باسمه تعالی

# مطالعات تاریخ اسلام

**فصلنامهٔ علمی- پژوهشی**

سال نهم، شمارهٔ سی‌وپنجم، زمستان ۱۳۹۶

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجهٔ این مجله به موجب نامهٔ شمارهٔ ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴
وزارت علوم تحقیقات و فناوری، «علمی- پژوهشی» است.

**صاحب امتیاز:** پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

**مدیر مسئول:** سیدهادی خامنه‌ای

**سردبیر:** دکتر مهدی محقق **مشاور علمی:** جمشید کیان‌فر

## هیئت تحریریه

شادروان **دکتر آئینه‌وند، صادق**، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
**دکتر اتحادیه، منصوره**، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
**دکتر اجتهادی، ابوالقاسم**، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهرا(س)
**دکتر اشراقی، احسان**، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
**دکتر امامی، محمدتقی**، دانشیارتاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
**دکتر بیضون، ابراهیم**، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
**دکتر حسنی، عطاالله**، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
**دکتر خضری، احمدرضا**، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
**دکتر رهنمایی، محمدتقی**، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران
**دکتر قره‌چانلو، حسین**، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان **دکتر گنجی، محمدحسن**، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
**دکتر مجتبایی، فتح‌الله**، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
**دکتر محقق، مهدی**، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
**دکتر مفتخری، حسین**، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

**مدیر اجرایی:** لیلا اشرفی **ویراستار فارسی و انگلیسی:** دکتر ابوالفضل توکلی

**صفحه‌آرا:** حسین قویدل

***

**ترتیب انتشار:** فصلنامه **شمارگان:** ۱۰۰۰

**۲۰۰۰ تومان**

کلیهٔ حقوق برای پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران- خیابان شهید عباسپور- خیابان رستگاران- کوچهٔ شهروز شرقی- شمارهٔ ۹
کدپستی: ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸
تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰
web: www.pte.ac.ir E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

# ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشهٔ 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 تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریهٔ مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهدهٔ نویسنده است.
- چاپ مقالات در *فصلنامه*، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائهٔ 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 راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- نویسندگان محترم ضمن رعایت ضوابط فصلنامه فایل اصلی مقاله را از طریق سامانه http://journal.pte.ac.ir ارسال فرمایند.

## ضوابط مربوط به مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
   - چکیدهٔ فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
   - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
   - مقدمه، شامل: طرح مسئلهٔ پژوهش و پیشینهٔ آن، شیوهٔ تحقیق و بیان هدف
   - بدنهٔ اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائهٔ تحلیل‌های مناسب با موضوع
   - نتیجه
   - فهرست منابع تحقیق

۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.

۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.

۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبهٔ علمی، شمارهٔ تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسهٔ مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحهٔ اول ذکر شود.

۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

## شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانوشت

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

**- ارجاع به کتاب:**

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

**- ارجاع به مقاله:**

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، *نام مجله*، شمارهٔ 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*، شمارهٔ 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، شمارهٔ سند.

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

## شیوهٔ ارائهٔ فهرست منابع

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

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

# فهرست مطالب

مظهر ادوای، انور خالندی

* **واکاوی مفهوم جهاد و مصادیق آن در دورهٔ صفویه** ..... ۷

علیرضا خواجه احمد عطاری، عاطفه صادقی

* **جاودانگی صورت‌های سمبلیک در تزیینات مسجد جامع عباسی اصفهان و مسجد سلطان احمد استانبول** .. ۳۷

زهیر صیامیان گرجی، سعید موسوی سیانی، محمدباقر دالوندی

* **تحلیل گفتمانی میراث حدیثی شیعه؛ مبانی و نتایج**
**مطالعهٔ موردی: *بصائر الدرجات* صفار قمی** ..... ۶۳

مرضیه عالم‌جان، طاهره عظیم‌زاده تهرانی، محمدتقی امامی خوئی، علیرضا روحی میرآبادی

* **بررسی موقعیت تجاری خوی در دورهٔ قاجار** ..... ۹۱

اصغر قائدان، فاطمه معتمد لنگرودی

* **تأملاتی در همگرایی و واگرایی با اهل کتاب در قرآن و سیره رسول خدا(ص)** ..... ۱۲۷

سیمین قربانپور دشتکی، اسماعیل حسن‌زاده

* **تفکر عرفانی دیلمی و گذر جریان فکری تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه** ..... ۱۵۳

الهام ملک‌زاده

* **شلیک توپ ماه رمضان به روایت اسناد آرشیو ملی ایران** ..... ۱۸۳

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# واکاوی مفهوم جهاد و مصادیق آن در دورهٔ صفویه

**مظهر ادوای**[۱]
**انور خالندی**[۲]

**چکیده:** جهاد در دین مبین اسلام از تکالیفی است که با شرایط خاص و رعایت ضوابط ویژه و کاملاً برنامه‌ریزی شده انجام می‌گیرد و به سبب ماهیت اجتماعی، سیاسی و امنیتی‌اش بدون حضور حاکم اسلامی امکان‌پذیر نیست؛ چنانکه مشروعیت آن منوط به اذن امام معصوم(ع) در عصر خود و فقیه عادل در عصر غیبت است. در دورهٔ صفویه نیز جهاد از سوی اکثر فقها در زمان غیبت جایز شمرده نمی‌شد. با وجود این، در تمام دورهٔ صفویه جهاد به‌عنوان یک شعار و محرک در جنگ‌ها شناخته می‌شد و مورد استفاده قرار می‌گرفت. از این رو، این مفهوم و مصادیق‌اش در دورهٔ صفویه نیاز به بررسی و واکاوی دارد. در نتیجه، این مقاله، حول محور این پرسش شکل گرفته که جهاد در دورهٔ صفویه در چه معنا و مفهومی به کار رفته و چه مصادیقی داشته است؟ در پاسخ، مقاله این مدعا را طرح می‌کند که با وجود مخالفت اکثر علما و فقهای عصر صفوی، مبنی بر جایز نبودن جهاد در عصر غیبت، شاهان صفوی متناسب با شرایط پیش آمده یا از فقها اذن جهاد می‌گرفتند و یا بدون اذن آنها، با شعار جهاد به نبرد با دشمنان داخلی و خارجی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان می‌پرداختند. این پژوهش با تکیه بر رساله‌های فقهی، نامه‌ها، اسناد و منابع تاریخی و با روش توصیفی - تحلیلی سعی در تبیین و واکاوی مفهوم جهاد و مصادیق آن در دورهٔ صفویه دارد.

**واژه‌های کلیدی:** جهاد، صفویه، واکاوی، مصادیق

---

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایرانِ اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسندهٔ مسئول) m_advay@yahoo.com
۲ دکتری تاریخ ایرانِ اسلامی دانشگاه تهران A.khalandi@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۲/۳۰

# An Analysis of the Concept of Jihad and its Various Manifestations in the Safavid Era

Mazhar Advay[1]
Anvar Khalandi[2]

**Abstract:** In Islam, Jihad is considered as a duty that is carried out with special conditions and specific regulations and is not possible, because of its social, political and security nature, without the availability of Islamic ruling. So its legitimacy is subject to the permission of Imam in his age and righteous Faghih in his absence. During the Safavid era, Jihad was not allowed by most of jurists in Imam's absence. However, Jihad was known and used as a device and driving power in wars during the Safavid era. This paper aims to answer the question: what Jihad meant in Safavid era and what manifestations it had? In response, the paper claims that despite the opposition of the majority of Safavid scholars and jurists, Safavid kings, in accordance with the condition got the jurist's permission, or without it and fight against internal and external, Muslims and non-Muslims enemies with the slogan of Jihad. This paper tries to explain and explore the concept of Jihad and its various manifestations in the Safavid era according to legal treatises, letters, documents and historical sources.

**Keywords:** Jihad, Safavid, Analysis, Manifestation

1 Ph.D student of The Iran History, Ferdowsi University of Mashhad, (Corresponding Author), m_advay@yahoo.com
2 Ph.D student of The Iran History, Tehran University, A.khalandi@ut.ac.ir.

## مقدمه

واژهٔ جهاد از نظر لغوی به معنای مبالغه و بذل نهایت توان در راه جنگ بوده[۱] و معنای شرعی آن عبارت از بذل مال و جان در راه اعلای دین اسلام و برپا داشتن شعائر دینی است[۲] که البته این تلاش به صورت قیام مسلحانه و نبرد با دشمنان تحقق خارجی می‌یابد، نه بذل هرگونه مال و جان در راه دین. اهمیت جهاد به اندازه‌ای است که در قرآن و روایات و همچنین در آثار فقها صریحاً بدان اشاراتی شده است.[۳]

جهاد بر دو قسم است: ۱) جهاد ابتدایی و ۲) جهاد دفاعی. جهاد ابتدایی آن است که مسلمانان برای دعوت کافران و مشرکان به اسلام و دعوت بغات (بغاة) به فرمانبرداری از حاکم اسلامی جهاد کنند.[۴] کافران و مشرکان دو دسته‌اند: ۱-۱) اهل کتاب مانند یهودیان، مسیحیان و زرتشتی‌ها و ۱-۲) بت‌پرستان، ستاره‌پرستان، آفتاب‌پرستان و .... ۲) جهاد دفاعی آن است که مسلمانان پس از هجوم دشمن، به دفاع از اسلام و سرزمین‌های اسلامی برمی‌خیزند.[۵] زین‌الدین عاملی (شهید ثانی)، جهاد را به چهار دسته: جهاد ابتدایی، جهاد با کفار مهاجم، جهاد

---

۱ ابن‌منظور (۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م)، *لسان‌العرب*، ج۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۳۸۶.

۲ فخرالدین الطریحی (۱۴۰۸ق/۱۳۶۷ش)، *مجمع‌البحرین*، ج۳، تهران: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ص ۳۰.

۳ در سوره بقره آیات ۱۹۰ تا ۱۹۲ در مورد جهاد آمده است: ﴿و قاتلوا فی سبیل‌الله یقاتلونکم و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتمدین. واقتلواهم حیثُ ثقِفتموهم و اخرجوهم من حیث أخرجوکم و الفتنة أشدُ من القتل ولا تقاتلوهم عند مسجدالحرام حتی یقاتلونکم فیه فإن قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاءُ الکافرین. فإن انتهوا فإن الله غفور رحیم﴾ (و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید ولی از اندازه درنگذرید. زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد و هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید و همان‌گونه که شما را بیرون راندند آنان را بیرون برانید [چرا که] فتنه [و شرک] از قتل بدتر است [با این همه] در کنار مسجدالحرام با آنان جنگ مکنید مگر آن که با شما در آن جا به جنگ درآیند پس اگر با شما جنگیدند آنان را بکشید که کیفر کافران چنین است و اگر باز ایستادند البته خداوند آمرزندهٔ مهربان است. در سورهٔ نساء آیه ۷۴ نیز آمده است: ﴿فلیقاتل فی سبیل الله الذین یشرون الحیاة الدّنیا بالآخرة و من یقاتل فی سبیل الله فیقتل أو یغلب فسوف نؤتیه أجراً عظیماً﴾ (پس باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت سودا می‌کنند در راه خدا بجنگند و هر کس در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود به زودی پاداشی بزرگ به او خواهیم داد: *قرآن کریم*، سوره بقره، آیات ۱۹۰-۱۹۲، سوره نساء، آیه ۷۴؛ برای آگاهی بیشتر در مورد اشارات قرآن به این مسئله نک: سوره انفال، آیات ۳۶ و ۳۹ و ۴۰؛ سوره بقره، آیه ۲۱۶؛ سوره نساء آیات ۸۴ و ۹۴؛ سوره توبه آیه‌های ۱ تا ۶.

۴ جهاد ابتدایی برای از بین بردن شرک و بت‌پرستی تشریع شده است. این حکم ممکن است اجبار در عقیده را متبادر به ذهن کند، در صورتی که این پنداری است نادرست و خلاف تعلیمات *قرآن*، زیرا در آیات متعدد، خداوند کافران را از پیروی پدران خود سرزنش می‌کند و به تعقل و اندیشیدن دربارهٔ عقاید و باورهایشان وا می‌دارد. جعفر سبحانی (۱۴۲۱ق)، *مفاهیم القرآن*، ج۵، قم: ناشر مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، صص۵۰۶-۵۰۸.

۵ سید جواد ورعی (۱۳۸۸)، *مبانی فقهی جهاد*، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، صص۱۵-۱۶.

با مصمم به قتل نفس محترمه و جهاد با بغات (اهل بغی) تقسیم می‌کند.[۱]

جهاد در راه خدا از فروع دین اسلام و واجب کفایی است که نظم امور و حفظ شرایع و آرامش اجتماع به وسیلهٔ آن حاصل می‌شود.[۲] در این باره آنچه مهم و قابل ذکر است هدف از جهاد و کیفیت اقدام به آن و شرایط جنگ است که همه در فقه اسلام – که مبتنی بر آیات قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) است – بیان شده است. از تعبیری که اسلام دربارهٔ این واجب دینی کرده و آن را «جهاد فی سبیل‌الله» نامیده، این طور متبادر می‌شود، هدف از آن حفظ این مکتب الهی است که فضایل اخلاقی و عدالت اجتماعی و حقوق انسانی را تعلیم می‌دهد. از این رو، به تصریح احادیث و فتوای فقیهان، پیش از شروع جنگ باید کافران را به اسلام و توحید و قبول احکام خدا دعوت کرد و کسی حق حمله و شروع جنگ پیش از دعوت را ندارد، زیرا هدف اصلی آشنا کردن خصم با دین خداست نه کشتار انسان‌ها.

اما در این باره، آنچه مشخص و مبرهن است اینکه در مورد جهاد در دورهٔ صفویه، داده‌ها و اطلاعات بسیار اندک است. بر این اساس، حتی بر خلاف رساله‌های جهادیه که در دورهٔ قاجار وجود دارند، در دورهٔ صفویه شاهد این‌گونه رسائل هم نیستیم. در منابع دورهٔ صفوی، تقریباً زمانی که از شاهان نخستین صفوی سخن به میان می‌آید، جهاد با کفار یکی از امتیازهایی است که مورخان صفوی برای آنها قائل شده‌اند. دشمنان سنتی صفویان، عثمانی‌ها در غرب و ازبکان در شرق بودند که هر دو مذهب اهل سنت داشتند. اما این مسئلهٔ مهمی است که در این دوره، فتواهایی مبنی بر جهاد از سوی علمای هر دو کشور علیه هم داده شد به گونه‌ای که جنگ با همدیگر را جهاد و غزا خواندند. هر چند دادن این گونه فتواها در میان علمای عثمانی امری رایج بود، اما در ایران هم علما چندین بار این کار را انجام دادند و یا در پی انجام آن برآمدند. لذا مقاله حاضر در پی روشن نمودن مفهوم جهاد و مصادیق آن با تکیه بر رساله‌های فقهی، اسناد و منابع تاریخی در عصر صفوی است. شایان ذکر است که تاکنون تحقیقی در این زمینه صورت نگرفته است و مقاله حاضر کوشش دارد تا زوایای پنهان این مسئلهٔ پراهمیت و مفهوم آن در دورهٔ صفوی را با توجه به منابع موجود و در دسترس روشن کند.

---

۱ زین‌الدین جبعی عاملی (شهید ثانی) (۱۳۸۴ق)، *شرح الالمعة الدمشقیة*، ج۱، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ص۲۵۵.

۲ العلامة الحسین‌بن‌یوسف‌بن‌علی‌بن‌المطهر الحلی (۱۳۸۶)، *مُنتهَی المَطلب فی تحقیقِ المذهب*، تحقیق قِسم الفقه فی مجمع‌الحبوث الاسلامیة، ج ۱۴، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۱۱.

## فقهای صفوی و وجوب جهاد

یکی از اهداف متعالی اسلام، بندگی انسان در برابر خداوند است. لازمهٔ تحقق این هدف نیز ابلاغ احکام و معارف اسلام به اقصی نقاط جهان است. یکی از ابزارهای کارآمد در این جهت، دعوت دیگران به سوی اسلام است. جهاد دعوت نیز که در لسان فقهای شیعه به جهاد ابتدایی شهرت یافته است، در راستای این هدف و به منظور برخورد با مانعان دعوت تشریع شده است. حکم جهاد ابتدایی در زمان حضور پیامبر اکرم(ص) و امام معصوم(ع) مشخص است و کمتر کسی در وجوب آن تردید به خود راه داده است. اما اختلاف گسترده در این مسئله، مربوط به زمان غیبت است. برخی از فقها معتقدند که حکم وجوب جهاد دعوت، منحصر به زمان حضور امام(ع) است و در زمان غیبت مشروعیت ندارد. برخی دیگر، بر این اعتقادند که در زمان غیبت نیز ولی فقیه جامع‌الشرایط عهده‌دار امر جهاد با مشرکان است و جهاد دعوت باید در زیر لوای پرچم او صورت پذیرد. آنان که در زمان غیبت، حکم به مشروعیت جهاد دعوت داده‌اند، نیز خود دو دسته‌اند؛ برخی آن را واجب و برخی آن را جایز دانسته‌اند.[۱]

وجوب جهاد با کفار و مشرکان برای اسلام آوردن آنان، در آثار فقهی به ویژه آثار فقهای دورهٔ صفوی هم به چشم می‌خورد که در ذیل بدان پرداخته می‌شود.

محقق کرکی از جمله فقهای دورهٔ صفوی است که به مسئلهٔ جهاد پرداخته است. وی این بحث را در آثار خود به ویژه در *جامع‌المقاصد* به شیوه‌ای سنتی مطرح کرده و به نظر او تنها امامِ عادل و امیری که امارت او شرعی باشد، یعنی از جانب امام معصوم باشد می‌توان اذن جهاد دهد. جهاد ابتدایی در نظر کرکی تا عصر ظهور امام دوازدهم(ع) مشروع نیست.[۲] زین‌الدین عاملی (شهید ثانی، وفات ۹۶۵ ق) نیز ضمن انقسام جهاد به چهار دسته[۳] جهاد را فقط به شرط حضور امام عادل یا نایب خاص وی[۴] واجب می‌داند نه نایب عام مانند فقیه و تصدی جهاد ابتدایی، عصر غیبت توسط فقیه جایز نیست.[۵]

---

۱ قاسم شبان‌نیا (۱۳۹۰)، «آثار صلح‌آمیز جهاد در روابط بین‌الملل بر اساس آیات قرآن کریم»، *معرفت*، س۲۰، ش ۱۶۸، ص ۱۷؛ محمد مؤمن قمی (۱۴۱۵ق)، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، صص۳۱۵-۳۱۷.

۲ شیخ علی بن عزالدین حسین ابن عبدالعالی کرکی (۱۴۱۴ق)، *جامع‌المقاصد*، ج۳، قم: مؤسسهٔ آل بیت، ص ۳۸۵.

۳ جبعی عاملی، همان، ج۱، ص ۲۷۵.

۴ کسی که برای جهاد یا اعم از جهاد نصب شده باشد.

۵ جبعی عاملی، همان، ج۳، ص ۲۷۳.

محقق اردبیلی (وفات ۹۹۳ق) از دیگر فقهای این زمان در *مجمع‌الفائده و البرهان* درباره جهاد می‌نویسد: «جهاد با دشمنان حربی واجب است تا آنکه مسلمان شوند یا کشته، مگر آنکه قرارداد صلح یا امانی بسته شود. در این جنگ ابتدا اسلام بر آنان عرضه می‌شود، اگر ندانند مقصود مسلمانان فروتنی آنان در برابر اسلام است، اگر مسلمان شدند (در زمره مسلمانان خواهند بود) و در غیر این صورت کشته می‌شوند، مگر آنکه صلح یا امانی منعقد شود».[۱] وی جهاد ابتدایی را منوط به حضور امام معصوم(ع) دانسته و آن را در عصر غیبت منتفی دانسته است.[۲] فیض کاشانی نیز در مورد جهاد می‌نویسد: «پس وجوب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و تعاون بر نیکی و تقوا، ... افتاء و داوری بر حق در میان مردم و ... از ضرورت‌های دینی و محور بزرگ در دین است... البته جهادی که برای دعوت به اسلام صورت می‌گیرد به‌خصوص مشروط به اذن امام است؛ لذا در زمان غیبت ساقط می‌شود».[۳]

شیخ بهایی از دیگر فقهای برجسته دورهٔ صفویه نیز به صراحت به مسئله جهاد و وجوب آن پرداخته است. وی طوایف حربی (آفتاب‌پرستان، ستاره‌پرستان، ملحدان و دهریان)، اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) و بغات را به‌عنوان دسته‌هایی که جهاد با آنان واجب است معرفی کرده است.[۴] البته وی عدم جواز قتال پیش از دعوت را یادآور می‌شود و می‌نویسد: «دعوت قبل از جهاد واجب است، زیرا ابتدا به قتال با کفار جایز نیست مگر بعد از دعوت».[۵]

## جهاد و مصادیق آن از آغاز تا پایان دورهٔ شاه اسماعیل اول

شایان ذکر است که در اینجا مسئله جهاد از این نظر مورد توجه و دارای اهمیت است که یکی از جنبه‌های ماهیت روابط خارجی و سیاست خارجی را از دیدگاه اسلام تبیین می‌کند

---

۱ احمدبن‌محمد اردبیلی (محقق اردبیلی) (۱۴۰۹ق)، *مجمع‌الفائده و البرهان فی شرح ارشادالاذهان*، ج۷، قم: موسسه نشر اسلامی، ص ۴۴۰.

۲ همان، ص ۴۳۷.

۳ محمد کاظم الرحمان ستایش و مهدی مهریزی (۱۳۸۳)، *رسائل فی ولایة الفقیه، اعداد مرکز العلوم الثقافة الاسلامیة*، قم: بوستان کتاب، ص ۲۲۴.

۴ شیخ بهاءالدین محمد عاملی (شیخ بهایی) و ملا محمد نظام‌الدین ساوه‌ای (۱۳۶۸)، *جامع عباسی (رساله عملیه شیخ بهاءالدین محمد عاملی، با حواشی هشت فقیه عالی مقام)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۹۵.

۵ همان، ص ۳۹۸

و به تبع آن دولت صفوی به‌عنوان حکومتی ایدئولوژیک و مذهبی این مسئله را در سیاست خارجی‌اش مدنظر قرار می‌داد. در نزد برخی از شاهان صفوی اندیشهٔ جهاد با کفار وجود داشت و گرجستان، به‌عنوان یکی از مناطق مسیحی‌نشین در حاشیهٔ مرزهای اسلامی همیشه به‌عنوان یک هدف جهاد یعنی جهاد با کفار گرجی معرفی می‌شد.[۱]

توجه به چند نکته می‌تواند ماهیت واقعی جهاد ابتدایی را روشن و درک آثار و پیامدهای آن را در عرصهٔ روابط خارجی آسان سازد.

۱. اصل جهانی بودن رسالت اسلام: یکی از ویژگی‌های ذاتی دین مبین اسلام، جهانی بودن آن است. خداوند متعال در موارد متعددی در قرآن کریم متذکر چنین اصلی گردیده است.[۲] در میان مفسران شیعه و سنی، عبارات طباطبایی و طبری در زمینهٔ جهانی بودن اسلام از صراحت بیشتری برخوردار است.[۳]

۲. اصل دعوت غیرمسلمانان به سوی اسلام: با پذیرش اصل جهانی بودن اسلام، یکی از مسائلی که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، نحوهٔ معرفی اسلام به جهانیان است که خداوند متعال در سورهٔ نحل آیهٔ ۱۲۵، پیامبر خود را به حکمت و موعظهٔ نیکو و بهترین جدال امر کرده است. هر چند که در تفسیر این سه مورد اختلافاتی میان مفسران وجود دارد، لیکن مطابق تمام تفاسیر، آیه دعوت به سوی اسلام را مورد تأکید قرار داده است.[۴]

۳. برچیدن حاکمیت کفر، ملاک قتال در جهاد ابتدایی: یکی از مباحثی که در زمینهٔ آثار جهاد در روابط بین‌الملل اهمیت فراوانی دارد و آثار فراوانی، به ویژه در بحث اصالت جنگ یا صلح در اسلام بر آن بار می‌شود، بحث از ملاک قتال در اسلام است. برخی بر این نظرند که کفر کفار، علت تامّه برای قتال با کفار است. بر اساس این قول، در صورتی که دعوت اسلام به گوش کفار رسیده باشد و از سوی دیگر، مسلمانان نسبت به کفار از قدرت بیشتری برخوردار باشند، کشتن کفار بر مسلمانان

---

۱ رسول جعفریان (۱۳۷۸)، *صفویه از ظهور تا زوال ۹۰۵ - ۱۱۳۵*، تهران: کانون اندیشه جوان، ص ۹۳.

۲ فتح، آیهٔ ۲۸؛ اعراف، آیهٔ ۱۵۸؛ سبأ، آیهٔ ۲۸؛ انبیاء، آیهٔ ۱۰۷؛ قلم، آیهٔ ۵۲؛ نور، آیهٔ ۵۵؛ انعام، آیهٔ ۱۹ و ۹۰.

۳ سیدمحمد حسین طباطبائی (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، ج۴، قم: *مؤسسة النشر الاسلامی*، ص ۱۵۹؛ محمدبن‌جریرطبری (۱۴۱۵ق)، *جامع‌البیان عن تأویل آی‌القرآن*، ج۹، بیروت: دارالفکر، ص ۱۱۶۹.

۴ شبان‌نیا، همان، ص ۵.

واجب است و تنها راه فرار از مرگ، اسلام آوردن آنان است.[۱] براساس قول دیگر، آنچه موجب قتال در اسلام می‌شود، محاربه و اموری نظایر آن است نه کفر و شرک. و قول سوم، برچیده شدن حاکمیت کفر و استقرار حاکمیت الهی را دلیل قتال در جهاد ابتدایی می‌داند نه خود کفر.[۲]

اختصاص یافتن بخشی از سهم «مؤلفه قلوبهم» به کفار، اصل احسان و نیکوکاری، مصونیت جان، مال و آبروی اهل ذمه، آزادی در اقامهٔ شعائر و عمل براساس احکام خود، اجازهٔ برعهده گرفتن وظایف دولتی هم از مواردی است که برای ایجاد روابط صلح‌آمیز میان مسلمانان و غیرمسلمانان تلاش نموده است.

بنا به آنچه مشخص شد و با توجه به تعاریفی که از «جهاد» صورت گرفت، باید چند نکتهٔ مهم را برای طرح مبحث جهاد در دورهٔ صفویه مد نظر داشت. اول اینکه نمی‌توان مسئلهٔ جهاد را در تمام دورهٔ صفوی با یک نگاه مورد بررسی قرار داد، زیرا در هر دوره‌ای تلقی جداگانه‌ای از آن وجود دارد. دوم، در این باره و هنگام بررسی منابع صفوی (رساله‌های شرعی، کتاب‌ها، نامه‌ها) باید به مذهب و گرایش‌های مؤلف و نویسندگان توجه داشت؛ و سوم گرایش مذهبی صفویان به‌ویژه تا دورهٔ شیخ حیدر که احتمالاً سنی شافعی بوده‌اند، مهم است. بر این اساس، در اینجا بازتاب مفهوم جهاد در منابع، پیش از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل اول، بررسی و تحلیل می‌شود.

تقریباً در تمامی منابعی که از صفویان پیش از قدرت‌گیری شاه اسماعیل بحث کرده‌اند، از گرایش شدیدِ صفویان به جهاد با چرکس‌ها و گرجی‌ها سخن گفته‌اند. اولین آنها قطب‌الدین بود که به همراه مریدانش علیه گرجیان اعلان جهاد نمود.[۳] اما گرایش به جهاد در دورهٔ شیخ جنید و شیخ حیدر شدیدتر شد. برخی منابع از آرزوی سلطان جنید برای جهاد با کفار چرکس سخن گفته و از حملات وی با مریدان و محبان به شروان و چرکس‌ها خبر داده‌اند.[۴]

---

۱ ابوالصالح حلبی (۱۴۰۳ق)، *الکافی فق‌الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان: مکتبة امیرالمؤمنین*، ص ۲۴۶؛ محمدبن ادریس شافعی (۱۴۰۳ق)، *کتاب الام*، ج۱، بیروت: دارالفکر، ص ۲۹۳.

۲ شبان‌نیا، همان، ص ۲۰.

۳ محمد عارف پاشازاده (۱۳۷۹)، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، مصحح رسول جعفریان، قم: دلیل، ص ۲۲.

۴ خورشاه قبادالحسینی (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام‌شاه*، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه‌دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص۲؛ میرزا بیگ جنابادی (۱۳۷۸- ۱۳۷۹)، *روضة‌الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: مجموعه انتشارات ادبی و فرهنگی، ص ۹۴.

برخی هم نوشته‌اند که «به موجب فرمان لازم‌الاذعان و جاهدوا فی سبیل‌الله حق جهاده او را و همه جهاد با مشرکین بی‌دین در سر افتاد».[۱] والهٔ اصفهانی در این مورد می‌نویسد: «و در اندک زمانی زیاده بر ده هزار سوار جرار نیزه گذار ... بر دربار آسمان کردار آن شهریار گردون وقار جمع آمدند و نخست ادراک مثوبات، غزا و جهاد را پیشنهاد خاطر والا ساخته، آن لشکر گران به عزم غزای چرکس، رایت ظفر آیت به صوب شروان برافروخت».[۲] اما رویارویی شیخ جنید با حاکمان مسلمان شروان برای رفتن به جهاد علیه چرکس‌ها و کسب قدرت امری ناگزیر بود که در طی یکی از این رویارویی‌ها در سال ۸۶۴ق/۱۴۶۰م شیخ جنید کشته شد.[۳] با وجود این، برخی گزارش‌ها نشان می‌دهند که جهاد فقط یک بهانه بود و نیت واقعی شیخ جنید همانا تصرف شروان و توسعهٔ قدرتش بوده است.[۴]

پس از شیخ جنید، پسرش شیخ حیدر رویهٔ پدر را ادامه داد و برای جهاد با چرکس‌ها و گرجی‌ها دست به کار شد. در این میان، منابع دورهٔ صفویه بیشتر قائل به جهاد برای نبردهای شیخ حیدر هستند و مشخصاً عباراتی را که برای توصیف این جنگ‌ها استفاده کرده‌اند، مصداق این مطلب است. خواندمیر در این باره می‌نویسد: «[شیخ حیدر] قبل از آنکه ثمرهٔ شجرهٔ امنیتش از مهد طفولیت قدم بر ساحت سن صبی نهد بنیت جهاد لشگر بشروان کشید و بحسب تقدیر در معرکه قتال از کف ساقی اجل جام خیر انجام شهادت نوشید...».[۵] وی در جایی دیگر آورده است «سلطان حیدر در اواخر اوقات حیات بنابر وفور میلان خاطر عاطر باحراز فضیلت غزا و جهاد با لشگری از اهل ارادت و اعتقاد رایت نهضت بجانب دربند شروان برافروخت تا با کافرانی که در آن طرف دربند توطن دارند در مقام مقاتله آید و بمقتضای کریمه اقتلوا المشرکین را کار فرماید».[۶] والهٔ اصفهانی هم می‌نویسد: «آن حضرت

---

۱ ابوالحسن قزوینی (۱۳۶۷)، *فوایدالصفویه*، مصحح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵.

۲ محمد یوسف واله اصفهانی (۱۳۷۲)، *خلدبرین*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار، صص ۵۰-۵۱.

۳ محمد قاسم قاسمی گنابادی (۱۳۸۷)، *شاه‌اسماعیل‌نامه*، محقق/مصحح جعفر شجاع کیهانی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ص ۳۸.

۴ واله اصفهانی، همان، صص ۵۰-۵۱.

۵ غیاث‌الدین‌بن‌همام‌الدین‌خواندمیر الحسینی (۱۳۸۳)، *حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، ج۴، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۴۷۲.

۶ همان، ص ۴۳۲.

[حیدر] ابواب کرامت و ارشاد به روی روزگار ارباب ارادت و اصحاب رشد و ارشاد گشود و پیوسته احیای سنن آباء و اجداد و ادراک غزا و جهاد را پیشنهاد همت والا داشت و نقش فرمانفرمایی بلاد و عباد بر صحیفهٔ خاطر قدس مناظری نگاشت».[۱] همچنین در برخی دیگر از منابع آمده است. «سلطان حیدر با رفتن به جانب دربند و شیروان به همراه سالکان سعی کرد ابواب جهاد را مفتوح دارد».[۲]

اما در این میان، یک نکتهٔ مهم وجود دارد؛ آن هم اینکه مورخان صفوی همواره از عنوان «جهاد و غزا» برای جنگ‌های شیخ جنید و شیخ حیدر استفاده کرده‌اند و مسلماً به این موضوع که مذهب صفویان پیش از شاه اسماعیل چه بوده حداقل در نوشته‌هایشان توجهی ندارند و به نظر می‌رسد حمله به شروان را برای باز کردن درهای جهاد به روی کفار چرکس قلمداد کرده و نبرد با شروانیان را در دایرهٔ معنای جهاد قرار نمی‌دادند. گاهی فراتر از این، برخی از مورخان صفوی مدعی‌اند که حملات شیخ حیدر به قصد جهاد و غزا علیه داغستان و چرکس‌ها بود، ولی فرخ‌یسارحاکم شروان، به اشتباه تصور کرد که شیخ به دنبال تصرف شروان و خونخواهی پدرش است[۳] و یا این که شیخ حیدر به دنبال نبرد با کفار دربند و شروان بود ولی فرخ‌یسار بر این مسئله آگاهی نداشت.[۴]

این گونه تفسیرها از حملات شیخ حیدر از سوی مورخان درباری صفوی چندان عجیب نیست، هر چند گزارش منابع در مورد دلایل حمله متفاوت ذکر شده، اما آنچه مشخص است اینکه شیخ حیدر در این سال‌ها بیش از پیش به دنبال قدرت‌گیری بود و همان‌طور هم که آشکار شد، وی بالاخره نتوانست نیت خود از رفتن به شروان را پنهان کند و سرانجام مانند پدرش در نبرد بر سر قدرت – نه جهاد علیه کفار – جانش را از دست داد.

در مقابلِ مورخان صفوی، می‌توان از روزبهان خنجی نام برد. وی بر خلاف دیدگاه رایج مورخان صفَوی که اتفاقاً جزو مخالفان صفویان هم بود، در این باره گزارش‌های واقع‌بینانه‌تری ارائه می‌دهد. خنجی می‌نویسد: «شیخ چون اسباب جهانگیری را فراهم دید، از

---

۱ واله اصفهانی، همان، صص۵۲-۵۳.

۲ جنابدی، ص ۱۰۱؛ قاضی احمدبن‌شرف‌الدین‌الحسینی‌الحسینی قمی (۱۳۸۳)، *خلاصة‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۳۶.

۳ واله اصفهانی، همان، ص ۵۴.

۴ جنابادی، همان، ص ۱۰۰.

اردبیل معروض پایه سریر اعلی حضرت حضرت اعلی داشت که صوفیان در انواع ریاضات اجتهادات تقدیم نموده‌اند و به مراسم جهاد اکبر که غزای نفس است کما ینبغی قیام فرموده، اکنون [داعیه] دارند که به فضیلت فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدِينَ [بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ] عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً [۴/ ۹۵] فایز گشته به جهاد اصغر نامور گردند».[۱] از سویی، خنجی هم استفاده از واژه‌های «جهاد و غزا» از طرف شیخ جنید و شیخ حیدر را تنها وسیله‌ای برای جمع‌آوری مریدان و صوفیان بیشتر و جنگ برای دستیابی به قدرت می‌داند.

این مسئله زمانی بیشتر خودش را نشان داد که شیخ حیدر پس از کشته شدن پدرش، به تحریک سلطان یعقوب آق‌قویونلو، به بهانهٔ جهاد علیه چرکس‌ها، اما با هدف خونخواهی پدرش و تصرف آنجا راهی شروان شد.[۲] از سوی دیگر شیخ حیدر که در این زمان رقبای قدرتمندی داشت، صلاح را در جهاد با کفار داغستان و چرکس‌ها می‌دانست. او بدین ترتیب به مریدان خود فرصتی می‌داد که قدرت جنگاوری خود را آشکار کنند و به علاوه با غنیمت‌هایی که امیدوار بود به دست آورد آنان را از فقر رهایی می‌داد. اما چون برای حمله به داغستان و اراضی چرکسان می‌بایست از شروان عبور کند نامه‌ای به یعقوب بیک نوشت. او با توجّه به پاسخ خلیل شروانشاه به پدرش شیخ جنید که او را به جهاد اکبر دعوت کرده بود، در آن نامه نوشت که مریدانش با ریاضت‌های سخت صوفیانه به جهاد اکبر که مبارزه با نفس است، توفیق یافته‌اند و اکنون در نظر دارند به جهاد با کفار که جهاد اصغر است، مبادرت ورزند. او از امیر آق قویونلو تقاضا کرد از فرخ یسار شروانشاه بخواهد که با عبور سپاهیانش از شروان موافقت نماید. شیخ حیدر در گام اول زیرکی سیاسی به‌کار برد و با این تقاضای خود به فرمانروایان آق قویونلو و شروان نشان داد که قدرت آنان را تأیید می‌کند و بی‌موافقت آنان به کاری برنمی‌خیزد. یعقوب بیک طبق درخواست شیخ حیدر عمل کرد. شیخ با صوفیان جنگاور خود که مشتاق جنگیدن و جانبازی در راه مرشد خود بودند، از دربند و شروان عبور کرد و داغستان را مورد تهاجم قرار داد و در نبردهای آن ولایت پیروز گردید و با اسیران و غنائم بسیار به اردبیل بازگشت. پیروزی حیدر و صوفیانش موجب تقویت روحیه

---

۱ فضل‌الله‌بن‌روزبهان‌خنجی‌اصفهانی (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای امینی «شرح حکمرانی سلاطین آق قویونلو و ظهور صفویان»*، به تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ص ۲۶۸.

۲ محمد سلماسی‌زاده (زمستان ۱۳۷۵)، «شیروان در دورهٔ صفوی»، *ایران‌شناخت*، ش ۳، ص ۹.

آنان گردید.[۱]

به نظر می‌رسد، اقدامات شیخ حیدر طی سال‌های ۸۸۹ تا ۸۹۳ق/ ۱۴۸۴ تا ۱۴۸۸م به‌ویژه قدرت‌گیری و گرفتن غنایم و برده‌های بسیار از چرکس‌ها و همچنین تصرف بخش‌هایی از شروان، حداقل در ظاهر امر، وی را کاملاً از شعار همیشگی یعنی جهاد علیهٔ کفار چرکس دورتر کرد و فرخ یسار که پیش از این با عبور لشکر شیخ حیدر از شروان برای جهاد علیه چرکس‌ها موافقت کرده بود.[۲] در گام بعدی و با احساس خطر از قدرت‌گیری شیخ حیدر، با همراهی سلطان یعقوب در نبردی شکست سختی را بر شیخ حیدر و یارانش وارد کردند و شیخ حیدر کشته شد.[۳]

امر جهاد در دورهٔ شاه اسماعیل اول هم به قوت خودش باقی ماند. یعنی شاه اسماعیل هم با شعار جهاد موفق شد مریدان بسیاری را جمع‌آوری کند.[۴] وی به پشتوانهٔ مریدانش تصمیم گرفت به شروان حمله برد. اما پیش از این حمله، ناچار بود سدهایی را از راه بردارد و با کسب غنایمی که توان اقتصادی و روحی سپاهیانش را مضاعف می‌کرد، دلگرم‌تر در راه هدفش گام بردارد. حمله به گرجستان و جهاد با کفار آن دیار که پیش‌تر پدرش طعم شیرین پیروزی بر آنان را چشیده بود، مقدّمه کار بود. خادم بیک خلفا مأمور شد تا به گرجستان حمله برد و آنان را به انقیاد خود درآورد. نتیجهٔ این حمله پیروزی صوفیان بود که با کسب غنایم بسیار جانی تازه به سپاهیان اسماعیل بخشید.[۵] زمانی که در سال ۹۰۶ق/ ۱۵۰۱م شاه اسماعیل به شروان حمله برد و قاتلان اجدادش را با خشونت از میان برداشت «صحیح القولی از زبان جلودار محمد یوزباشی، روملو نقل نمود که بعد از این فتح، خاقان سکندر شأن بفرمود که چون شروانی سنی‌اند، مال ایشان نجس است، تمامی را در آب اندازند. صوفیان حتی اسب و استر آن جماعت را در آب انداختند».[۶] این نوشته نشان می‌دهد که مشخصاً نبرد با شروانی‌ها از سوی شاه اسماعیل جهاد تلقی می‌شده است.

---

۱ امیر صدرالدین ابراهیم امینی هروی (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، مصحح محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۴۰۸.

۲ خنجی، همان، صص۲۶۸-۲۶۹.

۳ سلماسی‌زاده، همان، ص ۹.

۴ حسینی قمی، همان، ج۱، ص ۴۹.

۵ قاسمی گنابادی، همان، ص ۶۲.

۶ حسینی قمی، همان، ج۱، صص۶۱-۶۲.

اما در نامه‌نگاری سلاطین صفویه با عثمانی هم می‌توان نگاه‌ها به مفهوم واژهٔ جهاد را بررسی کرد. زمانی که بایزید مشغول تدارک لوازم جهاد با فرنگ بود.[۱] شاه اسماعیل با فرستادن نور علی روملو به تحریک طوایف جلالیان علوی پرداخت. بایزید هم ضمن فرستادن نامه‌ای به شدت از سیاست‌های شاه اسماعیل انتقاد کرد. «ای جوان کم‌تجربت! باز نصیحتی از پدر بشنو! از برای پذیرائیدن مذهب جدیدت، خون مسلمانان را مریز. چنانچه پیش از این هم اظهار کرده بودیم، رعیت عدالت می‌خواهد، سلطان اطاعت از رعیت، و مذهب امری است معنوی، سلطنت امری است مادی! بر سلطان است که عدالت را پیشه کرده، مداخله به امور معنویه ننماید ... من‌بعد طوری حرکت ننمایید که غازیان عثمانیان که مشغول به جهاد فی سبیل‌الله و ساعی به اعلای کلمهٔ الله هستند، ملجأ به برکشیدن شمشیر انتقام از نیام شده، رو به ایران حمله کرده، بیش از بیش ویران سازند (وَ ما عَلَینا إِلَّا الْبَلاغُ)».[۲] با اینکه سلطان عثمانی مذهب اسماعیل را «مذهب جدید» و بدعت‌گونه می‌داند، اما به واقع در این نامه، مشخص نیست که جنگ با شاه اسماعیل را هم جهاد در راه خدا می‌داند یا خیر.

اما برخلاف این نامه، سلطان سلیم برای تحریک مردم، عالمان را به نوشتن فتوا درباره جنگ با شیعیان فراخواند. یکی از کسانی که در این باره بر ضد شیعیان رساله نوشت، شمس‌الدین احمد معروف به ابن کمال یا کمال پاشازاده است. وی بعد از سلطان سلیم، در زمان سلطنت سلطان سلیمان، به سال ۹۳۲ق/ ۱۵۲۶م شیخ‌الاسلام عثمانی شد. سلطان سلیم با اتکای به همین فتاوی بود که در نامه‌اش به شاه اسماعیل در صفر سال ۹۲۰ق/۱۵۱۴م نوشت: «ائمهٔ دین و علمای مهتدین ... کفر و ارتداد تو را با اتباع و اشیاعت که موجبش قتل است و سبی علی رؤوس الاشهاد، متفق الکلام و الاقلام فتوا داده‌اند».[۳] سلطان سلیم در دو *فتح‌نامه مصر* و *تبریز* هم، باز بحث جهاد با صفویان را پیش کشید. وی در *فتح‌نامه مصر* به شیروانشاه نوشت «بر عادت معهود این خاندان خلافت آسمان، به فتوای ائمه و علمای زمان، اولاً عزیمت غزای ملاحده قزلباش که از جهاد کفّار اقدم و اهم است و رفع فساد ایشان ... تقدیر فرمودیم».[۴] زمانی هم

---

۱ پاشازاده، همان، ص ۵۴.

۲ همان، صص۶۷-۶۸؛ سورهٔ یس، آیهٔ ۱۷.

۳ رسول جعفریان (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصهٔ دین فرهنگ و سیاست*، ج۱، تهران: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه، ص ۳۸؛ قاسمی گنابادی، همان، ص ۱۱۶.

۴ پاشازاده، همان، ص ۲۱۸.

که سلطان سلیم موفق به تصرف تبریز شد، آن شهر را تختگاه سلاطین عجم از قدیم‌الایام توصیف کرد که با غزا و جهاد فتح شد.[۱]

برخلاف عثمانی‌ها، صفویان تا پایان دورهٔ شاه اسماعیل آن‌گونه بی‌پروا از جهاد علیه عثمانی‌ها حرف نمی‌زدند. شاه اسماعیل در نامه به سلطان سلیمان می‌نویسد: «مشهود ضمیر اقدس و مکشوف خاطر خطیر انفس آن که چون در مکامن خطّه امکان، ابدع از نوع انسان، کما یشهد علیه «لولاک لما خلقت الأفلاک» متصوّر و ممکن نیست، و هو مع سموّ شأنه و علوّ مکانه، بحکم آیه کریمه ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[۲] وسیله عبادت رب‌العالمین و ذریعه اطاعت شرع مبین و دین متین‌اند، و فضل جهاد به مقتضادی کلمهٔ طیبهٔ ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾[۳] مبین و مبرهن و هویدا و روشن است».[۴] در مقابل، سلطان سلیمان هم در پاسخ به شاه اسماعیل، محتاطانه حتی دعای دوام حکومت شاه صفوی را از خدا خواستار شد.

تا این دوره، با وجود اینکه عثمانی‌ها فتوای جهاد علیه صفویان را گرفتند، اما به نظر می‌رسد، همچنان جهاد واقعی از دیدگاه هر دو حکومت، نبرد عثمانی‌ها با فرنگی‌ها و صفوی‌ها با چرکس‌ها و داغستانی‌ها بود. هر دو حکومت گاه تا حد فخرفروشی، سعی می‌کردند که نشان دهند به‌عنوان حکومت اسلامی فریضهٔ جهاد با کفار را اجرا می‌کنند.

## جهاد و مصادیق آن در دورهٔ شاه تهماسب

در حالی که شاهان صفوی انگیزهٔ خود را از حملات به گرجستان جهاد با کفار و دعوت آنان به دین اسلام ذکر کرده‌اند و متون رسمی صفویان نیز آن را تأیید کرده‌اند، به نظر می‌رسد انگیزه واقعی آنها از حمله به گرجستان، کسب غنایم و ثروت و اسیر کردن کودکان و زنان زیبای گرجی بود. شاه تهماسب یکم بین سال‌های ۹۴۷-۹۶۱ق/ ۱۵۴۰-۱۵۵۴م چهار لشکرکشی به سوی گرجستان انجام داد که ماحصل آن گرفتن غنایم و ثروت بسیار و نیز اسیر نمودن هزاران دختر و پسر جوان گرجی بود. سیوری انگیزهٔ واقعی شاه را از حملات

۱ همان، ص ۱۱۳.
۲ سورهٔ الذاریات، آیهٔ ۵۶.
۳ سورهٔ نساء، آیهٔ ۹۵.
۴ پاشازاده، همان، ص ۲۶۸.

چهارگانه او به گرجستان، تجربه اندوزی سپاهیان، گرفتن غنایم و سیاست حفظ روحیه و کارآیی جنگی قزلباش‌ها پس از نبرد چالدران و جنگ‌های داخلی دهه اول سلطنت شاه تهماسب می‌داند.[۱] اما منابع رسمی دورهٔ صفوی انگیزهٔ این حملات را جهاد و غزا ذکر کرده‌اند. به گفتهٔ اسکندر بیگ، «چون همواره اقدام بلوازم جهاد مکنون خاطر حق پرست پادشاه دین‌دار شریعت‌پرور بود بجهت مشاغل عظیمه ممالک دشمنان قوی دست شرقی و غربی در حیز تأخیر و تعویض می‌ماند معذلک در هنگام فرصت متوجه غزای نصارای گرجستان و تسخیر قلاع و بقاع آنجا گشته در آغاز فرمانروائی و ایام سعادت فرجام جهان‌آرائی چهار مرتبه لشکر بدان دیار کشیده چند مرتبه دیگر لشکرها فرستاده‌اند و از گرجستان سبعه که کفره آن بضرب تیغ مجاهدان دین مبین گردن بطوق فرمانبرداری درآورده حکام آن تابع و نصب کرده آن حضرت گشته‌اند و جزیه و خراج بر ذمه گرفته خطبه و سکه بنام نامی و القاب سامی آن حضرت مزین ساخته‌اند».[۲]

در نتیجه، بنا بر گفتهٔ روملو، شاه تهماسب در سال ۹۴۷ق/ ۱۵۴۰م «... از برای نصرت اسلام و تقویت دین رسول –علیه‌السلام–، به قصد قلع و قمع گرجیان بی‌ایمان شکارکنان روانه برگشاط گشت... آتش نهب و تاراج در شهر زدند و اطفال و عیال ایشان را اسیر کردند... هر که به تلقین والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم[۳] موفق گشت امان یافت و هر کس از کمال جهل و طغیان به مضمون لن تؤس بهذا القرآن[۴] اصرار نمود خرمن هستی به باد فنا داده رخت نیستی به دارالقرار کشید...».[۵]

در سال ۹۵۳ق/ ۱۵۴۶م «شاه ظفرمآل بر سر گبران شبیخون آورده لشکر اسلام ... تیغ جهاد از نیام انتقام کشیده روی برف را از خون ایشان گلگون ساختند...».[۶] شاه در سال ۹۵۸ ق/ ۱۵۵۱م با «خیل و سپاه به قصد جهاد با کفار نابکار و ملاعین سیاه روزگار گرجی به

---

۱ راجر سیوری (۱۳۷۹)، *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، ص ۶۳.

۲ اسکندر بیگ ترکمان منشی (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج۱، تهران: دنیای کتاب، ص ۸۴.

۳ سورهٔبقره، آیهٔ ۲۱۰.

۴ سورهٔ سبا، آیهٔ ۳۱.

۵ حسن بیگ روملو (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، ج۳، مصحح عبدالحسین نوائی، تهران: اساطیر، صص۱۲۷۴-۱۲۷۵؛ ترکمان منشی، همان، ج۱، ص ۸۴.

۶ قمی (۱۳۸۳)، *خلاصة التواریخ*، ج۱، ص ۳۱۷.

مقتضای سودای ﴿یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ﴾[۱] غلغله و ولوله در طاق مقرنس گردون انداخت»[۲] و «غازیان نصرت دستگاه تمامی محال کفار را احاطه نموده مرکزوار در میان گرفتند... خوبرویان گرجی و ساده‌رویان آدمی از ذکور و اناث با جمیع اسباب و اثاث به دست لشکریان درآمدند... لشکریان اسلام و مروجان مذهب خیرالانام علیه و آله افضل الصلوة والسلام، روی تهور به قلع و قمع ایشان آورده به زخم شمشیر آبدار و سنان آتشبار چندین هزار کفار نابکار را دارالبوار فرستادند...».[۳] شاه پس از آن، عده‌ای از امرای خود را مأمور تخریب و تسخیر قلعه وردزیا و کلیسای آن نمود و آنان ناقوس هفتادمنی کلیسا را خرد کردند و درهای آهنی و طلای آن را به قلع تبدیل و به «خزانه عامره» فرستادند و سپس آن قلعه و کلیسا تخریب شد.[۴]

در سال ۹۶۱ق/ ۱۵۵۴م شاه تهماسب آخرین حمله خود را به گرجستان انجام داد: «شاه دین پناه با خیل سپاه برای تقویت دین حضرت سیدالمرسلین و از کمال حمیت پادشاهانه به قصد تخریب دیار کفار گرج به دولت و سعادت علم عزیمت برافراخت»[۵] که در طی آن «کفار آن دیار از بیم سیوف و سنان غازیان ظفر نشان در بیشه‌ها و جنگلهای پردرخت که عبور پیاده و سوار از مضایق آن دشوار بود پراکنده گشته گروهی بجبال رفیع و حصارهای متین منیع تحصن جستند و مبارزان معرکه جهاد سپر توکل و مردانگی بر دوش افکنده بر بیشه و جنگل رو نهاده گروه گروه را بدست آورده بتیغ بیدریغ می‌گذرانیدند و زنان و فرزندان ایشانرا اسیر نموده مواشی و اغنام بیشمار غنیمت گرفته ...».[۶] در نتیجه، این حمله نیز به شکست سخت گرجی‌ها و قتل و عام و اسیر شدن عده‌ای از آنان انجامید.[۷]

علاوه بر متون تاریخی رسمی که انگیزه و هدف شاه و نیروهایش [مجاهدان دین مبین] را از حمله به گرجستان، غزا و جهاد با کفار دانسته‌اند، و بر خلاف آن معمولاً نبرد با

---

۱ سورهٔ توبه، آیهٔ ۷۳.
۲ روملو، همان، ج۳، ص ۱۳۴۴.
۳ قمی، همان، ج۱، ص ۳۵۰.
۴ همان، ج۱، ص ۳۵۱؛ روملو، همان، ج۳، ص ۱۳۴۶.
۵ همان، ج۳، ص ۱۳۷۵.
۶ ترکمان منشی، همان، ج۱، ص ۸۷.
۷ روملو، همان، ج۳، ص ۱۳۷۵ - ۱۳۷۸؛ قمی، همان، ج۱، صص ۳۷۲ - ۳۷۰.

حاکمان مسلمان شروان را جزو حوزهٔ جهاد به شمار نمی‌آورند[۱] خود شاه تهماسب نیز به این حملات جنبه جهادی داده است. وی در یکی از نامه‌هایش به سلطان سلیمان عثمانی، با اشاره به حمله به گرجستان به این مسئله اشاره کرده است: «... منابر را از لوث اعدای دین به تیغ بی‌دریغ پاک ساخته به خطبه نامه نامی ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین مزین و مشرف ساختیم... بعضی از بلاد گرجستان که در آن حوالی بود قلاع ایشان را منهدم ساخته به قواعد ملت و عقاید دین رو به راه راست مذهب حق گرفته الحال بدین سعادت عظمی مباهات دارند و چندین هزار کشیشان و رهبانان به حال سگان به قتل رسانیده جمیع صوامع و بتکده‌ها را و دیرها را ویران ساخته هر ساله امرای عظام به غزوات کفار مشغول‌اند و هرگاه که از محاربه و مقاربه لشکر خوارج و عسکر ملاحده فارغ شوند از جهاد اکبر متوجه جهاد اصغر می‌شوند...».[۲]

این حملات و قتل و غارت‌ها و اسیر کردن زنان و کودکان در شرایطی انجام شد که از نظر فقه شیعی، جهاد ابتدایی و هجوم به سرزمین کفار در عصر غیبت مجاز شمرده نشده و جز با حضور امام معصوم فعلی، حرام و خلاف شرع دانسته شده است.[۳] به علاوه منابع نیز هیچ‌گونه ادعایی مبنی بر مجاز شمردن این حملات از سوی فقهای شیعی دورهٔ شاه تهماسب ارائه نداده‌اند. برجسته‌ترین فقیه شیعی در دورهٔ شاه تهماسب، محقق کرکی بود که او هم معتقد به جهاد ابتدایی در عصر غیبت نبود، اما وی در زمان حمله شاه به گرجستان در قید حیات نبود.

طبقِ نظر زین‌الدین عاملی (شهید ثانی) جهاد با کفار مهاجم، یعنی آن دسته از کافران که به مسلمانان حمله‌ور شده باشند و احتمال برود که بر اراضی و شهرهای مسلمانان استیلا و تسلط پیدا کنند یا مالشان را بگیرند و یا کاری مانند آن را انجام بدهند واجب می‌شود.[۴] اگر قرار بود که شاه تهماسب که در اغلب منابع از وی به‌عنوان فردی مذهبی و مسلمانی

---

۱ واله اصفهانی، همان، ص ۳۹۷.

۲ عبدالحسین نوایی (۱۳۶۰)، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ ق*. همراه با یادداشت‌های تفصیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص۲۱۵-۲۱۶.

۳ هاشم آقاجری (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو، ص ۱۰۵؛ در صفحات پیشین آراء و نظریات فقیهان دوره صفوی مانند محقق کرکی، شهید ثانی، شیخ بهایی و فیض کاشانی مبنی بر وجوب جهاد ابتدایی در عصر امام و منتفی شدن آن در عصر غیبت ذکر گردید.

۴ جبعی عاملی، همان، ج۱، ص ۲۵۵.

سرسخت نام می‌برند، به امر جهاد با کفار عمل کند، باید با پرتغالی‌های مسیحی که در این زمان در خلیج‌فارس بخشی از سرزمین‌های دولت شیعی‌مذهب صفوی را اشغال کرده بودند جهاد می‌کرد نه گرجی‌هایی که خطر چندانی برای حکومت صفوی نداشتند. بنابراین می‌توان گفت یا شاه تهماسب از فلسفه جهاد و چگونگی عمل به آن مطلع نبوده که با وجود نزدیکی با علما و فقهای برجسته‌ای مانند محقق کرکی و... به نظر نمی‌رسد که وی از فلسفهٔ جهاد و عمل بدان آگاه نباشد، یا اینکه وی به این مسئله واقف بود اما برای توسعه ارضی و کسب غنایم و ثروت زیاد گرجستان، دنبال بهانه‌ای شرعی می‌گشت و به بهانهٔ جهاد با کفار و دعوت آنان به دین اسلام، حملات گسترده خود را ترتیب داد. ناگفته نماند که شاه در اثر این حملات توانست عده‌ای از گرجی‌های مسیحی را به پذیرفتن دین اسلام وادارد. قمی در این باره می‌نویسد: «بعد از آن شاه عالمیان بر همت مسلمان شدن آن جماعت مصروف نموده به نوازشات و رعایت‌های پادشاهانه اکثر کفار و سرداران آن دیار را میل به اسلام شده...».[۱]

از دورهٔ شاه تهماسب به بعد، علاوه بر فتاوی جهاد، فتاوی دایر بر تکفیر از سوی عثمانی‌ها و صفویان بر ضد هم زیاد شد و این بحث تا پایان دورهٔ صفوی همچنان مطرح بود. طبیعی است که صدور فرمان جنگ از سوی شاه ایران یا سلطان عثمانی، می‌باید مستند به یک فتوا باشد تا در میان سربازان مسلمان قابل قبول باشد. به همین دلیل در هر دو سو فتوای تکفیر برای تجویز قتل طرف دیگر لازم بود. در این میان، کار شیخ الاسلامان در دو سو این بود تا به خواست خود یا به خواست سلطان، فتوایی در این باره صادر کنند.

حتی به دنبال تکفیر، فتوای وجوب به قتل، بلکه افزون‌تر از آن، ارجحیت قتل اینان بر قتل کفّار حربی به‌راحتی صادر می‌شد. یکی از مشهورترین این فتواها، فتوای نوح افندی در تکفیر شیعه، وجوب قتل آنها و ثواب آن بود که علی نقی کمره‌ای که زمانی قاضی شیراز و اصفهان بود، ردیه‌ای با نام *جامع صفوی* بر این فتوا نوشت علاوه بر کمره‌ای، جوابیه دیگری از شیخ الاسلام حسن رشتی برای فتوای نوح افندی نوشته شده است،[۲] یک نمونهٔ عثمانی دیگر آن رسالهٔ *الاحکام الدینیه*[۳] است. در میان شیعه هم کسانی بوده‌اند که در این وادی سیر کردند.

---

۱ قمی، همان، ج۱، ص ۳۵۲.

۲ جعفریان، *صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست*، ج۱، صص۸۴-۸۵.

۳ یکی دیگر از رساله‌های ضدصفوی در دورهٔ طهماسب *رسالة الاحکام الدینیه فی تکفیر قزلباش* است که گزارش و متن آن را در همین مجموعه آورده‌ایم. این رساله حاوی آگاهی‌های بسیار مهمی از مناسبات مذهبی دو جریان ←

مستند آنان نیز این بود که مخالفان، اهل بیت را اذیت کرده و آنها را از حقوقشان محروم کرده‌اند. کرکی از علمای مهاجر جبل عامل به ایران از زمان شاه طهماسب تا زمان شاه عباس اول از این افراد است. در شمار تألیفات وی یکی *جواب من سأله عن نجاسة اهل السنة و حرمة ذبیحتهم* است. یکی دیگر از آثار وی *نقض دعامة الخلاف فی کفر عامة اهل الخلاف* است. نوشته دیگر او *جواب استفتاء السلطان فی نجاستهم* است. از افراد دیگر، مولا حیدر علی رساله‌ای در اثبات کفر مخالفین نوشت، و در برابر آن، حاج محمد زکی قرمیسینی – کرمانشاهی– رساله‌ای با عنوان *الرد علی مولانا حیدر علی فی تنجیس غیر الامامی و اخراجهم عن الاسلام* نوشته است. ملا حیدر علی شروانی کتابی با عنوان *الاسلام و الایمان* نوشت و خواست نشان دهد که منکر ولایت ائمه، منکر توحید و نبوّت، و از اسلام بیرون است. در برابر وی، زین الدین علی بن عین علی شریف گلپایگانی کتابی با عنوان *العجالة فی رد مؤلف الرساله* نوشت و بر آن بود تا اثبات کند، اهل مذهب دیگر، مسلمان هستند و حکم کفر بر آن‌ها جاری نیست.[۱]

## جهاد و مصادیق آن در دورهٔ شاه عباس اول

شاه عباس اول نیز به حملات خود به گرجستان که دلایل سیاسی و نظامی داشت، جنبه غزا و جهاد می‌داد و این مسئله (دادن عنوان جهاد و غزا به جنگ‌های شاه عباس با گرجی‌ها) از سوی اسکندربیگ منشی و مورخ شهیر شاه عباس به صراحت نشان داده شده است. در سال ۱۰۲۳ق/ ۱۶۱۵م. به گفته اسکندربیگ، «رأی شرع آرا به غزا و جهاد آن طبقه ضاله راغب و مایل گشته ... و از ولایت قسق کوچ کرده به قصبه کیرم... نزول اجلال فرمودند و آن قصبه مکانی است خرم و نمونه‌ای از گلستان ارم که در دنیا مسکن نصاری گشته همانا مضمون (الدنیا سجن المؤمن و جنة الکافر) در آن سرزمین سمت ظهور دارد و در این قصبه کلیسایی است در غایت تکلف و صفا و نهایت زیب و بها معلوم نیست که از مبدأ ظهور اسلام تا غایة بانگ مسلمانی به گوش ساکنان آن مقام رسیده باشد و سکنهٔ آن سرزمین جز رهبانان ضلالت آئین در آن کلیسا دیده باشند. اکثر مردم آنجا که اغلب نصاری و قلیلی یهود نیز

→

تشیع و تسنن در نیمه نخست قرن دهم هجری است؛ جعفریان، همان، ج۱، ص ۷۴.

۱ همان، ج۱، ص ۸۲.

هستند از شعار اسلام و کیش مسلمانی جز نامی نشنیده بودند. پادشاه دین پناه به جهت اعلای کلمه الله به کلیسای مذکور تشریف برده مؤذنان خوش الحان موکب سعادت قرین بر فراز آن معبد طبقه ضلالت آئین برآمده گلبانگ محمدی - صلی‌الله علیه و آله- بلند آوازه گردانیدند و همچنین به هر دیر و کلیسایی که رسیدند اقامت اذان فرموده، ندای فرح فزای کلمه طیبه لااله‌الاالله محمد رسول الله علی ولی‌الله به مسامع ملکوتیان رسانیدند و از آنجا کوچ واقع شده کلیسای آلاورد که معظم معابد و کنابس نصاری و گرجستان و فی‌الواقع عمارت عالی و گنبد متعالی است محل نزول اردوی گردون شکوه گردید».[1] کلیسای مذکور به دستور شاه عباس تخریب و به‌جای آن قلعه‌ای بنا شد.[2] در این جنگ «قریب به سی هزار اسیر و چهل هزار گاو و گوسفند به دست در آمده بعد از افراز خمس که به سرکار پادشاهی متعلق است تتمه به عساکر اسلام تعلق گرفت و ثواب این امر عظیم که سی هزار کافر بی‌دین به شرف اسلام دریافتند و بلاشبهه موجب استدامت دولت و رستگاری آخرت است به روزگار فرخنده آثار همایون عاید گردید».[3]

شاه عباس در نامه‌ای که به سلطان احمدخان اول عثمانی (۱۰۱۲-۱۰۲۶ق/ ۱۶۰۳-۱۶۱۷م) می‌نویسد هدف خود از جنگ با گرجی‌ها را لزوم جهاد با کفار مسیحی اعلام می‌کند. در بخشی از این نامه آمده است: «چون همیشه پادشاه ظل‌الله احراز مثوبات غزا و جهاد را پیش نهاد همت گردون نهاد فرموده، در آن طرف به مجاهده کفار نگونسار فرنگ [اروپاییان] اشتغال دارند، حسن موافقت مقتضی آن بود که مخلص صافی طویت نیز در آن غزوات دخیل بوده از ثواب آن بهره‌یاب باشد و به کفاره کلفتی که قبل از این فیمابین اهل اسلام وقوع یافته، به غزا و جهاد مشغول گردد... برحسب فرمان واجب الاذعان و ان تکثوا ایمانهم بعد عهدهم و طعنوا فی دینهم و قاتلوا ائمه الکفر قلع و قمع آن طائفه محزون العاقبه لازم گردید... به یمن همت آن حضرت سامی رتبت در اندک فرصتی لمعات انوار اسلام و آثار دین مبین حضرت خیرالانام ... در آن دیار انتشار یافته و معابد اصنام مساجد اهل اسلام گشت.

---

۱ ترکمان منشی، همان، ج۲، صص۱۴۴۱-۱۴۴۲.
۲ همان، ج۲، ص۱۴۴۲.
۳ همان، ج۲، صص۱۴۴۱-۱۴۴۲.

از لطف حق به جـای صـلیب کلیسـا  در دار کفر مسجد و محراب و منبرست
آنجـا کـه بـود نالـهٔ نـاقوس کـافران  اکنـون خـروش و نعـرهٔ الله اکبرسـت[۱]

بار دیگر در سال ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م، «حکم معلی به نفاذ پیوست که امراء عظام و عسـاکر نصرت فرجام به سرعت و استعجال تمام متوجه یساق گرجستان گشـته آمـاده غـزا و جهـاد کفار آن دیار گردیدند»[۲] در این جنگ نیز سپاهیان قزلباش پس از کشتار و ویرانـی بسـیار در گرجستان، شماری از دختران زیبای گرجی را به اسارت گرفتند و غنـایم بسـیاری را کسـب نمودند.[۳] انگیزهٔ اصلی هجوم‌های مکرر شاه عبـاس بـه گرجسـتان، نافرمـانی حکـام مسـیحی گرجستان و عدم اطاعت از او بود که شاه عباس به آن انگیزهٔ جهادی داده بود. مسئله مهم در این باب، واکنش و عکس‌العمل علما و فقهای معاصر شاه عباس است. از طرفی شـیخ بهـایی از علما و فقهای شهیر دوره شاه عباس اول در یکی از حملات شاه به گرجسـتان او را همراهـی می‌کرد[۴] که شاید بتوان آن را موافقت شیخ بهایی با جهاد شاه دانسـت، از طـرف دیگـر شـیخ بهایی در *جامع عباسی* اولاً جهاد ابتدایی با کفار را جز با اجازهٔ امام یا نائب او جایز نمی‌دانـد، ثانیاً دعوت به اسلام قبل از جنگ را جایز می‌داند.[۵] در صورتی که در منابع نیامـده کـه شـاه عباس، ابتدا مسیحیان گرجی را به اسلام دعوت کرده باشد و در صورت عدم تشرف آنان بـه دین اسلام، با آنها به جنگ پرداخته باشد.

به نظر می‌رسد که شاه عباس، در صورتی که نظـر علمـا و فقهـا دربـاره برخـی امـور بـا سیاست‌ها و منافع او همخوانی نداشت، بدان عمل نمی‌کرد. نمونـه آن همـین جهـاد بـا کفـار مسیحی گرجستان است. همان‌طور که شیخ بهایی در *جامع عباسی* آورده، عقیده و نظـرش در این باب را به شاه اعلام کرده، اما شاه عباس توجهی بدان ننموده اسـت. شـیخ بهـایی در پاسـخ

---

۱ اسکندربیگ نیز بخشی از این نامه را در *تاریخ عالم‌آرای عباسی* با اندکی تفاوت با متن حیـدربیگ آورده اسـت؛ نـک: ترکمان منشی، همان، ج۳، ص ۱۴۵۱؛ طوسی (ن.ع): شمارهٔ ۳۵۳۲: برگ ۱۲۰؛ ایـواغلی (ن.ع): شـمارهٔ ۳۲۲۳: بـرگ ۳۳.

۲ ترکمان منشی، همان، ج۲، ص ۱۴۷۹.

۳ همان، ج۲، صص۱۴۸۴-۱۴۸۵.

۴ ملک شاه حسین‌بن‌ملک‌غیاث‌الدین‌محمد سیستانی (۱۳۴۴)، *احیاء الملوک*، به تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنگـاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۵.

۵ شیخ بهایی، همان، صص ۳۹۵ و ۳۹۸.

یکی از سئوالات شاه عباس در این زمینه نوشته است: «به عرض می‌رساند که علماء فرموده‌اند که کلیسا در بلاد کفر به‌جای مسجد است بنابراین خراب کردن آن جایز نیست چوب و مصالح آن را تصرف کردن حرام است و ملک کسی نمی‌شود».[1] اما همان طور که ذکر شد شاه عباس بدان عمل نکرده و کلیسای گرجی را تخریب و به جای آن قلعه‌ای بنا کرد.

البته شاه در نامه‌ای که پیشتر ذکر آن رفت (نامه شاه عباس به سلطان احمد خان اول عثمانی) به موافقت علما و فقها درباره جهاد با کفار مسیحی گرجستان اشاره کرده است: «... علمای انام و فقهای اسلام سعی و اجتهاد نمودند که به جهت دریافت سعادت غزا و جهاد مخلص صادق‌الاعتقاد خود (شاه عباس) متوجه شود. لهذا عازم دفع و رفع آن جماعت شد...»[2] شاه عباس در استفتائی که از میرداماد، عالم برجستهٔ این دوره دربارهٔ لزوم جنگ با عثمانی کرد از آن‌جا که پاسخ میرداماد با سیاست‌های او مبنی بر جنگ با عثمانی هماهنگی داشت، نظر او را کاملاً پذیرفت و بدان عمل نمود.

در این استفتاء میرداماد جنگ با عثمانی را جهاد شرعی نامید. متن این استفتاء به شرح ذیل است: «چه می‌فرماید بندگان نواب معلی القاب سید اعاظم المحققین... در این رسالهٔ شرعیه که عسکر رومیه که قلعه دارالسلام بغداد را محاصره کرده‌اند، شرعاً با ایشان مقاتله و محاربه و جنگ و جدال واجب است و هر مؤمن که ایشان را قربة الی‌الله بکشد غازی و جهادکننده در راه خداست و هر مؤمن که در دست ایشان در این محاربه و جنگ کشته شود شهید است. و فرار و گریختن از جنگ ایشان حکمش گریختن از جنگ و جهادی است که در خدمت امام(ع) باشد یا نه؟ جواب استفتاء: بسم الله الرحمن الرحیم آنچه مرقوم شده که از من مأخوذ است مطابق واقع و مقتضای دین مبین و حکم شرع مقدس در مسئله مسئول فها همین است، مجاهده با عسکر روم که محاصره قلعه مدینة السلام بغدادند جهاد شرعی است و در حکم آن است که در معکسر امام واجب الاطاعه واقع بوده باشد و تقاعد از این جهاد به منزله فرار و گریختن از معرکه قتال اهل بغی است. هر مؤمن که در این واقعه خالصاً مخالصاً به زمرهٔ شهدا ملحق و رتبه درجه شهادت را مستحق خواهد بود... محل مهر میرمحمد باقر

---

۱ *رسالة الاسئله السلطانیه*، نسخه خطی به شماره ۷۰۱۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ آقاجری، همان، ص ۲۷۵.

۲ حیدر بن ابوالقاسم ایواغلی (بی‌تا)، *مجمع الانشاء*، نسخه عکسی شماره ۳۲۲۳، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، برگ۳۳.

داماد».[۱]

بنابراین، همان طور که ذکر شد چون پاسخ میرداماد با سیاست شاه عباس همخوانی داشت و همچنین او به جنگ با عثمانی توسط شاه عباس، جنبه جهادی داد، شاه بدان عمل کرد و انگیزه‌اش برای جنگ با عثمانی دو چندان شد. با این اوصاف، قطعاً همین یک حکم کافی بود تا جنگ با اوزبک‌ها در شرق هم جهاد تلقی شود. در نتیجه، هنگامی که آستان مقدس حرم رضوی در مشهد در محاصرهٔ اوزبک‌ها قرار گرفت، میرسیدعلی متولی آستان قدس، هر چند با زبان طعن به امت خان گفت که با انجام مراسم جهاد خود را برای نبرد با اوزبک‌ها و شهادت آماده کند.[۲]

## جهاد و مصادیق آن در دورهٔ شاه سلطان حسین

اگرچه پس از مرگ شاه عباس اول، اختلافات و درگیری‌های میان دولت صفوی و گرجستان همچنان ادامه یافت، اما اندیشهٔ جهاد با کفار به‌ویژه با کفار مسیحی گرجستان، از سوی دیگر شاهان صفوی به فراموشی سپرده شد و اگر هم جنگی میان صفویان و گرجی‌ها صورت می‌گرفت، مسئله جهاد از طرف صفویان مطرح نبود. حتی در دورهٔ شاه سلطان حسین یکی از علمای خراسان به نام شیخ بهاءالدین که از حملات شیرغازی خان اوزبک به خراسان و قتل و غارت مردم توسط آنان به ستوه آمده بود، از ترک جهاد شاهان صفوی و دفع حملات اوزبکان چنین خرده گرفت: «... جهاد امری است واجب و احادیث و آیات متکاثره متظافره در تحریض و تأکید آن وارد شده و پادشاه و امراء همه در این زمان به سبب تن‌پروری و راحت‌طلبی دست از فضیلت این امر برداشته و همیشه مشغول به فسق و فجور و شنایع و قبایح‌اند...».[۳] با وجود این، شیخ مردم را به جهاد فراخواند و چهار پنج هزار نفر هم جمع‌آوری کرد اما از سوی حکومت متهم به شورش شد و کشته شد.[۴]

---

۱ رسول جعفریان (۱۳۸۳)، *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، قم: ادیان، ص ۱۳۲؛ رسول جعفریان (۱۳۸۷)، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: علم، ص ۴۰۸.

۲ ایرج افشار (۱۳۸۰)، *دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی*، ج۳، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۷۸/۲.

۳ میرزا محمد خلیل مرعشی صفوی (۱۳۶۲)، *مجمع‌التواریخ*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: طهوری، صص ۲۴-۲۵.

۴ همان، ص ۲۶.

با این حال، به نظر می‌رسد امر جهاد حتی در دورهٔ شاه سلطان حسین همچنان مهم و مورد توجه بود. کروسینسکی معتقد است کسانی که شاه سلطان حسین را به حکومت برگزیدند، در واقع با انتخاب وی، بالکلیه فریضهٔ جهاد و سیاست و سلامت مملکت‌داری را از گوشه خاطر راندند.[۱] این گفته مشخصاً نشان‌دهندهٔ ارزش و اهمیت مسئلهٔ جهاد در این دوره است که با کنار گذاردن آن، رکن مهمی از ارکان مملکت‌داری را کنار گذاشتند. در این میان، دو نکتهٔ مهم و متفاوت در مورد جهاد در این دوره نسبت به دوره‌های گذشته وجود دارد. اول این که جهاد در دورهٔ شاه سلطان حسن دفاعی بود و نه ابتدایی، یعنی اینکه در این دوره، دیگر خبری از نبرد با چرکس‌ها و حتی عثمانی‌ها و اوزبک‌ها مانند دوره‌های پیشین نیست و موضع حکومت بیشتر دفاعی است، مثلاً نسبت به افغان‌ها و طبیعتاً معنای جهاد هم دفاعی است. دوم، بر خلاف گذشته، حکومت حتی برای طوایف شورشگر داخلی هم از شعار جهاد استفاده می‌کرد. همین نکته نشان می‌دهد که تفکر جهادی هیچ وقت در دورهٔ صفویه از بین نرفت، بلکه بسته به نیازی که به آن بود، مورد استفاده قرار گرفت.

از مهم‌ترین وقایع دورهٔ شاه سلطان حسین، سقوط اصفهان به دست افغان‌هاست. بررسی این واقعه نشان می‌دهد که افغان‌ها حتی بیشتر از صفویان از مفهوم جهاد برای پیشبرد هدف خود استفاده کردند. زمانی که کرمان از سوی محمود افغان در محاصره قرار گرفته بود، علمای اصفهان در حضور پادشاه شورای نظامی تشکیل دادند و جمیع نسخه‌های ادعیه فتح و اذکار مجرب را با خود آوردند. دعای جوشن کبیر و صغیر را نوشته به‌عنوان تعویذ به بازوی شاه بستند و تصمیم گرفتند در جباخانهٔ خانوادگی صفویه را گشوده از لوطیان میدان و طلاب مدرسه چهارباغ مرد میدان نبَرد استخدام کنند و به همراه سلطان عازم جهاد شوند.[۲] اما نکتهٔ مهم این است، هنگامی که لشکر آماده شد تا از میدان نقش جهان و چهارباغ به بیرون دروازه برود، یک نفر از روی کتاب *جامع عباسی* شروع به خواندن «آداب جهاد» کرد،[۳] مسلماً تفکر و ایدئولوژی جهادی برای مبارزه هنوز هم در این دوره، انگیزه‌ای بسیار قوی بود که با وجودِ اوضاع نابسامان صفویان در مقابل افغان‌ها می‌توانست همچنان در میدان نبرد

---

۱ یوداش تادیوش کروسینسکی (۱۳۶۳)، *سفرنامهٔ کروسینسکی*، ترجمهٔ عبدالرزاق دنبلی مفتون، مصحح مریم میراحمدی، تهران: توس، ص ۲۱.

۲ ایرج افشار (۱۳۸۰)، *دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی*، ج۳، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۳۳۳.

۳ همان، ج۳، ص ۳۳۴.

کارایی خود را داشته باشد.

در مقابل صفویان، افغان‌ها از تفکر جهادی برای براندازی سلسلهٔ صفویه نهایت استفاده را بردند، بدون تردید، جهادِ در ابتدای امر، محرکی بسیار قوی در یورش افغان‌ها به ایران بود. این مسئله را می‌توان از گفت‌وگوی میرویس با علما و مجتهدین سنی عربستان درک کرد. میرویس که برای فراهم کردن لشکر جهت حمله به ایران، نیازمند دلیل و انگیزه‌ای بسیار قوی بود، با توصیف بلایایی که ایرانی‌ها بر سر آنها آورده بودند، موفق به دریافت مجوز جهاد علیه صفویان شد.[۱] این نکته را زمانی می‌توان بهتر درک کرد که جنب‌وجوش لشکر افغان را بعد از دیدن فتوا می‌بینیم «چون افاغنه فتاوی را مشاهده کردند، ایشان را غیرت دست داده، دل به جهاد و قتال نهادند و میرویس با افاغنه سوار شده و غفلةً داخل قلعه قندهار شده، داروغه و ضابطان و گرجیان گرگین‌خان را گرفته و به قتل رسانیدند».[۲] این عبارت نشان می‌دهد که میرویس بی‌دلیل راه سفر طولانی عربستان را در پیش نگرفته بود، و احتمالاً افغان‌ها به واسطهٔ مسلمان بودن صفویان بدون گرفتن این فتوا حداقل، انگیزه‌ای قوی برای مقابله با آنها را نداشتند، اما به محض مشاهدهٔ فتوای جهاد بیش از پیش مشتاق مقابلهٔ با صفویان شدند.

استفاده از لفظ جهاد حتی نمونهٔ داخلی هم داشت که می‌توان به سرکوب طایفهٔ افشار در نواحی ری و رودبار اشاره کرد. نصیری در *دستور شهریاران* می‌نویسد: «... چون نیزه‌دار خاوری برابرش تیز تک فلک، سوار و فتنه خوابیده بیدار می‌گردد، مجاهدان دین، کمرکین، استوار کرده بعد از ادای فرض نماز به سوی فریضه جهاد، انداز می‌آورند و در اندک فرصتی آن نیم کشتگان دوشینه را به مقتضای ﴿کلُّ نَفْس بما کسَبَتْ رَهِینَةٌ﴾[۳] به مکافات اعمالشان می‌رسانند و در یک حمله تام، کار ایشان را تمامً می‌سازند تا آنکه به مؤدای صداقتنمای ﴿فَریقاً تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَریقاً﴾[۴] قریب به صد نفر از آن شمل زشت‌سیر طعمه ثعبان آتش‌فشان تیغ غازیان عدو شکار و امام گمنامشان [و] ریش‌سفیدان و سرکردگان، مغلول اغلال اسر و حسر گردیده عورات و اطفال و اهل و عیال آن قوم بدسگال نیز محاط حیازت جلاد جیاد ظفراشتمال می‌شود و ندای بشارت ادای ﴿وَ أَوْرَثَکمْ أَرْضَهُمْ وَ دِیارَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ وَ أَرْضاً لَمْ تَطَؤُها

۱ کروسینسکی، همان، صص ۳۵ - ۳۶.
۲ همان، ص ۴۰.
۳ سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۸.
۴ سورهٔ احزاب، آیهٔ ۲۶.

وکانَ اللَّهُ عَلی کلِّ شَیء قَدیراً﴾[۱] به گوش هوش اهل جهاد صغیرا و کبیرا می‌رسد».[۲]

همچنین در باب سرکوب شورش سلیمان ببه در غرب کشور، فرمانده سپاه در نامه‌ای به شاه سلطان حسین می‌نویسد: «بر ضمیر منیرشاهی پوشیده و مخفی نخواهد بود که چون جنود اینجانب به جهت اعلاء کلمه دین، مشغول جهاد کفار و مشرکین و به مؤدای «الاهم فالاهم» موکول به مراعات ضابطه «الاقدم فالاقدم»اند و نهمت پادشاهانه ایشان به مجرد نصر دین دقایق- اتحاد، به حقایق اعتضاد، قرین گشته یقین که اکتساب اجر جزیل و استصحاب ذکر جمیل فرموده‌اند. و در باب اطفاء و اخماد نیران فتنه و فساد سلیمان ببه به قطرات منیع تیغ، اگرچه در آن مرتبه به مراعات حذر از تخریب بلاد، به مقتضای ﴿وَ یهْلِک الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا یحِبُّ الْفَسادَ﴾[۳] اکتفا به امر واجب الایتمار ﴿ادْعُ إِلی سَبیلِ رَبِّک بِالْحِکمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[۴] نموده قبل الانزجار، تقدیم انذار شد ... لیکن در این ولا به محافظین ثغور و گماشتگان سرحد منصور سفارش شده که تدارک امر آن منفور مدحور و قطع عروق مفاسد و سروش نمایند».[۵] هرچند نمی‌توان در این باره اظهار نظر قطعی کرد که آیا مراسم و آداب جهاد و یا حتی بحثی در باب جهاد پیش از شروع جنگ به سربازان داده می‌شد یا نه؟ اما طرح آن در باب شورش‌های داخلی خود به تنهایی گواه اوضاع پریشان نیروی نظامی شاه سلطان حسین است که فرماندهان از هر حیله و شعاری برای دادن انگیزه به لشکر بی‌انگیزه استفاده می‌کردند.

در نامه‌نگاری‌های این دوره، بین پادشاهان صفوی و سلاطین عثمانی هم استفاده از واژهٔ جهاد و غزا همچنان متداول است. در نامه‌ای که سلطان احمد خان ثالث به شاه سلطان حسین نوشت[۶] و همچنین در نامه‌ای که مؤمن‌خان اعتمادالدوله صدراعظم صفوی به حسین پاشا صدراعظم عثمانی نوشته، صراحتاً نبرد با کفار فرنگی، جهاد و غزا خوانده شده است.[۷]

---

۱ سورهٔ احزاب، آیهٔ ۲۷.

۲ محمد ابراهیم‌بن‌زین‌العابدین نصیری (۱۳۷۳)، *دستور شهریاران*، مصحح محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۱۹۷.

۳ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۰۵.

۴ سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۵.

۵ نصیری، همان، صص ۲۱۶ - ۲۱۷.

۶ عبدالحسین نوایی (۱۳۵۰)، *شاه طهماسب صفوی*، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشتهای تفضیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۵۸.

۷ همان، صص۸۳-۸۴.

## نتیجه‌گیری

مفهوم جهاد در دورهٔ صفویه یکی از چالش‌برانگیزترین مفاهیمی است که تاکنون معنای دقیق آن معلوم نشده است. آنچه مسلم است اینکه وجود این مفهومِ مبهم در تعریف و تعیین حدود معانی آن، در دورهٔ صفوی نه ناشی از تعریف لغوی و شرعی واژه، بلکه به خاطر کاربرد عملی آن در این دوره است. پیش از هر چیز باید در تعریف مفهوم جهاد به انواع آن، و مفاهیمِ دیگر مانند دفاع هم توجه کرد. جهاد به دو نوع ابتدایی و دفاعی شناخته می‌شود. آنچه در دورهٔ صفویان و در آثار آن دوره بیشتر مورد توجه بوده جهاد ابتدایی است که مسلمانان برای دعوت کافران و مشرکان به اسلام، به فرمانبرداری از حاکم اسلامی جهاد می‌کنند. هر چند که غالب فقهای این دوره، حکم وجوب جهاد در زمان غیبت را مشروع نمی‌دانند، اما برخی از آنها فتوای جهاد را صادر کرده‌اند. در واقع، مفهوم جهاد، زمانی که در دورهٔ صفویان صورت عملی به خود می‌گیرد، معانی متفاوت‌تری پیدا می‌کند، یعنی شرایط متفاوت این معانی متنوع را ایجاد می‌کنند. در دورهٔ صفویان از آغاز تا پایان دورهٔ شاه تهماسب، هرجا در منابع از جهاد نامی برده شده، مراد همان جهاد ابتدایی است، یعنی حملات مکرر به گرجستان با انگیزهٔ جهاد صورت می‌گرفته است و برخلاف آن، حمله به مناطق مسلمان‌نشین شروان در حیطهٔ معنای جهاد قرار نگرفته است. هر چند در مورد حمله به گرجستان هم منابع هیچ‌گونه ادعایی مبنی بر مجاز شمردن این حملات از سوی فقهای شیعی دورهٔ شاه تهماسب ارائه نداده‌اند و حتی جهاد در عصر غیبت را جایز نشمرده‌اند. در نتیجه، جهاد تنها بهانه‌ای شرعی برای توسعه ارضی و کسب غنایم بوده است.

در دورهٔ شاه عباس اول، حمله به گرجستان با نام جهاد ادامه پیدا کرد و حتی وی در نامه به سلطان عثمانی جهاد را تنها انگیزهٔ حمله به گرجستان، البته با فتوای علما عنوان کرد. اما به نظر می‌رسد، هرجا که نظر علما و فقها درباره برخی امور با سیاست‌ها و منافع شاه عباس همخوانی نداشت، بدان عمل نمی‌کرد. از همین دوره، علاوه بر فتاوی جهاد، فتاوی تکفیر و فتاوی ارجحیت قتل اینان (مسلمانان) بر کفار حربی از سوی عثمانی‌ها و صفوی‌ها بر ضد هم زیاد شد. این یعنی اینکه دایرهٔ معنایی جهاد بیشتر شد و دو حکومت اسلامی آن را با نام «جهاد شرعی» بر ضد هم به‌کار بردند. پس از شاه عباس اول و به‌ویژه در دورهٔ شاه سلطان حسین، با وجود اینکه موضع حکومت صفوی، دفاعی بود، امر جهاد همچنان پراهمیت جلوه

می‌کرد. این نکته را می‌توان از برپایی آداب جهاد پیش از نبرد با افغان‌ها دریافت کرد. در این دوره، تفکر جهادی حتی برای گروه‌های شورشگر داخلی هم به‌کار برده شد.

## منابع و مآخذ


- قرآن کریم.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو.
- ابن‌منظور (۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م)، *لسان‌العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اردبیلی، احمدبن‌محمد (محقق اردبیلی) (۱۴۰۹ق)، *مجمع‌الفائده و البرهان فی شرح ارشادالاذهان*، قم: موسسه نشر اسلامی.
- افشار، ایرج (۱۳۸۰)، *دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- الحلی، العلامة الحسین بن یوسف بن علی بن المطهر (۱۳۸۶)، *مُنتهَی المَطلب فی تحقیقِ المذهب*، تحقیق قِسم الفقه فی مجمع‌الحبوث الاسلامیة.
- الطریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق/ ۱۳۶۷ش)، *مجمع‌البحرین*، تهران: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
- امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم، *فتوحات شاهی* (۱۳۸۳)، مصحح محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ایواغلی، حیدربن‌ابوالقاسم (بی‌تا)، *مجمع الانشاء*، نسخه عکسی شماره ۳۲۲۳، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹)، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، مصحح رسول جعفریان، قم: دلیل.
- ترکمان منشی، اسکندر بیگ (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- جنابادی، میرزا بیگ (۱۳۷۸ - ۱۳۷۹)، *روضة‌الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: مجموعه انتشارات ادبی و فرهنگی.
- جبعی عاملی(شهید ثانی)، زین الدین (۱۳۸۴ق)، *شرح الالمعة الدمشقیة*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۸)، *صفویه از ظهور تا زوال ۹۰۵ - ۱۱۳۵ق*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- ـــــ (۱۳۸۳)، *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، قم: ادیان.
- ـــــ (۱۳۸۷)، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: علم.
- ـــــ (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصهٔ دین فرهنگ و سیاست*، تهران: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
- حلبی، ابوالصالح (۱۴۰۳ق)، *الکافی فی‌الفقه*، تحقیق رضا استادی، اصفهان: مکتبة امیرالمؤمنین.
- خنجی‌اصفهانی، فضل‌اللّه‌بن‌روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای امینی «شرح حکمرانی سلاطین آق قویونلو و ظهور صفویان»*، به تصحیح محمداکبر عشیق. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

- خواندمیرالحسینی، غیاث‌الدین‌بن‌همام‌الدین (۱۳۸۳)، *حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابفروشی خیام.
- رحمان ستایش، محمد کاظم و مهریزی، مهدی (۱۳۸۳)، *رسائل فی ولایة الفقیه، اعداد مرکز العلوم الثقافة الاسلامیة*، قم: بوستان کتاب.
- *رسالة الاسئلة السلطانیه* [بی‌تا]، نسخه خطی به شماره ۷۰۱۳، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴)، *احسن‌التواریخ*، مصحح عبدالحسین نوائی، تهران: اساطیر.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق)، *مفاهیم القرآن*، قم: ناشر مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام).
- سلماسی‌زاده، محمد (۱۳۷۵)، *«شیروان در دورهٔ صفوی»، ایران‌شناخت*، ش ۳.
- سیستانی، ملک‌شاه‌حسین‌بن‌ملک‌غیاث‌الدین‌محمد (۱۳۴۴)، *احیاء الملوک*، به تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سیوری، راجر (۱۳۷۹)، *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
- شافعی، محمدبن‌ادریس (۱۴۰۳ق)، *کتاب الام*، بیروت: دارالفکر.
- شبان‌نیا، قاسم (آذر ۱۳۹۰)، «آثار صلح‌آمیز جهاد در روابط بین‌الملل بر اساس آیات قرآن کریم»، *معرفت*، س ۲۰، ش۱۶۸.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین [بی‌تا]، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طبری، محمدبن‌جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان عن تأویل آی‌القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- عاملی (شیخ بهایی) شیخ‌بهاءالدین‌محمد و نظام‌الدین‌ساوه‌ای، ملامحمد (۱۳۶۸)، *جامع عباسی (رساله عملیه شیخ بهاءالدین محمد عاملی، با حواشی هشت فقیه عالی مقام)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قاسمی گنابادی، محمد قاسم (۱۳۸۷)، *شاه اسماعیل نامه*، مصحح جعفر شجاع کیهانی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- قبادالحسینی، خورشاه (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تصحیح محمد رضا نصیری و کوئیچی هانه‌دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فوایدالصفویه*، مصحح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قمی، قاضی‌احمدبن‌شرف‌الدین‌الحسین‌الحسینی (۱۳۸۳)، *خلاصة‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- کرکی، شیخ‌علی‌بن‌عزالدین‌حسین‌ابن‌عبدالعالی (۱۴۱۴ق)، *جامع‌المقاصد*، قم: موسسهٔ آل‌بیت.
- مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل (۱۳۶۲)، *مجمع‌التواریخ*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: طهوری.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ق)، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- نصیری، محمدابراهیم‌بن‌زین‌العابدین (۱۳۷۳)، *دستور شهریاران*، مصحح محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۰)، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ ق. همراه با یادداشتهای تفصیلی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ـــــ (۱۳۵۰)، *شاه طهماسب صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشتهای تفصیلی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- واله اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۷۲)، *خلدبرین*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
- ورعی، سید جواد (۱۳۸۸)، *مبانی فقهی جهاد*، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- یوداش تادیوش، کروسینسکی (۱۳۶۳)، *سفرنامهٔ کروسینسکی*، ترجمهٔ عبدالرزاق دنبلی مفتون، مصحح مریم میراحمدی، تهران: توس.

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# جاودانگی صورت‌های سمبلیک
# در تزیینات مسجد جامع عباسی اصفهان و مسجد سلطان احمد استانبول

علیرضا خواجه احمد عطاری[۱]
عاطفه صادقی[۲]

**چکیده:** به‌رغم تفاوت‌های موجود در فرم ساختمانی و تزیینات معماری در دو مسجد امام (جامع عباسی) در اصفهان و سلطان احمد در استانبول، شاهد نوعی وحدت در بیان حقیقتی ابدی هستیم که آن‌ها را از شرایط و مقتضیات زمان رهایی می‌بخشد و منجر به دوام و بقای این دو بنا می‌گردد. این مسئله گویای سمبلیسم حاکم بر نقوشی است که ورای صورت ظاهر، متضمن شهود حقایق ازلی و جاودانه است. هدف از این تحقیق بررسی عناصر تزیینی‌ای است که در این دو مسجد به کاررفته، به ساختار و فضای آن ها وحدت بخشیده و آنها را جاودانه ساخته است. روش تحقیق توصیفی- تحلیلی بوده و برای بررسی و تحلیل مطالب از روش کتابخانه‌ای و میدانی استفاده شده است. از نتایج تحقیق چنین می‌نماید که عواملی چون توحید، انتزاع گرایی، غایتمندی، رمزگونگی و زیبا بودن مورد توجه هنرمندان مسلمان بوده و به‌رغم تفاوت‌های موجود در این دو بنا که حاصل تفاوت فرهنگ‌ها بوده، روح حاکم از وحدت متعالی پیام اسلام نشئت گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** معماری اسلامی، مسجد امام اصفهان، مسجد سلطان احمد استانبول، تزیینات، جاودانگی صورت‌های سمبلیک

---

۱ استادیار دانشکده صنایع دستی، دانشگاه هنر اصفهان (نویسنده مسئول) a.attari@aui.ac.ir
۲ کارشناس ارشد، دانشکده صنایع دستی، دانشگاه هنر اصفهان atefeh.sadeghi1368@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۴/۳۰

# Immortality of Symbolic Forms in Ornaments of Jaame Abbasi Mosque (Shah Mosque) in Isfahsn and Sultan Ahmed Mosque in Istanbul

Alireza Khajeahmad Attari[1]
Atefeh Sadeghi[2]

**Abstract:** Despite the differences in structural forms and architectural ornaments between Imam (Jaame Abbasi) mosque in Isfahan and Sultan Ahmed Mosque in Istanbul, we can see a type of similarity in expressing an eternal truth that liberate them from the conditions and circumstances of the time and results in the persistence and survival of these two monuments. This indicates a symbolism which dominates the motifs that beyond their appearance, imply eternal and immortality truths intuitively. The aim of this study is to investigate the ornamental elements used in these two mosques, which unify their structure of space and make them immortal. The research method is descriptive- analytical, and desk study as well as field study have been used for analyzing the content. The results of research indicate that the some factors such as monotheism, abstractionism, purposefulness, mysteriousness and beauty have been considered by the Muslim artists; and despite the differences between these two monuments that are mainly due to differences of cultures, the spirits of them have been derived from the transcendental message of Islam.

**Keywords:** Islamic architecture, Imam Mosque of Isfahan, Sultan Ahmed Mosque of Istanbul, ornaments, immortality of symbolic forms

1 Assistant Professor, Faculty of Handicrafts, Isfahan University of Art, Iran (Corresponding Author), a.attari@aui.ac.ir
2 MA, School of Handicrafts, Art University of Isfahan, atefeh.sadeghi1368@gmail.com

**مقدمه**

یکی از مهم‌ترین مساجد دوره صفوی در شهر اصفهان که ازلحاظ عظمت، جنبه معماری و کثرت تزیینات قابل‌توجه است مسجد جامع عباسی کبیر واقع در ضلع جنوبی میدان نقش جهان است. این مسجد در سال ۱۰۲۰هق. به فرمان شاه عباس اول و معماری استاد علی اکبر اصفهانی ساخته شد و در سال ۱۰۲۵ق. سردر و تزیینات کاشی‌کاری آن به اتمام رسید. این مسجد به‌عنوان یکی از سه مسجد درجه اول اصفهان معرفی شده است.[۱] ساخت مسجد سلطان احمد استانبول نیز در سال ۱۶۰۹م./۱۰۱۸ق. آغاز شد و در سال ۱۶۱۷م./۱۰۲۶ هق. پایان گرفت. این بنا از زمان حکومت سلطان احمد به نخستین مسجد حکومت و محبوب عموم مردم تا به امروز تبدیل شد.[۲] هر دو بنای مذکور، مملو از تزییناتی هستند که چشم هر بیننده‌ای را خیره می‌کند. با وجود تضاد فراوان در نوع ساخت و فرم کلی در هردو مسجد، تزیینات آنها گویای مفهوم خاصی هستند. به عبارت دیگر هر دو مسجد با دو نوع رویکرد متفاوت در پیکره و تزیینات، فرسخ‌ها فاصله، حکومت‌های گوناگون و فرهنگ‌های مختلف یک مفهوم واحد را القا می‌کنند و آن مکان را نمود هنر توحیدی با مضمون ثابت ایمان می‌گردانند. لذا هدف اصلی مقاله حاضر آن است که با بررسی ویژگی‌های نقوش این دو مسجد به این مهم دست یابد که چرا با وجود تفاوت در نوع و اجرای نقوش و تزیینات در هر دو مسجد، حس وحدت در این بناها از میان نرفته است؟ کدام عوامل باعث شده است که وحدت در مساجد بدون توجه به مکان و زمان حفظ شود؟ بدین منظور مطالعه‌ای بر روی نقوش تزیینی انجام و پس از آن به بررسی ویژگی و کارکرد تزیینات مساجد جامع عباسی و سلطان احمد پرداخته شده است تا عوامل وحدت‌بخش در این دو بنا نشان داده شود.

در مورد مسجد جامع عباسی، هنرفر (۱۳۵۰) تاریخچه و کتیبه‌های موجود در این مسجد را معرفی نموده است و پژوهشگرانی چون پوپ (۱۳۶۳)، معماریان (۱۳۸۷)، گدار (۱۳۷۷) و پیرنیا (۱۳۸۷) در کتاب‌های خود عناصر، فرم‌ها و دیگر ویژگی‌های بنای مسجد جامع عباسی را مورد مطالعه قرار داده‌اند. در مورد مسجد سلطان احمد، گودوین (۱۳۸۸) در کتاب *تاریخ معماری عثمانی*، ضمن اشاره به ویژگی حکومت عثمانی و نوع ساختمان‌سازی آنها، به

---

۱ لطف‌الله هنرفر (۱۳۵۰)، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، تهران: [بی نا]، ص۴۲۷.

۲ گادفری گودوین (۱۳۸۸)، *تاریخ معماری عثمانی*، ترجمهٔ اردشیر اشراقی، تهران: نشر شادرنگ، ص۴۵۱.

چگونگی شکل‌گیری حکومت سلطان احمد، روند ساخت مسجد و معماری آن نیز پرداخته است. البهنسی (۱۳۸۷) در کتاب *هنر اسلامی*، بسیار گذرا به وجود ویژگی مناره‌های مسجد؛ و پوگلو (۱۳۷۶) در مقالهٔ «مساجد آناتولیا و میراث عثمانی»، به مسجد سلطان احمد و سال احداث آن اشاره کرده است. نصر (۱۳۷۵) در کتاب *معنویت در هنر اسلامی* معتقد است که کاربرد نقش‌های هندسی و اسلیمی سبب می‌شود که اجسام مادی در مرتبه وجودی خود متجلی شوند و ماده شرافت پیدا نماید.

«فرم‌ها و نقش‌های نمادین در مساجد ایران» عنوان مقاله‌ای است که احمدی ملکی (۱۳۷۷) در آن پس از ارائه ویژگی‌هایی از کاربرد رنگ‌های غالب در معماری، نقوش اسلیمی و ختایی را دارای تفکری توحیدی و فضایی معنوی دانسته است. زرشناس (۱۳۷۰) سمبلیسم در هنر دینی و ادبیات را مطرح کرده؛ و لینگز (۱۳۹۱) پس از بیان تعاریفی از رمز، حقیقت رمزی رنگ‌های اصلی، مسجد، کلیسا، تذهیب قرآنی و ... را بررسی نموده است. جلال ستاری (۱۳۷۲) به جایگاه و اصل و منشأ رمز پرداخته است؛ و«روح هنر اسلامی» مقاله‌ای است که بورکهارت (۱۳۷۲) در آن به رموز نقوش هندسی و گیاهی اشاره می‌نماید.

در این تحقیق با تکیه بر مطالعات انجام شده به بررسی تزیینات به‌کار رفته در این دو بنا پرداخته شده است و به عوامل وحدت‌بخش در تزیینات معماری مسجد جامع عباسی و مسجد سلطان احمد اشاره خواهد شد.

## سمبلیسم حاکم بر نقوش تزیینی اسلامی

سمبل[1] در اصل به معنای علامت هویت و شناسایی بوده است. هرگونه عملی که عناصر را گردهم آورده، به یکدیگر پیوند دهد و این عناصر به‌هم پیوسته، با یکدیگر مناسبات متقابل پیدا کنند، سمبل است.[2] اساساً مساجد اسلامی در جنبه سمبلیک مشترک هستند. هر سمبلی حقیقتی ماورایی در این جهان پیدا می‌کند. درواقع معانی جز با سمبل‌ها و تشبیهات به‌وجود نمی‌آیند، همان‌طور که قرآن و دیگر کتاب‌های دینی، برای بیان حقایق معنوی با زبان رمز و اشاره سخن می گویند.[3] در این میان سمبل‌ها در پدید آمدن هنر اسلامی نقش بسزایی داشته‌اند.

1 Symbol

۲ جلال ستاری (۱۳۸۶)، *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: نشر مرکز، ص ۲۰.

۳ رحمان احمدی ملکی (۱۳۷۷)، «فرم‌ها و نقشهای نمادین در مساجد ایران»، *نشریه وقف میراث جاویدان*، ش۲۲، ←

هنر اسلامی هنری واقع‌گراست؛ در این هنر، هر مرتبه از واقعیت، مرتبه‌ای از حقیقت مطلق است و به همین دلیل واقعیت‌گرایی به صورت یک حقیقت واحد در هنر اسلامی پدید می‌آید. پس سمبلیسم در این هنر، مبتنی بر عوالم غیبی و نظام مراتب عالم است و این سمبل را دارای مبنایی وجودی، اصیل و استوار می‌کند.[۱] به بیان دیگر نقوش تزیینی (روی قوس اسپیرال) سلسله‌مراتبی را تبیین می‌کنند که در آن عناصر علاوه بر اینکه تابع نظام عرضی آفرینش (کثرت) هستند، از نظام طولی آفرینش (وحدت) نیز تبعیت می‌کنند و این امر به‌گونه‌ای نمایشگر اصل فنا و بقا است. هنرمندان مسلمان تحت تعالیم دین مبین اسلام بسیاری از مفاهیم معنوی را در قالب نقش‌های تزیینی مبتنی بر اصول زیبایی‌شناسی بصری ارائه نمودند. هنر اسلامی نتیجه تجلی وحدت در ساحت کثرت است. این هنر به شیوه‌های خیره‌کننده، وحدت اصلی الهی، وابستگی همه چیز به خدای یگانه، فناپذیری جهان و کیفیات مثبت وجود عالم هستی یا آفرینش را نشان می‌دهد. درواقع به‌شیوه‌ای بی‌واسطه از روحانیت اسلامی سرچشمه می‌گیرد.[۲]

**تصویر ۱.** مسجد جامع عباسی، دوره صفوی، تاریخ شروع بنا ۱۰۲۰ هق

→
صص ۱۱۰-۱۱۶

۱ شهریار زرشناس (۱۳۷۰)، «مقدمه‌ای بر معنای سمبولیسم در هنر اسلامی»، *نشریه سوره اندیشه*، ش۲۸، صص ۱۰-۱۳.

۲ سیدحسین نصر (۱۳۸۹)، *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمهٔ رحیم قاسمیان، تهران: انتشارات حکمت، ص۱۴.

## مسجد جامع عباسی

مسجد جامع عباسی نمایانگر یک‌هزار سال مسجدسازی در ایران است که به دستور شاه عباس اول در ضلع جنوبی میدان نقش جهان ساخته شد و از مهم‌ترین مساجد دورهٔ صفویه در شهر اصفهان است که از لحاظ معماری و کثرت تزیینات جزو مهم‌ترین بناهای این دوره است. ساخت مسجد در سال ۱۰۲۰ هـ ق. شروع و در سال ۱۰۲۵ هـ ق. ساختمان سردر و تزیینات کاشی‌کاری آن به منظور تکمیل آرایش اطراف میدان به اتمام رسیده است.[۱] اما اتمام مسجد به‌رغم عجله شاه صفوی، ۲۶ سال به طول انجامید. (تصویر ۱)

## بررسی تزیینات معماری مسجد جامع عباسی

### فضای سردر مسجد

این مسجد را از آن جهت زیبا می‌شمارند که نقوش منحنی و مارپیچ بیشترین کاربرد را در تزیینات آن دارند. ویلیام هوگارت خط مارپیچ را «خط زیبایی» و نمود زیبایی می‌دانست؛ پس می‌توان کاربرد وسیع خط مارپیچ و منحنی در آثار مذهبی را دلیل زیبایی آن دانست.[۲] سردر مسجد جامع عباسی سراسر از کاشی هفت‌رنگ و در قسمت‌هایی با کاشی معرق مزین گشته است؛ کاشی‌هایی که با نقوش اغلب گردان و گاهی اوقات هندسی، در قابها و ترنج‌ها هماهنگی متناسبی را ایجاد نموده است. هنرمند حتی کوچک‌ترین فضاها را هم با نقوش گردان اسلیمی و ختایی پوشانده است. (تصویر ۲)

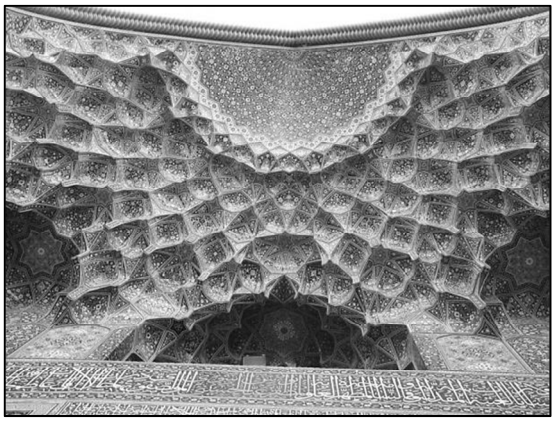
بلندی سردر چشم را به بالا فرا می‌خواند، حرکتی که از پایین به بالا صورت می‌گیرد نشان از کثرت – در مقرنس‌ها – به وحدت – در مرکز شمسهٔ وسط – دارد. گویا مسجد انسان را به عالم بالا فرا می‌خواند و انسان با گذر از سردر پا به فضایی می‌گذارد که تمام عوامل و عناصرش رو به‌سوی وحدت دارند.

در کاشی‌های سردر مسجد، در هر طرف، نقش شش گلدان وجود دارد. سه گلدان با قرار

---

۱ هنرفر، همان، ص۴۲۷.

۲ محمدرضا پورجعفر و اشرف السادات موسوی لر (۱۳۸۱)، «بررسی ویژگی‌های حرکت دورانی مارپیچ (اسلیمی) نمادتقدس، وحدت و زیبایی»، *نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهرا*، ش۴۳، ص۲۰۷.



**تصویر ۲.** سردر ورودی مسجد جامع عباسی

گیری اسلیمی‌ها و گلدان‌های دیگر به نقش دو طاووس سبز رنگ با گلدان (تصویر۳)، دو طـوطی با درخت زندگی (تصویر۴) و نقش گلدان با درخت زندگی (تصویر۵) اختصاص یافته‌اند.

**تصویر ۳.** نقش دو طاووس با گلدان

**تصویر ۴.** نقش دو پرنده با گلدان

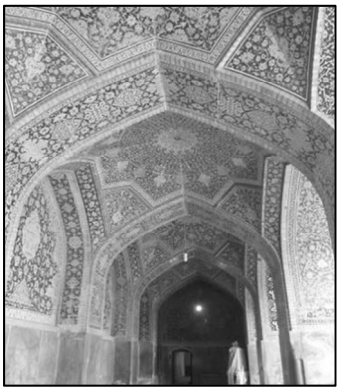
**تصویر ۵.** نقش گلدان با درخت زندگی

رنگ‌های سفید، آبی فیروزه‌ای، لاجورد، قهوه‌ای، سبز، نخودی و مشکی از جمله رنـگ‌هـای کاربردی در فضای سردر هستند. طاقنماهای این قسمت با ختایی‌ها و اسلیمی‌های ساده و گلـدار مزین شده‌اند. هماهنگی و تناسب امور مختلف در کنار یکدیگر باعـث ایجـاد سـرور و لـذت حقیقی می‌شود و در تعریف زیبایی هنری می‌توان گفت که جوهر هنر، زیبایی است.[۱]

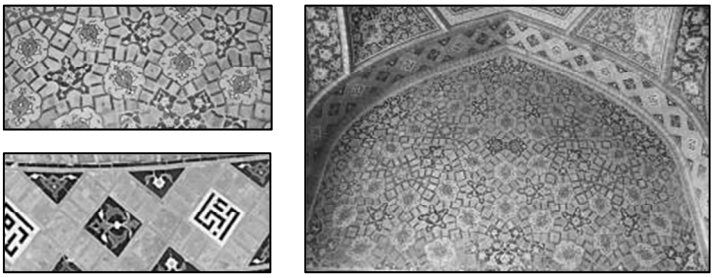
۱ تیتوس بورکهارت و دیگران (۱۳۷۲)، *مبانی هنرهای معنوی*، تهران: انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

**دالان‌های ورودی مسجد**

دالان‌های ورودی از طاق‌چشمه‌هایی تشکیل شده است که سراسر از اسلیمی و ختایی، ترنج‌ها، سراسلیمی‌ها، نقوش هندسی و قاب بندی‌های مختلف پوشانده شده‌اند. (تصویر۶) در این فضا بیشتر زمینه به رنگِ لاجورد است و نقوش با دیگر رنگها به اجرا درآمده‌اند. تغییر اندازه و تغییر رنگ از جمله تکنیک‌های هنرمند برای تمایزدهی فضاها از یکدیگر است. در زیر بعضی از طاقنماها کتیبه‌هایی به خط کوفی و مزین به نام‌های محمد(ص) وعلی(ع) و... مشاهده می‌شود. (تصویر۷) هنر اسلامی تلاش می‌کند شیئ را از شیئیت خود خارج کند و به ساحت جسم بدون وزن نزدیک نماید.



**تصویر ۶.** بخشی از دالان ورودی به صحن مسجد



**تصویر ۷.** بخشی از طاق نمای دالان ورودی مسجد و جزییات آن

دالان‌های پیرامون صحن نیز مملو ازنقوش اسلیمی و ختایی هستند و در قسمتی با کتیبه‌های کوفی علی(ع)، محمد(ص) و الله آراسته شده‌اند. (تصویر ۸). در یکی از طاقنماهای صحن، نقوش به صورت گل‌های بته‌ای ایجاد شده‌اند. (تصویر۹)

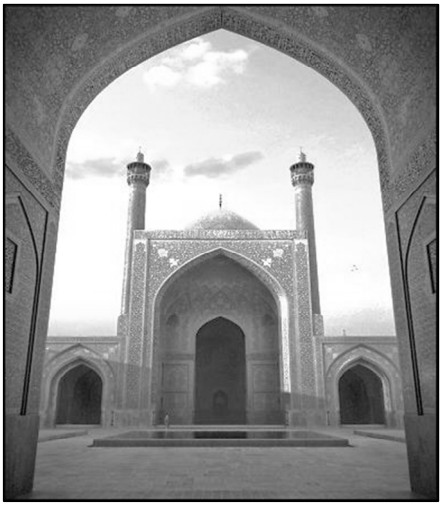
**تصویر ۸.** طاق نمای صحن مسجد، جبهه شرقی

**تصویر ۹.** بخشی از طاق نمای صحن مسجد، جبهه غربی و جزییات نقش کاشی

**صحن و ایوان‌های مسجد**

این بنا به صورت چهار ایوانی ساخته شده و دارای صحن مرکزی با چهار ایوان در چهار جهت اصلی و رواق‌ها، گنبدخانه، شبستان، سردر، غرفه‌هایی در اطرف ایوان‌ها، دو مدرسه با صحن و حجره، تزیینات زیبای کاشی معرق و کتیبه‌های نفیسی است. (تصویر ۱۰) نقشه چهار ایوانی همان چلیپا یا صلیب است که بر روی سفال‌ها، قالی‌ها، نگارگری‌ها و مسجدهای ایرانی

با حیاط مرکزی و چهار ایوان دیده می‌شود.[۱]



**تصویر ۱۰.** نمایی از ایوان جنوبی مسجد

تزیینات داخلی مسجد شاه به‌وسیله آجرهای مربع‌دار تزیین یافته‌اند و رنگ آبی بیشترین فضای این کاشی‌های براق را پوشانده است. با شباهت زیادی که بین تزیینات موجود در این بنا مشاهده می‌شود، با دقت می‌توان به این امر پی برد که هماهنگی متناسبی میان معماری و تزیینات آن حکمفرماست.[۲] این عالم مظهر جمال خداوند سبحان بوده و انسان که عاشق ذات اقدس خدا است، به نوبه خود سعی می‌کند تا حقیقت معنوی را در این عالم متحقق کند، آن را در قالب زیبایی حقیقی در اثر هنری بیافریند و به آن وجود خارجی ببخشد. سراسر این نقوش احساسی از رمزگونگی را در خود دارند. رمز سری‌ترین کیفیات مراتب وجود را آشکار می‌سازد. تصویری است که دو واقعیت یا دو عالم ماده و روح و زمین و آسمان را به یکدیگر پیوند می‌زند.[۳]

---

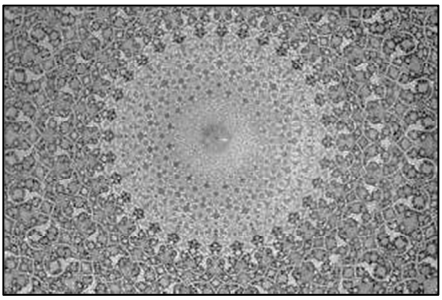
۱ داریوش شایگان (۱۳۸۸)، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص۷۷-۸۱.

۲ آندره گدار (۱۳۷۷)، *هنر ایران*، ترجمهٔ بهروز حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ص۴۶۱.

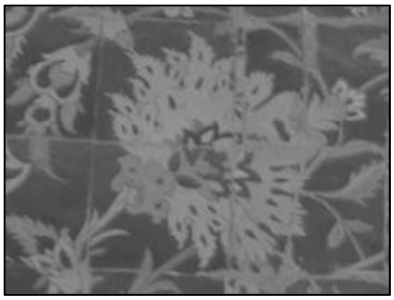
۳ فاطمه اکبری و تقی پورنامداریان (۱۳۹۰)، «رمز و تفاوت آن با نماد و نشانه»، *نشریه رشد آموزش و زبان و ادبیات فارسی*، ش۹۷، صص۵۴-۶۰ .

### گنبدخانه جنوبی

ایوان و گنبدخانه جنوبی به‌عنوان مهم‌ترین فضا دارای بزرگترین وسعت بوده و با انواع نقوش زینت یافته است. در اینجا هنرمند فضایی را خلق نموده است که انسان را از تمام دلمشغولی‌ها رها می‌سازد و به خود فرا می‌خواند. نقوش با آنکه از ترکیب رنگ‌های گوناگون شکل گرفته است، ولی در کل رنگ آبی به‌عنوان نمادی از آرامش و تقدس جلوه بیشتری دارد. در این مسجد سه گنبد در جهات شرق و غرب و جنوب دیده می‌شود، ولی گنبد جنوبی از نظر معماری مهم‌ترین و زیباترین آن‌هاست. مرکز گنبد مسجد جامع عباسی با رنگ زرد، می‌تواند نمادی از نور و ذات اقدس الهی باشد. کاشی‌های دیوارهای ایوان جنوبی به‌صورت گل و بوته ختایی در زمینه لاجورد کار شده‌اند. (تصویر۱۱) در شبستان جنوبی به نسبت دیگر فضاها، گل‌های ختایی بسیار بزرگ و به رنگ لاجورد و زرد مشاهده می‌شوند. (تصویر۱۲)



**تصویر ۱۱.** نمایی از زیر گنبد جنوبی



**تصویر ۱۲.** گل‌های ختایی شبستان ایوان جنوبی

### ایاصوفیه الگویی برای معماری عثمانی

سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳م. و تغییر نام آن به استانبول در زمان محمد دوم رخ داد.[۱] وی با ورود به کلیسای ایاصوفیه دستور داد این کلیسا به «مسجد جامع» (به ترکی «جامی») تبدیل شود.[۲]

۱ آندره میکل و هانری لوران (۱۳۸۱)، *اسلام و تمدن اسلامی*، ترجمهٔ حسن فروغی، ج۱، تهران: انتشارات سمت، چ۱، صص۳۷۱-۳۷۲.

۲ شیلا بلر و جاناتان بلوم (۱۳۸۶)، *هنر و معماری اسلامی(۲)*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چ۲، ص۵۴۸.

در معماری عثمانی پیش از فتح قسطنطنیه بیشترین تأکید بر حجم‌های مکعب با پوششی از گنبدهای نیمکره‌ای بود، اما تردیدی نیست که معماری ایاصوفیه با گنبد حجیم و سر به فلک کشیده و نیم‌گنبدهای چسبیده به گنبد اصلی الهام‌بخش معماران عثمانی شده است. ساختار گنبد مرکزی به‌عنوان یک الگو باقی ماند و چالشی برای استادان معماری عثمانی همچون سنان و شاگردانش شد و باعث تغییر جهت ترتیب قرارگیری فضای ساختمان‌ها به‌سوی تأثیر پررنگ‌تر فضا گردید.[۱] ایاصوفیه الگویی برای خلاقیت خودگزیده برای حفظ یکپارچگی بین نیمرخهای درونی و بیرونی گنبد – نه جدایی آنها مثل معماری ایرانی – گردید.[۲]

## مسجد سلطان احمد

مسجد سلطان احمد طی سال‌های ۱۶۰۹م. تا ۱۶۱۷م. به دستور احمد اول بنا شد، معمار آن محمدآقا است و از یک گنبد مرکزی و نیم‌گنبدهایی پیرامون آن تشکیل گردیده و تنها مسجد در استانبول است که شش مناره دارد. (تصویر۱۳) این بنا در میدانی به نام میدان اسب‌دوانی تقریباً در مرکز شهر استانبول واقع است و دارای چندین ورودی است. یک صحن وسیع، یک نمازخانه گنبدی با امکانات وضوگیری در هر سمت، ردیف طاقگان در چهار جانب صحن به منظور یکدستی و هماهنگی ادغام شده است. این مسجد آخرین مسجد بزرگ این دورهٔ ممتاز [کلاسیک] به شمار می‌رود. این اثر نمود بلند پروازی شاهانه است.[۳]

**تصویر ۱۳.** نمایی از مسجد سلطان احمد در استانبول

۱ اولگ گرابار و دیگران (۱۳۹۱)، *معماری اسلامی*، ترجمهٔ اکرم قیطاسی، تهران: انتشارات سوره مهر، چ۲، صص۴۹۸-۴۹۹.
۲ بلر و بلوم، همان، ص۵۴۹.
۳ گادفری گودوین (۱۳۸۸)، *تاریخ معماری عثمانی*، ترجمهٔ اردشیر اشراقی، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر و مؤسسه تألیف، ترجمهٔ و نشر آثار هنری «متن» و پژوهشکده هنر، ص۴۵۱.

## تزیینات مسجد سلطان احمد

ویژگی کلی تزیینات در این دورهٔ تاریخی، استفاده از سنگ به‌عنوان پرکاربردترین مصالح، نقاشی روی گچ و کاشی‌کاری است که برای مزین ساختن فضای داخلی بنا مورد استفاده قرار گرفته است. فضای بیرونی این مسجد ابعاد ممتازی دارد، اما تزیینات آن بسیار اندک است. در عوض داخل بنا، فضا اسراف‌گونه است.[۱] احتمالاً دیدگاه هنرمندان در چنین مساجدی بر این اصل استوار بوده که باید فضای داخلی به‌عنوان جایگاه عبادت با کاربرد طرح و نقش بیشتر به‌زیبایی آراسته شود.

### سردر ورودی مسجد سلطان احمد

یکی از سردرهای بسیار بلند سنگی این مسجد، دارای دو کتیبه فلزی به رنگ طلایی در زمینه سبز است. (تصویر۱۴) مقرنس‌های سنگی این سردر به‌صورت لانه زنبوری ساخته شده و گاهی گل‌های هشت‌پر به صورت برجسته اجرا شده‌اند. طرح ستاره شش‌پر نیز از جمله طرح‌های به وجود آمده در مقرنس‌ها است.

**تصویر ۱۴.** سردر، مسجد سلطان احمد، استانبول، ترکیه

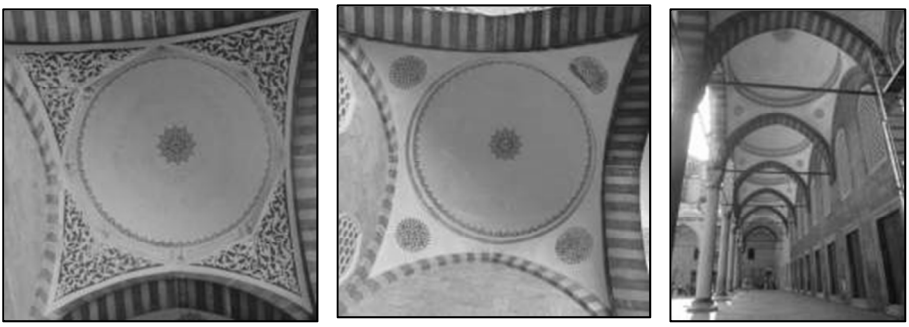
### صحن مسجد سلطان احمد

صحن مسجد مستطیل‌شکل بوده و در اطراف آن، رواق‌هایی است که همه با نیم‌گنبدها و

---

۱ گودوین، همان، ص۴۵۹.

ستون‌هایی به یکدیگر راه می‌یابند. نیم‌گنبدهای رواق‌های صحن، با گچ سفید پوشانده شده‌اند و در قسمت‌هایی از آن، نقوش اسلیمی، سر اسلیمی و نقوش هندسی به رنگ قرمز اخرایی نقاشی شده است. (تصاویر ۱۵ تا ۱۷) سابقه به‌کارگیری گنبدهای کوچک بر روی طاق‌ها در معماری ایران و عثمانی به دوره سلجوقی برمی‌گردد. اما در معماری عثمانی از یک نظام مشخص تبعیت می‌کند که از حرکتی منظم دور تا دور حیاط بر روی رواق‌ها استفاده شده و به گنبد اصلی و نیم‌گنبدها وصل می‌گردد. (تصاویر ۱۵ تا ۱۷)



**تصاویر ۱۵ تا ۱۷.** رواق‌های اطراف صحن، نقوش زیر گنبد رواق‌ها و فضای داخلی یکی از نیم گنبدهای صحن مسجد

دو کتیبه موجود در صحن در بالاترین قسمت ورودی و خروجی صحن قرار دارند. این کتیبه‌ها به رنگ طلایی در زمینه سبز هستند که با فلز اجرا شده‌اند. (تصویر ۱۸) کتیبه‌ها شاخص‌ترین تزییناتی هستند که به دلیل خاصیت پیام‌رسانی مستقیم، از بین دیگر تزیینات، زودتر نظر بیننده عام را به خود جلب می‌کنند. به‌طور معمول خط ثلث بیشترین کاربرد را دارد و آیاتی از کلام الله و یا اسامی پیامبر، خلفای راشدین و برخی از ائمه به‌کار رفته است. بیشتر این خطوط در داخل بنا موجود است. اسلیمی‌ها به رنگ سفید و در زمینه لاجورد و قرمز اخرایی قرار دارند. رنگ زرد متمایل به آجری نیز در قسمت‌هایی از زمینه مشاهده می‌شود. (تصویر ۱۹)

**تصویر ۱۸.** نمایی ازکتیبه موجود در صحن مسجد

**تصویر ۱۹.** نقوش زیرنیم گنبد ورودی به گنبدخانه اصلی مسجد

**فضای اصلی مسجد سلطان احمد**

فضای مسجد سلطان احمد به دلیل استفاده از نیم‌گنبدها بسیار فراخ‌تر از مساجد ایرانی است. استفاده از پنجره‌های متعدد در فضای داخلی مسجد، وجود چراغ‌های بسیاری که با زنجیر به مرکز گنبد آویزان است و فضای بسیار نورانی و زیبا، اشتیاق انسان را به زیبایی و درواقع شوق او به بهشت را نشان می‌دهد که در ذات طبیعت او نهفته است و انسان آن را در ژرفای وجود خویش با خود دارد. زیبایی یادآور آن حق معنوی است که انسان از آن نشئت گرفته و

درواقع، به انسان در بازگشت به آن حق همیشه حاضر، یاری می‌رساند.[۱] گنبدها با نقوش بسیار ظریفی از اسلیمی‌ها و ختایی‌ها مزین شده‌اند. رنگ آبی در این مسجد با نور چراغ‌ها بر معنویت فضا افزوده است. در کنار هر نیم‌گنبد پنجره‌هایی با شیشه‌های رنگی و دربردارنده نقوش هندسی و ختایی فضا را زیباتر ساخته است. (تصویر ۲۰) تأثیر رنگ و نور در معماری اسلامی، انکار ناشدنی است، از اهمیت و گستردگی معنایی زیادی برخوردار بوده و یکی از عوامل و مؤلفه‌های مهم در فضاسازی معنوی و روحانی مسجد است.

**تصویر ۲۰.** فضای زیر گنبد اصلی مسجد سلطان احمد

هنر قدسی، تصویرگری را که می‌تواند در قیاس با ذات الهی قرار بگیرد تحریم کرده است.[۲] بر این اساس هنرمند معمار توانسته به کمک فرم و تزیین پیام اسلام را که همانا دوری از تصویرگری است عملی نماید. زیر گنبد به‌واسطه استفاده از نیم‌گنبدها علاوه بر فراخی، تنوع در فرم و فضا را ایجاد کرده است و شکست‌هایی در فرم کلی به‌وجود آورده که بیننده را دچار سردرگمی می‌کند. اما آنچه به این اثر وحدت می‌بخشد تزیینات آن است که به کمک الگوی تمرکزگرایی هر یک از نیم‌گنبدها و گنبد اصلی در ساختاری منظم

۱ نصر، همان، ص۲۰۴.

۲ بورکهارت و دیگران، همان، ص۲۱۱.

نشان داده شده است.گویی نظمی مطلق در کهکشان‌هایی متفاوت حاکم است کـه همگـی در آن واحد در آسمان خودنمایی می‌کند. (تصویر۲۱)

**تصویر ۲۱.** زیر گنبد اصلی مسجد

گوشواره‌های گنبد اصلی از یک کتیبه زرد و قرمز در دایره‌ای لاجورد تشکیل شده است. زمینه این گوشواره سفید و گل‌های شاه عباسی آبی‌رنگ، غنچه‌های قرمز، گـل‌هـای میخـک آبی، گل‌های چندپرآبی و کاسبرگهای سبز روی قوس‌های اسپیرال سوار شده‌انـد. (تصـویر۲۲) به‌دلیل وفور استفاده از رنگ آبی این مسجد به همین نام معروف شده است.

**تصویر ۲۲.** گوشواره‌های گنبد اصلی

بنابراین خطوط اسلامی علاوه بر داشتن جاذبه بصری به‌دلیل تناسبات دقیق و شکل‌پذیری زیاد، معانی کنایه‌ای و رمزگونه‌ای در خود نهفته دارند. فضای زیر این گنبد سفید است که با ترنج و سرترنج‌هایی با زمینه قرمز اخرایی و اسلیمی‌های سفید و دایره‌هایی با گل‌های ختایی در زمینه قرمز اخرایی و آبی پوشانده شده‌اند. در گوشواره بعضی از گنبدها نام‌های حسین(ع)، علی(ع)، حسن(ع)، الله، ابوبکر، عمر، عثمان و... مشاهده می‌شود. (تصویر۲۳) در اینجا نیز فضاها پر از رمز و رازهای هستند که از طریق نقوش و رنگ و فرم‌ها ایجاد می‌شوند. این نقوش انسان را در فضایی روحانی قرار می‌دهند. در این رمزگونگی احساسی از خلوت، سکوت، حضور، فراموشی و ... در وجود آدمی پدید می‌آید. معنا خود را به‌صورت رمز جلوه می‌دهد. بین صورت رمز با معنای پنهان رابطه‌ای حقیقی و تکوینی وجود دارد. صورت رمز، تجلی معنایی باطنی است.[۱]

**تصویر ۲۳.** نام «حسین(ع)» در گوشواره گنبد

## عوامل وحدت‌بخش در بناهای اسلامی

گرایش به تزیین به‌عنوان یکی از نیازهای فطری انسان که لازمه زندگی اجتماعی اوست، به‌وسیله خداوند در نهاد او قرار داده شده است.[۲] از این‌رو هنرمندان مسلمان تمام همت خود

۱ اکبری و پورنامداریان، همان، صص۵۴-۶۰.

۲ مجتبی انصاری (۱۳۸۱)، «تزیین در معماری و هنر ایران (دوره اسلامی با تأکید برمساجد) »، *نشریه هنر و معماری*، ←

را برآن گمارده‌اند تا بناهای مذهبی، به‌خصوص مساجد را به زیبایی بیارایند تا جلوه‌ای از جمال الهی باشند. درواقع، بنا زمانی زیبا است که یک صفت الهی را متجلی سازد و یک شیء برای به کمال رسیدن خود باید آینه‌ای از صفات خدا باشد.[۱] پس مسجد جایگاهی است برای نمایش صفات خدا. در هنر اسلامی وحدت هرگز از عوامل تشکیل‌دهنده آن پدید نمی‌آید، بلکه ذاتی است که همه شکل‌های فرعی از آن ایجاد می‌شوند. مضمون اصلی اسلام وحدتی است که همواره در همه جا و همه وقت موجود است و تنها باید آن را بازشناخت. پس کوشش آدمیان تنها شناختن و نمایان ساختن وحدت است.[۲] در خصوص توحید نیز توحید صفات و افعال در معماری به توحید در اجزای معماری می‌انجامد. اجزای معماری به دو بخش عمده تزیینات و عناصر معماری قابل تقسیم است. در بخش تزیینات بحث نقوش اسلامی مطرح می‌گردد که مرکزیت نسبت به نقطه خالی در کادربندی‌ها، گره‌ها، کاشی‌کاری‌ها، مقرنس‌ها، اسلیمی‌ها، انتزاعی بودن نقوش، سلسله‌مراتب رنگ از رنگ‌های زمینی به رنگ‌های آسمانی و اسماء الهی در کتیبه‌ها از عواملی هستند که به معماری اسلامی رنگ و بوی توحید می‌دهند.[۳]

در مساجد جامع عباسی و سلطان احمد از فرم‌ها و تزیینات و رنگ‌هایی استفاده شده که گاه قرابت دارند و گاه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و همان‌گونه که اشاره شد این موارد در سه حوزه فرم و تزیین دیده می‌شوند. جدول زیر نقاط اشتراک و افتراق در این دو حوزه را نشان می‌دهد.

---

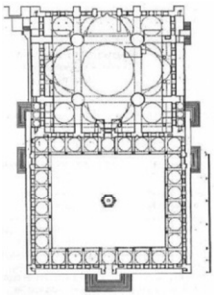
→
ش۱، صص۵۹-۷۴.

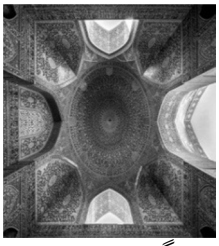
۱ بورکهارت و دیگران، همان، ص ۷۵.

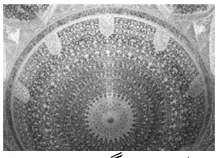
۲ مژگان خاکپور و محمد خزایی (۱۳۸۹)، «وحدت و کثرت در هنر اسلامی با نگاهی به آثار بورکهارت»، *کتاب ماه هنر*، ش۱۴۵، صص۱۶-۲۷.

۳ شریف شهیدی و محمدرضا بمانیان (۱۳۸۸)، «نقش خدا محوری درشکل دهی به ساختار، اجزا وعملکردهای معماری اسلامی ایران»، *کتاب ماه هنر*، ش۱۲۷، ص۴۶.

**جدول ۱.** نقاط اشتراک و افتراق دو مسجد جامع عباسی و سلطان احمد در سه حوزه فرم و تزیین

| نام مساجد، عناصر و جزییات | | مسجد جامع عباسی | مسجد سلطان احمد | توضیحات |
|---|---|---|---|---|
| فرم | نقشه | پلان چهار ایوانی مخصوص معماری ایرانی و دو مدرسه در ضلع‌های شرقی و غربی که بر وسعت بنا افزوده است. وجود انحراف در ورودی بنا که منجر به هم‌راستا شدن بنا با قبله شده و همین امر یکدستی بنا را خدشه‌دار کرده است. |  نقشه عربی حیاط‌دار به همراه ایوان دورتادورکه پلان را به دو بخش حیاط و زیر گنبد تقسیم کرده است. نقشه متأثر از مسجد ایاصوفیه و متأثر از پلان بازیلیکای کلیساهای بیزانس. | |
| | گنبد و مناره | استفاده از گنبد نار با قوس ایرانی، با پوشش کاشی کاری و دو مناره استوانه‌ای با یک مؤذنه و فرم گنبدگونه در نوک مناره‌ها، تقسیم فضا با گنبد، سردر، مناره‌ها و مؤذنه و گنبد کوچک بدون تزیین | استفاده از گنبد و نیم گنبد متصل به گنبد که منجر به وسعت فضای زیر گنبد شده است، فرم گنبد به‌صورت نیم‌دایره شبیه کلاه گرد و مناره‌های نوک‌تیز با سه مؤذنه در سه بخش مناره‌ها | استفاده از گنبد و مناره با قوس‌های منحنی در هر دو مسجد که یادآور بناهای مذهبی است. گنبد و مناره سمبل مکان‌های دینی در هنر اسلامی است. به کارگیری قوس چه در گنبد و چه در رواق‌ها به نحوی با تکرار همراه است و به‌گونه‌ای ذکر را یادآور می‌شود. |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | **فضای داخلی زیر گنبد** |  زیر گنبد به صورت چهارگوش بالا آمده به شکلی قرینه‌وار فرم چلیپا و ستاره هشت‌پر را القا می‌کند و در منطقه اتصال گنبد به دیوارها با استفاده از گوشواره ابتدا به هشت و سپس شانزده ضلعی تبدیل شده است و گنبد روی شانزده ضلعی نشسته است. طرحی از آتشکده‌های ایرانی که در بیشتر گنبدهای ایرانی رایج است. | گنبد و نیم‌گنبد علاوه بر ارائه راهکاری برای فراخی بیشتر زیر گنبد، تنوع فرم و گونه‌ای تودرتویی و لایه لایه بودن فضا را القا می‌کند. در اینجا نیز با استواری بنا بر روی چهار پایه عظیم مواجه هستیم. وجود پنجره‌های متعدد در نیم‌گنبدها و خود گنبد به سبکی و روشنایی سقفها کمک کرده است و همچون چشمه‌های نور که بارقه وحی را به مؤمن می‌رساند، نمایان شده است. | به‌رغم تفاوت در تقسیم فضاها در این دو بنا آنچه که صورت‌های این دو زیر گنبد را جاودانه می‌سازد حس وحدتی است که به‌دلیل تمرکزگرایی و انتقال پیام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت هم در حوزه فرم و هم در حوزه تزیین دیده می‌شود. نظام هندسی در هر دو بنا دیده می‌شود و این نظام بر استواری و القای مفاهیم دینی حاکی از وحدت صحه می‌گذارد. |
| **تزیین** | **سردر ورودی** | سردر با ارتفاع زیاد و قوس همراه با دو مناره بلند سازه‌ای عظیم نشان داده شده است. به‌کارگیری مقرنس زیر سردر از نمونه‌های مقرنس آویزان و دارای زیبایی فوق‌العاده است. کاشی‌کاری | در معماری عثمانی تزیینات بیرونی دیده نمی‌شود. سردر از سنگ ساخته شده و دارای مقرنس است و از نظر وسعت به سردرهای ایرانی نمی‌رسد. فضایی باریک و | به‌کارگیری مقرنس، پیچ، کاشی‌کاری و همچنین نقوش اسلیمی و ختایی با رنگهای متنوع در آثار ایرانی از یک‌سو و استفاده از سنگ و تزیین مقرنس در سردر عثمانی نشان از توجه بیشتر در هنر ایرانی نسبت به هنر عثمانی دارد. به‌کارگیری تزیینات در آثار موجب سبکی توده سنگ یا آجر می‌شود و مؤمن سنگینی مصالح و بنا را بر روی خود |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | به رنگهای لاجورد، فیروزه‌ای، سفید، سیاه، زرد، سبز در تمام سطوح بنا از جمله سردر استفاده شده است. همچنین استفاده از خوشنویسی بر زمینه لاجورد که سردر را دور زده از ویژگی‌های هنر ایرانی است. | بلند. وجود دو قطعه خوشنویسی به رنگ طلایی بر زمینه سبز سردر را زیباتر ساخته است. | احساس نمی‌کند. تزیین، شیء را شیئیت خود خارج می‌کند و جنس مواد دیده نمی‌شود. |
| | **زیر گنبد** |  تزیینات زیر گنبد به‌وسیله کاشی انجام شده و تمام سطوح زیر گنبد با کاشی به رنگهای مختلف کار شده است. رنگ غالب در کاشی‌کاری‌ها آبی لاجورد است و در کنار آن رنگ زرد، فیروزه‌ای و سفید به‌کار رفته است. نقطه مرکزی به رنگ فیروزه‌ای که در وسط یک شمسه از اسلیمی به رنگ زرد قرار گرفته و سپس رنگ‌های مختلف در زمینه لاجورد بر اساس طرح واگیره کاشی‌کاری شده است. پس از آن یک حلقه تزیین زرد و به‌دنبال آن یک ردیف خوشنویسی به خط ثلث گنبد را از پایین جدا می‌کند و در ادامه لچکی‌ها گنبد را به پایه‌ها وصل می‌کنند. این تزیینات وفور رنگ و نقش را نشان می‌دهند. | گنبد و نیم‌گنبد سطوحی مقعر اما جدا را رقم زده است به‌نحوی که چهار طرف گنبد اصلی را نیم‌گنبدها و سپس باز نیم‌گنبدهای دیگر فرا گرفته است. بدین ترتیب سطوحی به رنگ سفید با نقوشی شعاعی (در گنبد) و ترنج‌گونه (در چهار نیم‌گنبد اطراف گنبد اصلی) و ترنج‌های مستقل در سقف نیم‌گنبدها در یک نظام مشخص کار شده‌اند. رنگ لاجورد، قرمز، قهوه‌ای، سفید در نقاشی‌ها دیده می‌شود. در مرکز گنبد اصلی خوشنویسی در زمینه لاجورد و در مراکز نیم‌گنبدها نقوش اسلیمی کار شده است. | آنچه که به‌عنوان صور سمبلیک در هر دو بنا دیده می‌شود تبعیت نقوش از نظام تمرکزگرایی است که اصل وحدت را به بیننده القا می‌کند. نقوش اسلیمی و ختایی در گردش قوس اسپیرال و بر اساس منطق تکرار به‌وسیله واگیره نقش شده و بیننده را به اعجاب وامی‌دارد. البته آنچه این نقوش را جاودانه می‌سازد خود نقش یا رنگ نیست، بلکه پیروی از یک تفکر وحدت‌گرا و منظم است که متصل به نیروی لایزال الهی است. |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | **دیوارها** | کاربرد کاشی در مساجد مختلف از جمله مسجد جامع عباسی به‌وفور دیده می‌شود به‌نحوی که کل مسجد با نقش و نگار اسلیمی و ختایی پر شده است. | استفاده از کاشی‌های آبی این مسجد را به همین نام (مسجد آبی) مشهور کرده است. | استفاده از نقوش اسلیمی و ختایی و کاربرد رنگ لاجورد در هر دو بنا آنها را در زمره بهترین و مشهورترین بناهای اسلامی قرار داده است. نظم هندسی در جای جای هر دو بنا موج می‌زند و باعث رونق کاشی‌کاری شده است. |

## نتیجه‌گیری

مسجد جامع عباسی اصفهان یکی از مهم‌ترین بناهای دوره صفویه و مسجد سلطان احمد نمایانگر یکی از شاهکارهای هنر عثمانی است. در هر دو بنای مذکور تلاش هنرمند بر آن بوده که بنا را به زیبایی بیاراید و به فضا قداست ببخشد. هدف خلق مسجد با حس و حال روحانی و القای آرامش در وجود نمازگزار است. ولی تزیینات هر بنا به‌گونه‌ای متفاوت این هدف را نمودار ساخته‌اند. ساختار اصلی و فرم‌های متفاوت در هر دو مسجد اصل وحدت را از میان نبرده‌اند. هنرمند مسجد جامع جامع عباسی تزیین را در کل فضا نشانهٔ زیبایی و آرامش می‌داند و ازاین‌رو از نقوش در تمام قسمت‌های بنا بهره می‌جوید؛ صحن، طاقنماها، ایوان‌ها، لچکی‌ها و... سراسر از تزیین پوشانده شده‌اند. ولی در مسجد سلطان احمد کل فضا از سنگ بوده، تزیینات صحن مسجد به نسبت مسجد جامع عباسی بسیار اندک است. بیشترین نقوش اسلیمی و ختایی در زیر گنبد و در فضای اصلی مسجد سلطان احمدخودنمایی می‌کنند. رنگ لاجورد و آبی در هر دو مسجد به‌وسعت قابل توجهی مشاهده می‌شود. قرمز اخرایی و زرد دو رنگی هستند که با توجه به دیدگاه هنرمندان در هر یک از این دو بنای مذهبی به‌کار رفته است. قرمز اخرایی در مسجد سلطان احمد و زرد به‌عنوان رنگ‌های پرکاربرد در مسجد جامع عباسی اجرا شده‌اند. ممکن است هر دو رنگ نمادی از نور و تقدس باشند، ولی بسته به نوع فرهنگ آن سرزمین به‌کار رفته باشند. جالب آنکه از رنگ زرد در مسجد جامع سلطان

احمد استفاده نشده است و به همان نسبت قرمز اخرایی نیز بجز در مناطق بسیار محدودی، در مسجد جامع عباسی جایی ندارد. کاربرد اسلیمی و ختایی و کتیبه‌ها از اشتراکات دو مسجد است که در تقسیم‌بندی‌ها، ترکیب‌بندی و رنگ‌های متفاوت اجرا شده‌اند، ولی این تفاوت باعث ایجاد حسی متفاوت در بیننده نشده است و هردو مسجد آرامش را در وجود انسان القا می‌کنند. این موضوع درواقع به‌خاطر رمز و راز نقوشی است که در بناهای اسلامی به کل بنا وحدت می‌بخشد و به‌رغم تفاوت بین دو بنا، نمایشی از همگونی و تسلط نقش و تزیین بر فرم وجود دارد به‌گونه‌ای که فرم در پس تزیین و در راستای مفاهیم و ارزش‌های اسلامی پیام‌آور وحدت و یکپارچگی است.

## تشکر و قدردانی

در اینجا لازم است از جناب آقای مهندس علی اکبرپور پیرعلی که در عکاسی دقیق از بناها کمال همکاری را با ما داشتند، سپاسگزاری نماییم.

## منابع و مآخذ

- احمدی ملکی، رحمان (۱۳۷۷)، «فرم‌ها و نقشهای نمادین در مساجد ایران»، *نشریه وقف میراث جاویدان*، ش۲۲.
- اکبری، فاطمه و پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، «رمز و تفاوت آن با نماد و نشانه»، *نشریه رشد آموزش و زبان و ادبیات فارسی*، ش ۹۷.
- البهنسی، عفیف (۱۳۸۷)، *هنر اسلامی*، ترجمهٔ محمود پورآقاسی، تهران: انتشارات سوره مهر.
- بلر، شیلا و بلوم، جاناتان (۱۳۸۶)، *هنر و معماری اسلامی(۲)*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- بورکهارت، تیتوس و دیگران (۱۳۷۲)، *مبانی هنرهای معنوی (مجموعه مقالات)*، تهران: انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- پورجعفر، محمدرضا و موسوی لر، اشرف‌السادات (۱۳۸۱)، «بررسی ویژگی‌های حرکت دورانی مارپیچ (اسلیمی) نماد تقدس، وحدت و زیبایی»، *نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهرا*، ش۴۳.
- پوگلو، گلرونسی (۱۳۷۶)، «مساجد آناتولیا و میراث عثمانی»، ترجمهٔ حمیدرضا کسیخان، *نشریه هنر و معماری*، ش۳۳.
- پیرنیا، محمد کریم (۱۳۸۷)، *سبک شناسی معماری ایرانی*، تهران: نشر سروش دانش.

- ستاری، جلال (۱۳۸۶)، *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: نشر مرکز.
- خاکپور، مژگان و خزایی، محمد (۱۳۸۹)، «وحدت و کثرت در هنر اسلامی با نگاهی به آثار بورکهارت»، *کتاب ماه هنر*، ش۱۴۵.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۰)، «مقدمه‌ای بر معنای سمبلیسم در هنر اسلامی»، *نشریه سوره اندیشه*، ش۲۸.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شهیدی، شریف و بمانیان، محمدرضا (۱۳۸۸)، «نقش خدا محوری درشکل دهی به ساختار، اجزا وعملکردهای معماری اسلامی ایران»، *کتاب ماه هنر*، ش۱۲۷.
- گدار، آندره (۱۳۷۷)، *هنر ایران*، ترجمهٔ بهروز حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- گرابار، اولگ و دیگران (۱۳۹۱)، *معماری اسلامی*، ترجمهٔ اکرم قیطاسی، تهران: انتشارات سوره مهر.
- گودوین، گادفری (۱۳۸۸)، *تاریخ معماری عثمانی*، ترجمهٔ اردشیر اشراقی، تهران: نشر شادرنگ.
- لینگز، مارتین (۱۳۹۱)، *رمز و مثال اعلی (تحقیقی در معنای وجود)*، ترجمهٔ فاطمه صانعی، تهران: انتشارات حکمت.
- معماریان، غلامحسین (۱۳۸۷)، *معماری ایرانی*، تهران: انتشارات سروش دانش.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۹)، *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمهٔ رحیم قاسمیان، تهران: انتشارات حکمت.
- هزاوه‌ای، هادی (۱۳۶۳)، «اسلیمی زبان از یاد رفته»، *نشریه هنرهای تجسمی*، ش۶.
- هنرفر، لطف الله (۱۳۵۰)، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، تهران: [بی نا].

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# تحلیل گفتمانی میراث حدیثی شیعه؛ مبانی و نتایج

## مطالعهٔ موردی: *بصائر الدرجات* صفار قمی

زهیر صیامیان گرجی[۱]
سعید موسوی سیانی[۲]
محمدباقر دالوندی[۳]

**چکیده:** بازتابندگی خوانش‌ها از سنت، زمینه‌ساز کشمکش گفتمان‌های شیعی پیرامون بازنمایی صحیح از سنت و انگیزه‌ای برای بازاندیشی میراث شیعی شده است. از متقدم‌ترین آثار شیعی باقی‌مانده که در آغاز عصر غیبت امام دوازدهم بر اساس احادیث امامان شیعی تدوین شده است، *بصائر الدرجات* صفار قمی است که دشواره‌های جامعه شیعی و مسائل و پاسخ نخبگان تشیع را در آستانه این تحول اساسی در تاریخ تشیع امامی، استفاده از آن در بعد از این تحول تا به امروز درباره جایگاه امام شیعی و همچنین تعریف مفاهیم مرتبط با آن در میان جریان‌های مختلف فکری تشیع به‌خصوص در دوران اخیر نشان می‌دهد. تحلیل گفتمان *بصائر الدرجات* صفار قمی در این مقاله نیز به‌واسطه چنین شرایط و انگیزه‌هایی تعین یافته است، زیرا فقدان وضوح مبانی روش‌شناسی در مباحثه دربارهٔ این مسئله یکی از مبادی جدلی شدن خوانش‌ها از میراث شیعی و کژتابی اعتبار یافته‌ها از معنا و تفسیر آنها است. رهیافت این مقاله در تحلیل گفتمان *بصائر الدرجات* برساختگرایی اجتماعی به مثابهٔ نظام مفروضات هستی‌شناسانه، معرفتی و نظریهٔ گفتمان لاکلو و موف همچون روش تحلیل است. از کاربست این چارچوب نظری چنین استنباط می‌شود که «علم امام» در فضای گفتمانی حاکم بر این متن، مبدل به گره‌گاه گفتمانی در نظم گفتمانی تشیع شد. پراکنش محتوایی و عددی روایات در *بصائر الدرجات* مؤید این امر است. در این میان مفوضه و مقصره مهم‌ترین گفتمان‌های شیعی بودند که حول گره‌گاه علم امام مفصل‌بندی شدند. از حضور پررنگ عناصر گفتمانی مفوضه، همچون تفویض امور جهان به ائمه و توانایی‌ها و دانش خارق‌العادهٔ امامان، چنین برمی‌آید که *بصائر الدرجات* در هم‌انطباقی با شاخصه‌های گفتمانی مفوضه مفصل‌بندی شده است.

**واژه‌های کلیدی:** حدیث شیعه، *بصائر الدرجات*، نظریهٔ گفتمان، علم امام، مفوضه، مقصره

---

۱ استادیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی( نویسنده مسئول) z_siamian@sbu.ac.ir
۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه شیراز saeidmoosavi_1369@yahoo.com
۳ کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مفید قم saeeddalvandi88@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۹/۲۵

# Discourse Analysis of the Shiite Hadith Heritage with Respect to its Fundamentals and Consequences: a Case Study on Saffar Qummi's Baṣaʾir al-Darajāt

Zoheir Siamiyan Gorji[1]
Saeid Mosavi Siani[2]
Mohammad Bagher Dalvandi[3]

**Abstract:** The diversity of the readings of the tradition has cuased conflicts among Shiite discourses over the proper representation of the tradition and has been a motive for re-thinking the Shiite heritage. Baṣaʾir al-Darajāt is one of the earliest Shiite works which has remained since the beginning of the absence of the twelveth Imam until now and compiled from the Imam's Hadithes. This work shows the problematic of the Shiite community and the Shiite elites' answers to it at this epoch-making change in the history of the Imami Shiia. Discourse analysis of Saffar Qummi's Baṣaʾir al-Darajāt in this paper has been also determined by this kind of conditions and motives. For the lack of clarity in the mothodilogical foundations in discussing this problem is one of the cuases of the polemic nature of the readings of the Shiite heritage and the discredit of findings about their meaning and interpretation. The approach of this paper is social constructivism and its method is the discourse theory of Laclau and Mouffe. Applying this theoretical framework, we can find that "Imam's knowledge" in the discoursive background governing the text becomes the discourse crossroad of the discoursive order of the Shiia. It is clear from the diversity of narratives in their content and number in Baṣaʾir al-Darajāt. The Moffavazeh and the Moqasereh, among others, were the most important Shi'ite discourses that were articulated around the Imam's knowledge. Due to the presence of full-fledged discourse elements, such as the transfer of world affairs to the Imams, and the immense abilities and knowledge of the Imams, it is argued that the Baṣaʾir al-darajāt has been adapted to the discipline's discursive features.

**Keywords:** Shiite hadith, Baṣaʾir al-darajāt, discourse theory, Imam's knowledge, Moffavazeh , Moqasereh

---

1 Assistant Professor, History Department, Shahid Beheshti University (Corresponding Author), z_siamian@sbu.ac.ir
2 Ph.D Student of The Islamic History, Shiraz University, saeidmoosavi_1369@yahoo.com
3 Master of Science in Quran and Hadith, University of Mofid Qom, saeeddalvandi88@gmail.com

## مقدمه

نقش غیرقابل‌انکار سنت‌های دینی در تعیین کنش‌های فردی و اجتماعی جوامع انسانی، یا به تعبیر دیگر پیامدهای سیاسی و اجتماعی باورداشت‌های بنیادینِ سنت، نیروهای محافظه‌کار و تحول‌خواه درگیر در عرصهٔ اجتماع را به سمت بازاندیشی میراث دینی خود سوق می‌دهد. انگیزهٔ نیروهای بنیادگرا، سنت‌گرا و تحول‌خواه از این بازخوانی میراث، ارائهٔ توصیف و روایتی است که از توان اقناع و مشروعیت‌بخشی بسنده‌ای در کشمکش‌های گفتمانی پیش رو برخوردار باشد. این شرایط، به‌ویژه از حیث تأثیر کلانی که در تعیین سرنوشت جوامع مسلمان درگیر در کشاکش سنت و مدرنیته دارد، هر پژوهشگری را به سمت فهم منطق حاکم بر این کشمکش‌های گفتمانی و بازشناسی سهم هر گفتمان در بازنمایی صحیح از چهرهٔ سنت وامی‌دارد.

در این میان قدمت *بصائر الدرجات* صفار قمی نسبت به بسیاری از کتب کلامی مشابه و همچنین تدوین شدن آن در سرآغاز یکی از بحرانی‌ترین برهه‌های تاریخ تشیع در دوره غیبت صغرای امام دوازدهم شیعیان، بازاندیشی و بازخوانی آن را اهمیتی دوچندان می‌بخشد.[۱] نگارندگان نیز به‌تبع این اهمیت به بازخوانی *بصائر الدرجات* برانگیخته شدند. به بیانی دقیق «تحلیل گفتمان حدیثی شیعه» مسئله‌ای است که مقاله تلاش می‌کند از طریق بازشناسی فضای گفتمانی *بصائر الدرجات* پاسخی برای آن بیابد. اما به نظر می‌رسد در ارائه هرگونه پاسخی در بازشناسی این مسئله، ارائه الگویی روش‌شناختی ضروری باشد. به‌خصوص که ارائه هرگونه تفسیری از سنت راستین شیعی منوط به خوانشی از متون تراث شیعه است که کاملاً متکی به حفظ و یادآوری و انتقال احادیث امام شیعی هستند. با این حال جدلی شدن مباحثات جریان‌های فکری شیعی دربارهٔ تعریف جایگاه و مفاهیم حوزه امامت نتیجه عدم وضوح مبانی روش‌شناختی خوانش‌های رقیب از تراث و میراث شیعی و جستجوی معنا و تفسیر آنان است. بدین ترتیب ایضاح مؤلفه‌های «تحلیل گفتمان حدیثی شیعه» شرط ضروری فهم آن

---

۱ این مسئله را می‌توان در کشاکش روشنفکران دینی در ایران کنونی دید به‌خصوص که هر خوانشی از سنت شیعی، دلالت‌ها و تضامن‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در مشروعیت ارزش‌ها و نهادهای موجود در جامعه شیعیان نیز به همراه دارد. در این مورد خاص و متقارن با مسئله مقاله حاضر، بازتاب‌های جدلی فراوان دوسویه موافقان و مخالفان نسبت به دیدگاه‌های مطرح شده درباره «علم امام» در آثار مدرسی طباطبایی با ایده تطور مفهوم امامت در میان شیعیان و در آثار محسن کدیور با ایده امامان شیعه به مثابه علمای ابرار را می‌توان مطرح کرد.

به‌مثابهٔ مسئلهٔ مقاله است با این پرسش که مؤلفه‌های مفهومی و مصداقی کاربست روش تحلیل گفتمان در بازشناسی گفتمان حدیثی شیعه در *بصائر الدرجات* چگونه است؟ ازاین‌روی ضروری است نخست به ایضاح این مؤلفه‌ها بپردازیم.

گفتمان روش‌های بودن در جهان یا صورت‌های زندگی است که واژه‌ها، کنش‌ها، ارزش‌ها، باورها، ایستارها و هویت‌های اجتماعی را در هم ادغام می‌کند.[۱] به تعبیر یورگنسن گفتمان شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن دربارهٔ جهان و فهم آن یا یکی از وجوه آن است. بر اساس این تعبیر از گفتمان، زبان در چارچوب قالب‌هایی ساختاربندی شده و انسان‌ها به هنگام مشارکت در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی در گفتار خود از این قالب‌ها تبعیت می‌کنند. با تکیه به این تعریف، تحلیل گفتمان تحلیل همان قالب‌های مورداستفاده در گفتار و کردار آدمیان است.[۲] کارویژه چنین تحلیل گفتمانی شالوده‌شکنی ساختارهایی است که تاکنون بدیهی می‌انگاشتیم.[۳] تحلیل گفتمان با پرده‌برداری از فرآیندهایی که موجبات تثبیت معنای نشانه‌ها می‌شود و همچنین با بازشناسی زمینه‌هایی که برخی از این مواردِ تثبیت معنا را به چنان امر معمولی تبدیل می‌کند که آنها را پدیده‌ای طبیعی به شمار می‌آوریم، این هدف خود را محقق می‌سازد.[۴]

---

1 Claire Kramsch (1998), *Language and Culture*, New York: Oxford University Press, 1st ed., p. 61.

۲ ماریا یورگنسن و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۲)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهران: نشر نی، چ۳، صص۱۷-۱۸.

۳ اصطلاح «واساخت» (deconstruction) را ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴م.) به منظور به چالش کشیدن دوقطبی‌ها و دوگانه‌های متافیزیکی که در فرهنگ ما پدید آمده و تثبیت شده است، مطرح نمود (نک: بابک احمدی (۱۳۸۸)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز، چ۱۱، ۳۸۴؛ محمد ضیمران (۱۳۸۵)، *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، تهران: هرمس، چ۲، صص۱۹۰-۱۹۴). درواقع واساخت یا شالوده‌شکنی تمامی آن چیزهایی را که طبیعی و آشکار انگاشته می‌شوند، رها نموده است تا نشان دهد که این چیزها تاریخ و تکامل خاص خود را داشته‌اند و به دلایل و ملاحظات خاصی چهرهٔ کنونی خود را یافته‌اند (نک: احمدی، همان، ص۳۸۸). واساخت‌گرایانی همچون فوکو، هایدن وایت، جنکینز و آنکر اسمیت بر رد تلقی آیینه‌وار از نسبت میان زبان و جهان تأکید نموده و بیان می‌دارند که ما پیوسته از طریق زبان در جهان واقعی دخالت می‌کنیم و لذا امکان بازنمایشی مستقیم از واقعیت و متعاقب آن نظریهٔ مطابقت صدق امری دور از دسترس و توانایی‌های معرفتی بشر است (نک: Alun Munslow (2000), *The Routledge Companion to Historical Studies*, Londan And New York: Routledge, pp. 69-70). این تلقی که در ربع آخر قرن بیستم بروز یافت، مورخان را به اندیشه‌ورزی خودآگاهانه‌ای در این باب سوق می‌دهد که چگونه زبان را به‌کار می‌گیریم. در واقع واساخت‌گرایان تأکید می‌نمایند که زبان فروبسته و غیرارجاعی مورخان واقعیت را برمی‌سازد و سپس بازنمایی می‌کند نه اینکه مطابقتی عینی با واقعیتی مفروض را محقق سازد (نک: آلن مانزلو (۱۳۹۴)، *واساخت تاریخ*، ترجمهٔ مجید مرادی سه‌ده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، صص۷۱-۷۲).

۴ یورگنسن و فیلیپس، همان، صص ۵۵ و ۹۲.

با تکیه بر این برداشت از تحلیل گفتمان است که نگارندگان بـه شـالوده‌شـکنی *بصـائر-الدرجات* به‌مثابهٔ یکی از میراث‌های حدیثی شیعه می‌پردازند. شالوده‌شکنی مزبور با تأکید بر مدعای صورت‌بندی عقـلِ شـیعی تحـت فشـار فرآینـدهای سیاسـی و دربردارنـدهٔ پیامـدهای اجتماعی تحقق می‌یابد. البته نگریستن به میراث حدیثی شیعه از این چشم‌انداز را پیشتر نیومن در کتابی تحت عنوان *گفتمان حدیثی میان قم و بغداد*، محمدعلی امیر معزی در مقالهٔ «صـفار قمی و کتاب *بصائر الدرجات*» و محمد رضا ملانوری شمسی در مقالهٔ «بررسی منابع علم امـام با تکیه بر روایات کتاب *بصائر الدرجات*» ارائه کرده‌اند.[1]

---

۱ «صفار قمی و کتاب *بصائر الدرجات*» پژوهش جدی در این حوزه است که محمدعلی امیرمعزی آن را به رشتهٔ تحریر درآورده است. امیرمعزی در این مقاله تفکیکی میان دو سنت شیعی قائل می‌شود. نخست سنت باطنی غیرعقلی کـه به عقیدهٔ او قدیمی‌ترین و اصیل‌ترین سنت شیعی است و سرچشمهٔ آن به زمان ائمـه بـاز مـی‌گـردد و دوم الاهیـات عقلی که همزمان با بحران غیبت امام زمان رشـد و گسـترش فزاینـده‌ای یافـت. در تلقـی امیرمعـزی سـنت بـاطنی غیرعقلی آشکارا دارای خصوصیات باطنی و عرفانی و حتی غیبی و خارق‌العاده است. در این سنت، امامان «عقـل» را کلید اسرار مکتب خود معرفی مـی‌کردنـد و غالبـاً آن را متـرادف «امـام» (راهنمـای الهـی بـه تمـام معنـای کلمـه) می‌دانستند. در این‌جا، عقل هم شامل خرد و عقلانیت است و هم شهود قلبی را دربر می‌گیرد کـه نگهبـان و پاسـدار همهٔ ابعاد قدسی است. در این تعبیر اولیه، عقل نه فقط ابزار خردورزی که ابزار امور غیرعقلی نیـز بـه‌شـمار مـی‌رود. این سنت «باطنی غیرعقلی» به‌طور اجمالی توسط محدثان مکتب ایرانی در قـم و ری، از جملـه صـفّار قمـی، شـیخ کلینی یا ابن‌بابویه روایت شده است. ابن‌بابویه آخرین راوی بزرگ این جریان محسوب مـی‌شـود. در تلقـی معـزی بـا غیبت امام دوازدهم این راویان در شرایط بسیار حساس و ظریفی قـرار گرفتنـد. امیرمعـزی در توضـیح ایـن شـرایط بحرانی می‌گوید که غیبت آخرین امام، همزمان با ظهور و رواج بـیش‌ازپـیش مکتـب الهیـات دیـالکتیکی و عقلانـی (کلام) روی داد. متفکران امامیه از حضور یک رهبر الهی و معنوی محروم شده بودند. محیطی که آنها در آن زنـدگی می‌کردند، از نظر اجتماعی متخاصم و از نظر سیاسی بی‌ثبات بود. درعین‌حـال، در ایـن عصـر، خـردورزی عمیقـاً در میان نخبگان ریشه می‌دواند و متفکران امامیه ناگزیر بودند به ابزارها و روش‌های رقبای اهل سنت خود مسلح شـوند تا بتوانند در مباحثات عقیدتی با آنها مقابله نمایند و در ضمن بین حفظ و نجات مکتـب خـود از یـک‌سـو و تفـاوت فاحش عقاید خود با ایدئولوژی‌های غالب از سوی دیگر نوعی سازش برقرار کنند. به‌این‌ترتیـب، بُعـد بـاطنی در برابـر رشد روزافزون الهیات و فقه به حاشیه رانده شد و با تلاش‌های شیخ مفید و پیروانش در مکتب عراقـی بغـداد، سـنت «الهیات فقهی عقلی» به بینش غالب و مورد احترام اکثریت در میان پیـروان امامیـه - تـا بـه امـروز - بـدل گردیـد. ازاین‌روی بر اساس برداشت امیر معزی کتاب صفّار قمی را می‌توان خالص‌تـرین و وفـادارترین منبـع در سـنت اولیـهٔ «باطنی غیرعقلی» دانست (نک: محمدعلی امیرمعزی (زمستان ۱۳۹۰)، «صفار قمی و کتاب *بصائر الـدرجات*»، *مجلـه امامت‌پژوهی*، ش۴، صص۸۳-۹۰). همچنین دیدگاه‌های وی در این اثر آمده اسـت: محمـدعلی امیرمعـزی (۱۳۹۴)، *تشیع (ریشه‌ها و باورهای عرفانی)*، ترجمهٔ نورالدین الله‌دینی، تهران: نامک.

در این میان نیومن ضمن بهره بردن از این بینش‌های عمیق امیرمعزی کوشید تا آن را گامی به جلـو ببـرد. *بصـائر الدرجات* صفار یکی از مجموعه‌های حدیثی و کلامی است که مبنای تحلیل نیومن در دورهٔ شکل‌گیـری تشـیع دوازده امامی قرار گرفته است. بازشناسی نسبت *بصائر الدرجات* با بافت تاریخی آن نکتهٔ مهمـی اسـت کـه پـژوهش نیـومن را متمایز می‌نماید. به تعبیر دیگر او این دست از مجموعه‌های حدیثی را به‌مثابهٔ پاسخ گفتمـان‌هـای مطبـوع بـه شـرایط بحرانی زمانه و همچون راهبردی جهت فراگذشتن از آن شرایط بحرانی می‌بیند. بر اساس همین مفروضهٔ بنیادی اسـت ←

با وجود بصیرت‌های گره‌گشای این دو پژوهش در بازشناسی شاخصه‌های گفتمان شیعی، نقطه ضعف مهمی در آنها مشاهده می‌شود. آنچه این دو محقق به‌خوبی از پس ایضاح آن برنیامده‌اند مفروضات هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روشی و همچنین چارچوب مفهومی است که با تکیه بر آن به تحلیل گفتمان شیعی پرداخته‌اند. باید توجه داشت که هیچ پژوهشی عاری از چنین مفروضات و چارچوب‌های نظری نیست. تفاوت نویسندگان تنها در این است که آیا از این مفروضات آگاه‌اند یا خیر. نیومن و امیر معزی علی‌رغم تحلیل‌های ارزشمندی که ارائه می‌نمایند، تصریح چندانی به مفروضات هستی‌شناسانه، معرفتی و روشی خود ندارند. تصریح آنان به چارچوب نظری خود می‌توانست زمینهٔ بهتری برای درک و پذیرش استدلال‌ها و ایده‌هایشان فراهم نماید. با عنایت به این امر است که این مقاله تلاش دارد نشان دهد طرح راهبردها و چارچوب پژوهش ضرورتی انکارناپذیر در فهم هرچه بهتر میراث شیعی دارد. راهبرد پژوهش حاضر در بازاندیشی میراث حدیثی شیعه تحلیل گفتمان *بصائر الدرجات* صفار قمی با تکیه به نظریهٔ گفتمان لاکلو و موف است.

## تعریف مفاهیم و چارچوب نظری

بر اساس نظریهٔ گفتمان لاکلو و موف[1]، گفتمان کلیتی است که در آن هر نشانه‌ای در قالب یک بعد و به‌واسطهٔ رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها تثبیت شده است. این عمل از طریق طرد تمامی

→

که او *بصائر* را محصول شرایط متزلزل سیاسی و مذهبی قم و پاسخی بدان می‌بیند. تهدید مداوم این دولت‌شهر شیعی از سوی بغداد و دیگر مراکز سیاسی و منطقه و چالش‌های معنوی که از سوی سایر گروه‌های شیعه همچون زیدیه و اسماعیلیه مطرح می‌شد، مصادیق این شرایط بحرانی بود. ناظر بر این شرایط حساس بود که صفار کوشید از طریق تأکید بر توانایی‌ها و علم شگفت‌انگیز ائمه به شیعیان قم در غم‌انگیزترین لحظه‌های زندگی‌شان نوعی دلگرمی بدهد. به عقیدهٔ نیومن استفادهٔ گسترده‌ای که صفار در مسئلهٔ علم و توانایی‌های امام از روایات راویان قمی کرده، حکایتگر نوعی علاقهٔ بومی به این مسئله است (نک: اندرو جی نیومن (۱۳۸۶)، *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی*، ترجمهٔ مهدی ابوطالبی و دیگران، قم: انتشارات شیعه‌شناسی، چ۱، صص۲۱۹-۲۵۳). یکی دیگر از کارهای انجام شده حول صفار قمی و کتاب *بصائر الدرجات*، مقاله‌ای است از محمدرضا ملانوری شمسی با نام «بررسی منابع علم امام با تکیه بر روایات کتاب *بصائر الدرجات*». این پژوهش با رویکردی کلامی و درون‌دینی نگاشته شده است. هدف مؤلف از تحلیل محتوای کتاب *بصائر* تأکید بر الهی بودن علم امام و غیرمتعارف و الهامی بودن دریافت آن از جانب خداوند است. ملا نوری شمسی در این زمینه به دسته‌بندی روایات صفار در خصوص روش‌های اخذ علم توسط امام از جانب خدا پرداخته است. نکته‌ای که در مورد این پژوهش شایستهٔ توجه است عدم توجه مؤلف به بافتار تاریخی *بصائر*، مشخص نبودن چارچوب نظری مقاله و رویکردی کلامی آن در اثبات خارق‌العاده بودن علم امام است.

1 Laclau and Mouffe.

سایر معناهایی که نشانه می‌توانست داشته باشد انجام می‌شود؛ یعنی کلیهٔ دیگر روابطی که ممکن است نشانه‌ها با یکدیگر داشته باشند. به‌این‌ترتیب گفتمان عبارت است از تقلیل حالت‌های ممکن و تلاشی برای ممانعت از لغزش نشانه‌ها از جایگاهشان نسبت به یکدیگر و در نتیجه خلق یک نظام واحد معنایی. اما گفتمان چگونه بدین مهم دست می‌یابد؟ بر اساس نظریهٔ گفتمان، گفتمان‌ها از طریق بستن عنصرها در زنجیره هم‌ارزی آن را به یک نظام معنایی تبدیل می‌کنند و به‌این‌ترتیب از ابهام می‌کاهند. اما مشکل آن است که موفقیت در این کار هیچ‌گاه کامل نیست. زیرا معناهای ممکنی که گفتمان به میدان گفتمان طرد می‌کند همواره ثابت بودن معنا را تهدید می‌کند. درنتیجه تمامی ابعاد بالقوه چندمعنایی می‌مانند؛ یعنی ابعاد همواره بالقوه عنصر هستند. ازآنجاکه همواره امکان چندمعنایی بودن وجود دارد، هر بیان شفاهی و کتبی نیز تا حدودی یک مفصل‌بندی و نوآوری است. درنتیجه هر بیانی تقلیلی است از حالت‌های ممکن معنا. زیرا همان‌طور که اشاره شد گفتمان نشانه‌ها را به شکلی خاص در رابطه با یکدیگر قرار می‌دهد و به‌این‌ترتیب شکل‌های دیگر سازمان‌دهی نشانه‌ها را طرد می‌کند. به‌این‌ترتیب گفتمان یک بست موقت است؛ یعنی معنا را به شیوهٔ خاصی تثبیت می‌کند، اما مقرر نمی‌کند که آن معنا برای همیشه به یک شکل ثابت باقی بماند بنابراین همیشه مجالی برای کشمکش بر سر شکل این ساختارها، آنچه باید بر آن غلبه کنند و چگونگی نسبت دادن معنا به تک‌تک نشانه‌ها وجود دارد.[1] البته پذیرش نظریهٔ گفتمان به‌مثابهٔ راهبرد تحلیل گفتمان حدیثی شیعه منوط به تعهد به نظامی از مفروضات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است. برساخت‌گرایی اجتماعی عنوانی است که به این نظام از مفروضات معرفتی و هستی‌شناسانه داده می‌شود.

فرضیهٔ نگارندگان در همراهی با این مفروضات و چارچوب نظری آن است که *بصائر-الدرجات* پاسخی به کشمکش‌های اندیشه‌وران نظم گفتمانی تشیع حول محور گره‌گاه علم امام بود. پاسخی که از طریق مفصل‌بندی عناصر گفتمانی تشیع در هم‌انطباقی با گفتمان مفوضه و همچنین طرد عناصر گفتمان مقصره به میدان گفتمان تحقق پیدا کرد. بر مبنای این خط استدلالی، نیمهٔ نخست مقاله به تحلیل نظم گفتمانی حاکم بر *بصائر الدرجات* و بازشناسی گره‌گاهی که گفتمان‌های این نظم گفتمانی حول آن شکل گرفته‌اند، اختصاص یافته است.

---

۱ یورگنسن و فیلیپس، همان، صص۵۳-۹۰.

سپس در نیمهٔ دوم مقاله است که با تکیه بر نظریهٔ گفتمان به تحلیل گفتمان *بصائر الدرجات* و بازشناسی شاخصه‌های گفتمانی آن دست می‌یازیم.

## صفار قمی و *بصائر الدرجات*

شیخ ابوجعفرمحمدبن‌حسن‌بن‌فروخ صفّار قمی «اعرج» (لَنگ)، متوفی به سال ۲۹۰ق معاصر امام دهم علی‌بن‌محمدنقی‌الهادی (وفات ۲۵۴ق.) و امام یازدهم حسن‌بن‌علی‌العسکری (وفات ۲۶۰ق.) بود. بنا بر قول شیخ طوسی، صفّار از صحابهٔ امام یازدهم–علیه السلام– به شمار می‌رفت و مسائل خود را به او عرضه کرده بود. بر اساس فهرستی که نجاشی ارائه کرده است – و برخی مؤلفین متأخر نیز آن را نقل کرده‌اند – صفّار قمی ۳۷ مجموعهٔ حدیث را گرد آورده بود و همان‌گونه که از عناوین آنها پیداست غالباً آثاری فقهی هستند.[1] امیر معزی در معرفی کتاب *بصائر الدرجات* آن را قدیمی‌ترین مجموعه نظام‌مند احادیث مربوط به امام شناسی اثنی عشری و مبانی مابعدالطبیعه و عرفان قدیمی امامیه معرفی می‌کند. عنوان کامل این اثر چنین است: *کتاب بصائر الدرجات فی علوم آل محمد (صلی الله علیه وآله) و ما خصهم الله به* (کتاب درک درجات علوم آل محمد (صلی الله علیه وآله) و آنچه خداوند به ایشان اختصاص داد). اما این اثر بیشتر با عنوان خلاصه شدهٔ *بصائر الدرجات* مشهور است. کتاب مشتمل بر ده بخش اصلی و هر بخش مشتمل ده تا بیست و چهار باب است. محورهای عمدهٔ بحث در *بصائر الدرجات* ارائهٔ احادیثی پیرامون علم امام، وجوب اطاعت از پیامبر و ائمه، حجت بودن ائمه بر روی زمین، به میراث بردن علم پیامبر توسط ائمه، تفویض علم پیامبر به ائمه، تلقی ائمه به مثابهٔ سرچشمه‌های دانش و ... است. پراکنش موضوعی روایات *بصائر* به شرح جدول ۱ است.

**جدول ۱.** پراکنش موضوعی روایات *بصائر*

| موضوع | تعداد روایات | درصد |
|---|---|---|
| علم امام به مثابه گره‌گاه گفتمانی *بصائر* | ۱۲۷۴ روایت | ۶۶درصد |
| مسئله غیبت | ۵ روایت | ۰/۲۶ درصد |
| استنباط احکام از احادیث | ۱۱۷ روایت | ۶ درصد |

۱ امیرمعزی(۱۳۹۰)، همان، صص۸۵-۸۶.

| | | |
|---|---|---|
| مسئله ولایت ائمه و نیاز به حجت | ۳۷۱ روایت | ۱۹ درصد |
| سایر موارد | ۱۴۴ روایت | ۸/۷۴ درصد |

نسخهٔ مورد استفادهٔ ما از *بصائر* دربردارندهٔ ۱۹۱۱ حدیث بود. این در حالی است که نسخهٔ مرجع و مورد استناد نیومن دربردارندهٔ ۱۸۸۱ حدیث بوده است. در این میان صفار ۱۳۶۱ روایت از مجموعهٔ احادیث خود را که برابر با ۷۱ درصد از کل روایات کتابش است از ۱۵ راوی گرفته است. راویانی که صفار قمی در تألیف اثر خود بدان‌ها استناد جسته بر اساس تعداد روایت‌هایی که از هر راوی مورد استفاده قرار گرفته به شرح جدول ۲ است.

**جدول ۲.** راویان و تعداد روایات از آنها در *بصائر*

| مشایخ صفار | تعداد روایات از منظر نیومن | تعداد روایات از منظر نگارندگان |
|---|---|---|
| احمدبن‌محمد (هنوز مشخص نشده است که احمدبن‌محمدبن‌عیسی‌اشعری است یا احمدبن‌محمدبن‌خالد برقی) | ۵۰۱ | ۴۹۳ |
| محمدبن‌حسین کوفی | ۲۱۷ | ۲۲۲ |
| محمدبن‌عیسی عبید | ۱۱۰ | ۱۱۳ |
| ابراهیم‌بن‌هاشم قمی | ۱۰۵ | ۱۰۶ |
| یعقوب‌بن‌یزید بغدادی | ۹۵ | ۹۱ |
| محمدبن‌عبدالجبار قمی | ۵۳ | ۵۳ |
| عبدالله‌بن‌محمدبن‌عیسی اشعری | ۵۸ | ۴۹ |
| عباس‌بن‌معروف | ۲۷ | ۳۵ |
| علی‌بن‌اسماعیل | | ۳۴ |
| احمدبن‌حسین | | ۳۳ |
| احمدبن‌موسی | | ۳۱ |
| عبادبن‌سلیمان | | ۲۶ |
| عبدالله‌بن‌جعفر حمیری | ۲۸ | ۲۹ |

| | | |
|---|---|---|
| عبدالله‌بن‌عامر | | ۲۴ |
| عمران‌بن‌موسی | | ۲۲ |

## علم امام به‌مثابهٔ گره‌گاه در نظم گفتمانی شیعه

در تلقی نگارندگان، صفار قمی در درون یک نظم گفتمانی و در نسبت با گره‌گاه گفتمانی این نظم بود که به جمع‌آوری و تدوین مجموعهٔ حدیثی خود پرداخت. اگر بخواهیم با استناد به طبقه‌بندی تاد لاوسن از گونه‌شناسی تطورات تاریخی هرمنوتیک شیعی پیروی کنیم، می‌توان این نظم گفتمانی را تحت عنوان هرمنویتک ولایت‌محور بازشناسی کرد. این گونهٔ هرمنوتیک به تعبیر لاوسن یا نظم گفتمان به تعبیر نگارندگان مقاله، دورهٔ تاریخی وفات پیامبر تا غیبت کبری را شامل می‌شود. مشخصهٔ این‌گونه از هرمنوتیک شیعی انتقال میراث وحی پیامبر به امامان شیعه و تحدیث آنان با فرشتگان بود که ائمه را به قرآن ناطق و مفسران راستین وحی تبدیل نمود. این گونهٔ هرمنوتیکی در تلقی لاوسن بازتابی از تنش‌ها و بحران‌های شرایط تاریخی سه قرن نخست اسلامی بود که توسط محدثان شیعه در مجموعه‌های حدیثی خود صورت‌بندی شد. شرایط تاریخی که سبب شد نقش امام به مثابهٔ راهنمای ربانی پذیرفته شود.[1] در ادامه به تشریح این نظم گفتمانی با تکیه بر نظریهٔ گفتمان لاکلو و موفه می‌پردازیم.

در این مقاله منظور از نظم گفتمانی ترکیبِ پیچیده‌ای از گفتمان‌ها درون یک میدان اجتماعی واحد است. به‌این‌ترتیب نظم گفتمانی مفهومی دال بر وجود گفتمان‌های مختلفی است که تاحدودی قلمرو واحدی را پوشش می‌دهند و برای پر کردن این قلمرو از معانی موردنظرشان با یکدیگر رقابت می‌کنند.[2] شاید بتوان گره‌گاه گفتمانی را محور این قلمرو

---

۱ علی راد (۱۳۹۴)، «خاورشناسان و تطورات هرمنوتیک تفسیری شیعه؛ تحلیل انتقادی آرای تاد لاوسن»، *پژوهشنامه تفسیر قرآن*، دوره۲، ش۴، صص ۶۷۳-۶۷۵؛ علی راد (آذر و دی ۱۳۹۵)، «خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن، نمونه موردی دیدگاه رابرت گلیو»، *آئینه پژوهش*، ش۱۶۱، س ۲۷، صص۵-۲۸؛ تاد لاوسن (۱۳۹۵) «هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی»، ترجمهٔ محمد حقانی فضل؛ و رابرت گلیو (۱۳۹۵)، «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه»، ترجمهٔ مریم ولایتی در محمدعلی طباطبایی (۱۳۹۵)، *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم: انتشارات دارالحدیث؛ محمدعلی طباطبایی (۱۳۹۵)، *قرآن شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم: دارالحدیث. در همه این موارد بحث از نسبت علم و عصمت امام و تفسیر قرآن مطرح است از این‌رو با پژوهش حاضر مرتبط هستند.

۲ یورگنسن و فیلیپس، همان، ص۲۳۰.

واحد در نظم گفتمانی دانست؛ زیرا هر گفتمان از طریق تثبیت نسبی معنا حول گره‌گاه‌هایی خاص شکل می‌گیرد. در اینجا منظور از گره‌گاه نشانه‌های ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند. در این فرآیند پدید آمدن گفتمان حول گره‌گاه است که نشانه‌ها معنای خود را اخذ می‌کنند. درواقع نشانه‌های یک گفتمان از طریق رابطه‌شان با گره‌گاه است که معانی خود را به‌دست می‌آورند.[1] بر اساس این تصویر از نظم گفتمانی، گفتمان‌های شیعی در درون یک نظم گفتمانی و از طریق مفصل‌بندی نشانه‌ها حول یک گره‌گاه و ایجاد بستی متفاوت از بست سایر گفتمان‌ها است که از یکدیگر تمایز می‌یابند. در تلقی نگارندگان بحران‌هایی که شیعیان در طی قرن‌های دوم و سوم هجری تجربه کرده‌اند، به نظمی گفتمانی انجامید که مسئلهٔ علم امام گره‌گاه گفتمانی آن بود. ترسیم این نظم گفتمانی و چگونگی تبدیل «علم امام» به‌مثابهٔ گره‌گاه گفتمان‌های این نظم را در ادامه دنبال می‌کنیم.

از نگاه بسیاری از شیعیان شرایط حاکم در اواخر عصر اموی و سرآغاز دولت عباسی مناسب قیام و تشکیل حکومت مطلوب شیعی بود. در این هنگام امام صادق رهبری شیعیان را بر عهده داشت. ایشان نه‌تنها از درگیری‌های سیاسی دوری جست، بلکه پیروان خود را از هرگونه همراهی با قیام‌های جاری بر حذر می‌داشت. این امر موجبات پیوستن بسیاری از شیعیان به قیام‌های زیدبن‌علی، محمدبن‌نفس زکیه و... را فراهم آورد.[2] در این شرایط بسیاری از شیعیان به توصیهٔ امام صادق گردن نهاده و پذیرفتند که نقش امام الزاماً به معنای تصدی مقام‌های سیاسی یا تلاش برای استقرار حکومت عادل نیست. در تلقی این دست از شیعیان الزامات حاکم بر نقش امام و علت اساسی احتیاج به او، تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از دخالت بدعت‌گذاران بود. این تصور از امام او را به‌عنوان مرجع اعلی و مفسر شریعت و دین و حافظ اصالت دین معرفی می‌کرد. به بیانی ساده‌تر احتیاج جامعه به امام برای آن بود که مردم مشکلات مذهبی خود را به امام ارائه دهند و ایشان بر اساس تفسیر صحیحی که از شریعت و قرآن داشت به پاسخ دادن به پرسش‌ها و رفع اختلافات بپردازند. این خودداری امام صادق از درگیر شدن در درگیری‌های سیاسی زمانه، آن‌هم در شرایطی که

---

۱ همان، ص۵۷.

۲ سیدحسین محمدجعفری (۱۳۷۸)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمهٔ سیدمحمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ فارسی، چ۹، صص۳۰۹-۳۲۱.

بسیاری از شیعیان اوضاع را مساعد قیام می‌دیدند، تحولی بزرگ در منصب امامت ایجاد کرد. بر این اساس امام صرفاً رهبر مبارزه نبود بلکه رئیس و رهبر مذهب بود. بدین ترتیب در ذهنیت جامعهٔ شیعه تحولی بنیادی پدیدار گردید، به‌گونه‌ای که تأکیدی که بر مقام سیاسی امام می‌شد به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت.[۱] ازاین‌روی در کنار نص پیامبر بر امامت ائمه، دانش ایشان دیگر شاخصه‌ای شد که شیعیان امامی بدان وسیله امامان خود را بازشناخته، در کشمکش‌های گفتمانی با رقبای اهل سنت و شیعی بر هویت متمایز خود تأکید می‌کردند. برای نمونه ابن‌قبه در پاسخ به مخالفان معتزلی و زیدی خود می‌فرماید: «علم و دانش است که حجت را از غیر حجت و امام را از پیرو امام و تابع را از مطبوع باز می‌شناساند».[۲] در این شرایط تاریخی بود که تصور جدید از مقام امامت شکل گرفت و مسئلهٔ دانش ائمه اهمیت دوچندانی یافت، به‌گونه‌ای که منابع و حدود و ثغور علم ایشان تبدیل به گره‌گاهی شد که گفتمان‌هایی چند بر محور آن شکل گرفتند.

مفوضه یکی از این گفتمان‌هایی که با طرح نظریات و ایده‌های جدید خود حول گره‌گاه علم ائمه نقش فعالی در نظم گفتمانی شیعه ایفا کرد. این گفتمان امامان را موجوداتی فوق طبیعی وانمود می‌کرد و تأکید می‌نمود علت اساسی احتیاج جامعه به امام این است که آنان محور و قطب عالم آفرینش هستند و اگر یک‌لحظه زمین بدون امام بماند درهم فرو خواهد ریخت. کاربران این گفتمان ائمه را دارای علم نامحدود ازجمله علم بر غیب و قدرت تصرف در کائنات می‌دیدند. در تلقی آنان و برخلاف گفتمان غلات،[۳] هرچند ائمه خدا نبودند ولی خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریع احکام را به آنان تفویض نموده بود.[۴و۵]

---

۱ سیدحسین مدرسی طباطبایی (۱۳۸۶)، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، تهران: کویر، چ۱، صص۳۸-۳۹.

۲ ابوجعفرمحمدبن‌عبدالرحمان‌بن‌قبه رازی (۱۳۹۳)، *رد بر کتاب الاشهاد متعلق به ابوزید علوی*، ترجمهٔ هادی قابل، تهران: کویر، چ۱، ص۶۵.

۳ شیخ مفید در *تصحیح الاعتقاد* مشخصهٔ تمایز بخش مفوضه از سایر غلات را اعتراف آنان به حادث و مخلوق بودن ائمه معرفی می‌کند و ادعای اصلی آنان را تأکید بر مخلوق خاص و منحصربه‌فرد بودن ائمه به‌ویژه از جهت تفویض و واگذاری خلق عالم و جمیع افعال به آنها برمی‌شمارد (در این مورد نک: محمدبن‌محمدبن‌نعمان شیخ مفید (بی‌تا)، *المصنفات الشیخ المفید، المجلد الخامس: الاعتقاد و المزار*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ص۱۳۴).

۴ محمدبن‌علی‌بن‌بابویه (۱۳۹۳)، *رسائل شیخ صدوق*، به کوشش حمیدرضا شیخی، قم: ارمغان طوبی، چ۱، صص۱۴۶-۱۴۷؛ محمدبن‌علی‌بن‌بابویه (۱۳۸۴)، *عیون اخبار الرضا*، ترجمهٔ علی‌اکبر غفاری و حمیدرضا مسفید، ج۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ۲، ص۴۸۹.

۵ در روایتی که از گفتگوی زرارةبن‌اعین و امام صادق نقل شده این مشخصهٔ آنها به‌وضوح بیان شده است. بر این ←

از شاخصه‌های گفتمان شیعی مفوضه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: پیامبر و ائمه اولین مخلوقاتی هستند که مستقیماً به دست قدرت حق و از ماده‌ای متفاوت با سایر بشر آفریده شده‌اند.[۱] خداوند قدرت و مسئولیت امور عالم را به ایشان واگذار نموده پس هرچه در جهان اتفاق افتد از آنان است. ائمه کارهایی همچون خلق، رزق، میراندن و نظایر آن را انجام می‌دهند.[۲] امامان بر همه‌چیز ازجمله غیب آگاه‌اند.[۳] ملائکه بر آنان فرود می‌آیند و ائمه معجزاتی را به‌وسیلهٔ آنها به ظهور می‌رسانند.[۴] ائمه تمامی زبان‌ها و صناعات را می‌دانند.[۵] ایشان نه‌تنها زبان همهٔ انسان‌ها بلکه زبان حیوانات را نیز می‌فهمند. آنان مانند پیامبر وحی دریافت می‌کردند. ایشان دارای علم نامحدودند و روحشان در همه‌جا حضور دارد.[۶]

در این میان آنچه به تقویت موضع آنان کمک کرد پاسخی بود که از سوی بخش گسترده‌ای از جامعهٔ شیعه در قبال مسئلهٔ امامت امام جواد و هادی در سنین خردسالی پذیرفته شد. عده‌ای در مقابل این شرایط می‌گفتند که معنی امامت ایشان این است که امامت حق آنان است و هنگامی‌که به سن بلوغ رسیده و شرایط علمی لازم را به دست آورند آنگاه امام خواهند بود. در تلقی این گروه، امامان صلاحیت علمی خود را از طریق نگریستن به کتب آبا و اجداد خود به‌دست می‌آورند. روش کار آنان در مورد مسائل مستحدثِ در هر عصر و

→

اساس زراره در پاسخ به پرسش امام از چیستی تفویض فرمود: «[مفوضه] می‌گویند خدای عزّوجل محمد را آفرید و سپس کار را به آن دو تفویض فرمود و آنها هستند که می‌آفرینند و روزی می‌دهند و زنده می‌کنند و می‌میرانند». (نک: ابن‌بابویه (۱۳۹۳)، همان، صص۱۴۶-۱۴۷؛ ابن‌بابویه (۱۳۸۴)، همان، ج۲، ص۴۸۹).

۱ محمد چلونگر و مجید صادقانی (۱۳۹۳)، «بررسی تناسب میان آرای مفوضه و پیروان شیعی ابن‌عربی در باب خلقت»، *فصلنامه علمی و پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی*، ش۳۶ ،ص۸۸.

۲ شیخ مفید (بی‌تا)، همان، ص۱۳۴؛ سیدمحمدهادی گرامی (۱۳۹۱)، *نخستین مناسبات فکری تشیع: مفهوم غلوم در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*، تهران: دانشگاه امام صادق، صص۱۸۵-۱۹۰.

۳ محمدبن‌محمدبن‌نعمان شیخ مفید (۱۳۷۲)، *اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: موسسهٔ مطالعات اسلامی، چ۱، ص۲۱.

۴ ابوالحسن اشعری در این خصوص می‌فرماید: «الصنف الخامس عشر من أصناف الغالیة یزعمون أن الله عزوجل و کل الأمور وفوضها إلی محمد صلی الله علیه وسلم وأنه أقدره علی خلق الدنیا فخلقها ودبرها وأن الله سبحانه لم یخلق من ذلک شیئاً، ویقول ذلک کثیر منهم فی علی، ویزعمون أن الأئمة ینسخون الشرائع ویهبط علیهم الملائکة وتظهر علیهم الأعلام والمعجزات ویوحی إلیهم.ومنهم من یسلم علی السحاب ویقول إذا مرت سحابة به أن علیاً رضوان الله علیه فیها». (نک: ابوالحسن‌علی‌بن‌اسماعیل‌الاشعری (۱۴۳۳)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ج۱، صیدا- بیروت: مکتبة العصریة، ص۳۳).

۵ شیخ مفید (۱۳۷۲)، همان، ص۲۱.

۶ مدرسی طباطبایی، همان، صص۶۲-۷۱.

زمان این است که بر اساس کلیات و قواعد موجود در کتب مذکور به استنباط فروع از اصول دست می‌یابند. البته این روش استخراج احکام، به جهت اشکالی که از سوی اکثریت جامعهٔ شیعه به در معرض خطا بودن فکر آدمی وارد می‌کردند، مذموم بود. آنچه امام را از چنین خطایی مبرا می‌کرد اصل معصومیت ایشان بود. این گروه از شیعیان به جهت آنکه ائمه را موجودات فوق بشری تلقی نمی‌کردند و همچنین باب وحی را مسدود می‌دانستند، امکان تصور دریافت فیض علمی ائمه را منتفی در نظر گرفتند. اما گروه دیگری از شیعیان راه متفاوتی را پیمودند و پاسخی که آنان به پایین بودن سن امام می‌دادند جاذبهٔ بیشتری در میان شیعیان یافت و مورد قبول بخش گسترده‌تری از شیعیان قرار گرفت.[۱] آنان می‌گفتند خداوند می‌تواند علم شریعت را به هرکس می‌خواهد بدهد و او را امام سازد حتی اگر آن شخص کودکی خردسال باشد، همچنان‌که عیسی مسیح و یحیی‌بن‌زکریا به نص قرآن کریم در کودکی پیامبر بودند. مقبولیت عام این پاسخ به شکل مؤثری به‌جا افتادن و پذیرش بسیاری از عقاید و تحلیل‌های غلات و مفوضه دربارهٔ طبیعت فوق بشری ائمه کمک کرد.[۲] بدین ترتیب مفوضه با مفصل‌بندی نوینی از باورهای موجود در میراث به‌جای مانده از فکر شیعی گفتمان خود را صورت‌بندی نمود و حضور فعالی از خود در نظم گفتمانی شیعه بروز داد.

مفوضه تنها جریان فعال در نظم گفتمانی شیعه نبود؛ بلکه درست در همان زمان که گرایش‌های غالیانه به جامعهٔ شیعهٔ امامی رخنه کرد و اندک‌اندک برخی از شیعیان را به خود جلب نمود،[۳] بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه موضع خود حول گره‌گاه علم و توانایی‌های ائمه

---

۱ اشعری در *مقالات الاسلامیین* به وجود این اختلاف‌نظر در بین روافض در مورد اینکه امام در کودکی به امامت می‌رسد یا باید به سن بلوغ برسد اشاره کرده است: «واختلفت الروافض القائلون بإمامة محمدبن‌علی‌بن‌موسی‌بن‌جعفر لتقارب سنه ضرباً من الاختلاف آخر وذلک أن أباه توفی وهو ابن ثمانی سنین - وقال بعضهم: بل توفی وله أربع سنین - هل کان فی تلک الحال إماماً واجب الطاعة علی مقالتین:فزعم بعضهم أنه کان فی تلک الحال إماماً واجب الطاعة عالماً بما یعلمه الأیمة من الأحکام وجمیع أمور الدنیا یجب الائتمام والاقتداء به کما وجب الائتمام والاقتداء بسائر الأیمة من قبله. وزعم بعضهم أنه کان فی تلک الحال إماماً علی معنی أن الأمر کان فیه وله دون الناس وعلی أنه لا یصلح لذلک الموضع فی ذلک الوقت أحد غیره وأما أن یکون اجتمع فیه فی تلک الحال ما اجتمع فی غیره من الأیمة المتقدمین فلا، وزعموا أنه لم یکن یجوز فی تلک الحال أن یؤمهم ولکن الذی یتولی الصلاة لهم وینفذ أحکامهم فی ذلک الوقت غیره من أهل الفقه والدین والصلاح إلی أن یبلغ المبلغ الذی یصلح هذا فیه». (اشعری، همان، ج۱، ص ۴۳).

۲ حسن‌بن‌موسی‌نوبختی (۱۳۹۱)، *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ۴، ص۷۹؛ مدرسی طباطبایی، همان، صص۷۸-۸۱.

۳ در این مورد نک: هاینس هالم (۱۳۸۹)، *تشیع*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، قم: نشر ادیان و مذاهب؛ هاینس هالم (۱۳۹۵) ←

را مشخص کرده، به‌صورت جدی با نسبت دادن هرگونه صفات فوق بشری به آنان مخالف نموده و بر این نکته تأکید می‌کردند که آنان فقط دانشمندانی پرهیزگار بودند.[۱]

کاربران این گفتمان البته از نظر تبعیت از امام پیرو و فرمان‌بردار محض و بی‌چون‌وچرا بودند. دلیل آنان برای این‌گونه فرمان‌برداری آن بود که از نظر آنان ائمه، جانشین بر حق پیامبر بودند و پیامبر خود مسلمانان را به اطاعت از آنان به‌مثابهٔ مفسرین بر حق کتاب خدا و وارث علم پیامبر فرمان داده بود. این دسته از شیعیان علی‌رغم آنکه مطیع امامان به‌عنوان رهبر اسلام بودند با نسبت دادن هرگونه امر غیرطبیعی مانند علم غیب به ائمه مخالفت می‌کردند. مفوضه و غلات نیز در مقابل این موضع‌گیری بیکار ننشستند و مدعیان این دیدگاه را مقصره نامیدند.[۲] نامی که پیش‌ازاین به دشمنان امام علی و عثمانیان اطلاق می‌شد. بدین‌گونه مقصره بار معنایی تازه‌ای یافت و به کسانی اطلاق می‌شد که در مورد فضائل ائمه تفریط می‌کردند.[۳] دانشمندان قمی از شیعیانی بودند که توسط مخالفان متهم به تقصیر شدند. چنانکه به گزارش شیخ صدوق نشانهٔ مفوضه و غالیان و دیگر شاخه‌های آنها این است که مشایخ و علمای قم را به تقصیر متهم می‌کنند.[۴]

قمی‌ها از مهم‌ترین کاربران این نظم گفتمانی بودند که نقش فعالی در کشمکش گفتمانی با مفوضه در قرن سوم ایفا نمودند و با هرگونه وصف فوق بشری به ائمه برخورد کردند. بر اساس تلقی آنان هر کس پیامبر یا ائمه را از سهو و اشتباه در جزئیات کارهای شخصی که ارتباطی با ابلاغ پیام الهی ندارد، مصون بداند غالی است.[۵و۶] آنان کسانی را که به ائمه علم

---

→ *غنوسیان در اسلام*، ترجمهٔ احسان موسوی خلخالی، تهران: نشر حکمت؛ گرامی، همان، صص ۱۸۵- ۱۹۰.

۱ پذیرش نظریهٔ علمای ابرار از سوی برخی از یاران ائمه را می‌توان از مناظرهٔ ابن‌ابی‌یعفور به‌وضوح برداشت کرد: «تدارأ ابن أبی یعفور و معلی بن خنیس، فقال ابن أبی یعفور: الاوصیاء علماء أبرار أتقیاء، و قال ابن خنیس: الاوصیاء أنبیاء، قال: فدخلا علی أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: فلما استقر مجلسهما، قال: فبداهما أبو عبد اللّه علیه السّلام فقال: یا ابا عبد اللّه أبرأ ممن قال أنا أنبیاء». (محمدبن‌الحسن‌شیخ طوسی (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفة الرجال المعروف به رجال الکشی*، مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی، ج۲، قم: موسسهٔ آل‌البیت، چ۱، ص۵۱۵).

۲ نعمت‌الله صفری فروشانی (۱۳۷۸)، *غالیان کاوشی در جریان‌ها و برآیندها*، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چ۱، ص۲۲۹.

۳ مدرسی طباطبایی، همان، صص۷۳-۸۷.

۴ ابن‌بابویه (۱۳۹۳)، همان، ص۱۴۷.

۵ مارتین مک‌درموت (۱۳۷۲)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص۴۷۲.

۶ شیخ صدوق در بخش احکام *سهو من لایحضره الفقیه* در این خصوص می‌فرماید: «همانا غلات و مفوضه که ←

غیب نسبت بدهند کافر می‌دانستند.[۱] گروهی از دانشمندان قم حتی می‌گفتند که ائمه هرچند مفروض الاطاعه و بنا به نص رهبر جامعهٔ اسلامی‌اند؛ اما در نحوهٔ علم به شریعت با دیگر دانشمندان دینی فرق ندارند، یعنی آنان نیز برای کشف احکام جزئیهٔ فرعیه به اجتهاد و استدلال متوسل می‌شوند و از راه عرضهٔ فروع بر اصول به احکام دست می‌یابند.[۲] بنابراین فرق آنان با دیگر علمای شریعت این است که چون به‌ناچار شریعت مانند هر نظام قانونی محتاج به مرجع عالی تشخیص و تفسیر است این گروه از دانشمندانِ مفسر قانون به نص پیامبر به این مهم نصب و برای این کار معین شده‌اند.[۳] در چنین نظم گفتمانی و کشمکش گفتمانی مفوضه و مقصره بود که صفار به تدوین و نگارش مجموعهٔ حدیثی خود پرداخت.

## تحلیل گفتمان *بصائر الدرجات*

عنوان کامل مجموعهٔ حدیثی صفار قمی، کتاب *بصائر الدرجات فی علوم آل محمد و ما خصهم الله به*، تا حد زیادی گویای گره‌گاهی است که گفتمان شیعی متبوعِ او حول آن مفصل‌بندی شده است. البته تأیید این ادعا منوط به بررسی پراکنش محتوایی احادیث او یا به تعبیر دیگر بازشناسی تعداد احادیثی است که صفار به هر سرفصل اختصاص داده است.

---

→ خدایشان از رحمت خود دور بدارد سهو و فراموشی رسول خدا را قبول ندارند و قائل‌اند اگر جایز باشد که پیامبر خدا در نماز که جای حضور قلب است سهو نماید پس ممکن است در تبلیغ احکام نیز دچار سهو شود». شیخ صدوق در ادامه به نقل از استاد خود ابن‌ولید «نخستین مرتبه در غلو یا نقطهٔ شروع، نفی فراموشی و سهو از پیامبر است و اگر جایز باشد که اخبار وارده دراین‌باره را رد کنیم جایز خواهد بود که همهٔ اخبار را رد کنیم و رد همهٔ اخبار مستلزم ابطال دین و شریعت است». (ابن‌بابویه (۱۳۸۵)، همان، ج۱، صص۵۵۵-۵۵۸).

۱ محمدبن‌علی ابن‌بابویه (۱۳۸۶)، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، منصور پهلوان، ج۱، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چ۴، ص۲۰۹.

۲ گفتار شیخ مفید در *تصحیح الاعتقاد* مؤید رایج بودن چنین دیدگاهی نزد قمی‌ها است: «و قد وجدنا جماعة وردوا إلینا من قم یقصرون تقصیرا ظاهراً فی الدین و ینزلون الأئمة ع عن مراتبهم و یزعمون أنهم کانوا لا یعرفون کثیرا من الأحکام الدینیة حتی ینکت فی قلوبهم و رأینا من یقول إنهم کانوا یلتجئون فی حکم الشریعة إلی الرأی و الظنون و یدعون مع ذلک أنهم من العلماء و هذا هو التقصیر الذی لا شبهة فیه». (محمدبن‌محمدبن‌نعمان‌شیخ مفید (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، قم: [بی‌نا]، چ۲، ص۱۳۵).

۳ گفتار ابن‌قبه در رد بر کتاب *الاشهاد* و در پاسخ به مخالفان زیدی مصداق چنین استدلال‌ورزی است. او می‌فرماید: «ای گروه زیدیه یک آیهٔ مورد اختلاف را نشان دهید که در قرآن دلیلی قاطع بر معنای مراد از آن آیه وجود داشته باشد؛ این امر امکان ندارد و معذور است. و این تعذر و عدم امکان دلیل بر آن است که قرآن نیازمند مترجم و تبیین‌کننده‌ای است که به مراد خدای متعال آگاه باشد و آن را بیان کند» (نک: ابن‌قبه‌رازی، همان، ص۳۹).

**علم امام به‌مثابهٔ گره‌گاه گفتمانی *بصائر الدرجات* (۱۲۷۴ روایت):** نتیجهٔ حاصل از بررسی‌ها آن بود که صفار ۱۲۷۴ روایت از مجموعهٔ حدیثی خود را که برابر با ۶۶ درصد کل احادیث این مجموعه است، به مسئلهٔ ماهیت، منابع و دامنهٔ علم ائمه و توانایی‌های خارق‌العاده ایشان اختصاص داده است. به همین جهت باید گفت مهم‌ترین مبحث طرح‌شده در کتاب *بصائر-الدرجات* منابع و دامنهٔ علم امام است که بیشتر توجه صفار متوجه پرداخت منسجم آن شده است. درواقع مسئلهٔ علم امام گره‌گاهی بوده است که گفتمان *بصائر الدرجات* حول محور آن مفصل‌بندی شده است. در این میان پرسش کلیدی آن است که *بصائر* صفار با شاخصه‌های کدام گفتمان هم‌انطباقی یافته است. مفصل‌بندی صفار از عناصر فکر شیعی دال بر این است که او از منظر گفتمان مفوضه به ارائهٔ پاسخ درخور به دشواره‌های عصرش می‌نشیند. پاسخی که صفار به منشأ دانش ائمه و گسترهٔ علم و توانایی‌های ایشان ارائه می‌کند، مؤید چنین هم‌انطباقی *بصائر الدرجات* با شاخصه‌های گفتمان مفوضه و طرد عناصر گفتمان مقصره است.

همان‌طور که بیان شد، علت اهمیت مسئلهٔ علم امام در مباحث کلامی تشیع امامی را باید در کشمکش گفتمانی آنها با اهل سنت و رقبای زیدی و معتزلی مذهبشان جست؛ زیرا یکی از استدلال‌هایی که دانشوران شیعی به‌منظور اثبات ولایت و حقانیت اهل‌بیت به‌ویژه در مقابل رقبای سنی خود عرضه می‌کردند، دسترسی ایشان به سرچشمه‌های حقیقی دانش دین و راه‌های به سعادت رساندن مردم بود. در این میان تفاوت مقصره و مفوضه در نوع تأکیدی است که بر منابع و گسترهٔ دانش ایشان می‌نمایند. مقصره منابع دانش ایشان را استنباط و اجتهاد در دین برمی‌شماردند و گسترهٔ دانش ایشان را صرفاً شامل حرام و حلال الهی می‌دانستند. در مقابل مفوضه بر منابع وحیانی و الهامی علم ائمه تأکید نموده، گسترهٔ دانش آنان را شامل تمامی امور از حوادث آینده تا ضمائر و حدیث نفس مردم و علوم غیبی می‌دانستند. از گزینش و عناوین باب‌های *بصائر الدرجات* چنین استنباط می‌شود که او از منظر گفتمان مفوضه به مسئلهٔ علم امام پرداخته است. بر همین اساس است که صفار روایات بسیاری را در تأکید بر منشأ الهی و ارثی دانش دینی ائمه گزینش نموده است. او بالغ بر ۱۴۳ روایت را به بیان آنکه ائمه دانش خود را از پیامبر به ارث می‌برند اختصاص داده است.[1]

---

۱ نمونه‌ای از این ۱۴۳ روایت حدیث امام باقر به شرح زیر است: «همانا نخستین وصی که در روی زمین به وصایت رسید جناب هبةالله پسر حضرت آدم بود و پیغمبری از دنیا نرفت جز اینکه وصیی داشت... به‌راستی که ←

باید توجه داشت که حضور این دست از احادیث در *بصائر الدرجات* مبنی بر بـه ارث بـردن میراث علمی پیامبر از سوی ائمه مؤید هم‌انطباقی صفار با شاخصه‌های گفتمان مفوضه نیست، زیـرا چنانکه بیان شد اکثر شیعیان امامی بهره‌مندی ائمه از میراث علمـی پیـامبر را یکـی از دلایـل امامت و حجت بودن ائمه برمی‌شمارند، ولی در مورد چگـونگی کسـب ایـن میـراث علمـی اختلاف‌نظر دارند. درحالی‌که مقصره اجتهاد ائمه در متـون دینـی را روش ارث‌بـری آنـان از دانش پیامبر برمی‌شماردند، مفوضه بر سرچشمهٔ الهی و الهامی دانش آنها تأکید می‌نمودنـد. در این میان صفار با طرد احادیث مقصره به میدان گفتمان و گزینش احادیث مفوضه در کتابش، مفصل‌بندی خود از عناصر فکری تشیع را محقق می‌سازد. او به‌منظور تأکید بر این منشأ الهـی دانش ائمه ۶۷ روایت ارائه می‌کند که بر اساس آن اگر ائمه نیاز به دانستن چیزی داشته باشند خداوند از طریق روح‌القدس بدان‌ها الهام می‌کند. برای نمونه در روایتی که از امام صادق نقـل می‌کند: «به‌حکم خداوند و حکم حضرت داوود حکم می‌کنیم. پس اگر با مشکلی برخـورد کردیم که نزد ما چیزی نبود روح‌القدس آن را به ما القا می‌کند».[۱]

صفار به منظور همین تأکید بر منشأ الهی دانش ائمه است که ۴۰ روایت دال بر محدث بودن ائمه و آگاهی ایشان از امور به شیوهٔ الهام و شگفت‌انگیز اختصاص داده است. برای نمونـه صـفار روایتی بدین شرح از ابوبصیر نقل می‌کند: «امام صادق فرمودند: همانا امیرالمؤمنین محدث بودند و همچنین جناب سلمان نیز محدث بودند». در مقابل این سخن امـام، ابوبصـیر مـی‌پرسـد: علامـت محدث بودن چیست؟ امام در پاسخ او می‌فرماید: «فرشته‌ای می‌آید و در قلبش چنین و چنـان القـا می‌کند».[۲] یا در روایتی دیگر از امام صادق در مورد چگونگی علم ائمه چنین پرسش می‌شود: «آیـا به‌صورت جمله بر قلب مبارکش انداخته می‌شود یا به گوش مبارکش خوانده می‌شود؟» امام نیـز در پاسخ می‌فرمایند: «وحی است مانند وحی‌ای که به مادر موسی شد».[۳]

---

→ علی‌بن‌ابی‌طالب، هبةالله محمد بود و علم همهٔ اوصیا و علم هرکه پیش از او بود را به ارث برده بود... آری این حجـت ما بر هر کس که منکر حق ما و منکر میراث ماست می‌باشد، و چه چیز مانع اظهار ما نسبت به این حقـایق اسـت در حالی که مرگ پیش روی ماست و چه دلیلی رساتر از اینهاست؟» (محمدبن‌حسـن‌بـن‌فـروخ صـفار (۱۳۹۳)، *بصـائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ترجمهٔ محمد فربودی، ج۱، قم: پیام مقدس، چ۲، ص۲۶۱).

۱ همان، ج۲، ص۴۱۰.

۲ همان، ج۲، ص۱۴۱.

۳ همان، ج۲، ص۱۳۱.

تعداد ۱۸ روایت در این باب که خداوند به ائمه علم داده است، ۱۷ روایت دال بر آنکه ائمه در شب قدر دانش حوادث آینده و ... را به اذن خداوند دریافت می‌کنند، ۱۶ روایت دال بر اینکه بر علم ائمه دائماً افزوده می‌شود، ۳۹ روایت در مورد ارتباط میان ائمه با ملائکه و اجنه، ۶ روایت دال بر آنکه امام به الهام از مرگ امام قبل و آغاز امامت خود باخبر می‌شود و ۱۰ روایت دال بر آنکه امام علی پس از فوت پیامبر ارتباط خود را با ایشان حفظ کرده و پرسش‌های خود را بر او مطرح می‌کند، مصادیق چنین هم‌انطباقی با شاخصه‌های گفتمان مفوضه و طرد عناصر گفتمانی مقصره است.

حدود و ثغور دانش ائمه از دیگر مباحثی است که بازتاب‌دهندهٔ هم‌انطباقی *بصائر-الدرجات* با شاخصه‌های گفتمان مفوضه است. در همین زمینه است که صفار ۶۰ روایت را به آگاهی ائمه به حدیث نفس مردمان، افکار پنهانی آنان و اعمالی که هیچ‌کس از آن خبر ندارد اختصاص داده است. برای نمونه در روایتی ابوحمزه ثمالی از امام سجاد می‌پرسند: «آیا ائمه آنچه در قلب مردم می‌گذرد را می‌دانند؟» امام در پاسخ فرمودند: «به خدا قسم آنچه انبیا بدانند آنها نیز می‌دانند». امام در ادامهٔ سخن می‌فرمایند می‌خواهی برایت اضافه کنم؟ با پاسخ مثبت ابوحمزه، امام می‌فرمایند: «به ما اضافه داده می‌شود، آنچه را که به انبیا هم نداده‌اند».[1] طرح ۵۱ روایت دال بر آنکه ائمه زبان حیوانات را می‌دانند و با پدیده‌های طبیعت سخن می‌گویند از دیگر مواردی است که حکایتگر حاکمیت گفتمان مفوضه بر ذهن صفار است. برای نمونه او در روایتی از زبان امام علی می‌فرماید: «خداوند به ما نطق پرندگان را آموخته، همان‌طور که به سلیمان‌بن‌داود آموخت. به‌علاوه منطق و زبان همهٔ جنبندگان دریا و خشکی را آموخته است».[2]

حضور شاخصه‌های گفتمان مفوضه در *بصائر الدرجات* به موارد بالا محدود نمی‌شود. بلکه اختصاص ۴۹ روایت در مورد دانش ائمه به دوستی و دشمنی و ایمان مردمان، ۸۸ روایت در مورد آگاهی ائمه به افعال شیعیان و سایر بندگان خدا در خواب و بیداری و مقامی که هریک نزد خدا دارند، ۱۵ روایت در این زمینه که ائمه به تمام اتفاقات در شرق و غرب عالم آگاه‌اند و اعمال بندگان خدا از آن‌ها پوشیده نیست، ۴۶ روایت دال بر آگاهی ائمه به

---

۱ همان، ج۱، ص۵۰۷.

۲ همان، ج۲، ص۱۸۷.

زمان مرگ خود و شیعیان، ۱۱ روایت در مورد عرض شدن عرش خدا بر ائمه، ۳۹ روایت در اینکه امام علی و سایر ائمه اسماء الهی و یا اسم اعظم خداوند را می‌دانند و واجد علم کتاب هستند، ۳۸ روایت در تفویض علوم تمام انبیا و ملائکه به ائمه و ۱۷ روایت در مورد آگاهی ائمه به تمام امور عالم از حال و گذشته و آینده تا بهشت و دوزخ از دیگر مصادیق هم‌انطباقی شاخصه‌های گفتمان مفوضه با گفتمان حاکم بر *بصائر* است.

البته باید توجه داشت که لزوماً تمامی روایات *بصائر* حول محور علم در کشاکش گفتمانی با مقصره مفصل‌بندی نشده است؛ بلکه می‌توان این دست از روایات را ناظر بر مرزبندی تشیع با گفتمان‌های غیرامامی تلقی کرد. اختصاص ۳۱ روایت به دانش ائمه نسبت به کتب پیامبران پیشین همچون تورات و انجیل، اختصاص ۱۸۲ روایت در مورد صحیفه‌هایی که در اختیار ائمه است و بدان وسیله پاسخ تمام پرسش‌ها را در اختیار دارند و همچنین در اختیار داشتن سلاح رسول خدا و سایر پیامبران پیشین، ۲۱ روایت در اینکه ائمه علم تفسیر و تأویل قرآن می‌دانند و راسخان در علم هستند، ۱۱ روایت در اینکه ائمه از پیامبران اولوالعزم داناترند، ۵ روایت در اینکه هر علمی بابی دارد و ائمه باب ورود به علوم هستند، ۱۰ روایت در برتری عالم بر عابد، ۵ روایت در اینکه ائمه عالمان‌اند، شیعیان متعلمان و سایرین خاشاک هستند، ۵ روایت در وجوب کسب علم بر هر مسلمان، ۱۶ روایت در فضیلت‌های ذکرشده برای عالم و متعلم، ۲۰ روایت در تمایز میان محدث و نبی، ۳ روایت در تقسیم‌بندی علم ائمه به علم به گذشته، حال و آینده، ۳۶ روایت در اینکه ائمه اهل الذکر هستند و مورد سؤال واقع می‌شوند، ۹ روایت در تفسیر این آیه که کسانی که می‌دانند ائمه‌اند و کسانی که نمی‌دانند دشمنان ایشان هستند، ۴۲ روایت در تلقی ائمه به‌عنوان تنها مرجع تشخیص حق از باطل در امور دینی و تنها منبع معتبری که دانش باید از آن استخراج شود و درنهایت دلالت ۸ روایت بر ائمه به‌عنوان تنها کسانی که به نسخهٔ کامل قرآن دسترسی دارند از آن دست روایت‌هایی هستند که مرزبندی با گفتمان‌های اهل سنت یا غیرامامی را نیز مدنظر دارند.

**توانایی‌های خارق‌العادهٔ ائمه:** از دیگر سرفصل‌ها است که بیانگر بازتاب اصول گفتمان مفوضه در *بصائر الدرجات* است، توانایی‌های فوق‌العاده ائمه است. صفار ۴۸ روایت را به بیان قدرت ائمه در زنده کردن مردگان، ملاقات با مردگان، شفای بیماران و امور خارق‌العاده اختصاص داده است. دسته‌ای از این روایات بر باور مفوضه در واگذاری امور جهان بر ائمه

دلالت دارد. برای نمونه در روایاتی از امام صادق چنین آمده است: «دنیا مانند پوست گردویی برای امام متمثل و مجسم است. پس هر آنچه را که بخواهد می‌تواند از هر جای دنیا برگیرد. مانند شما که از سفره غذایتان هرچه را می‌خواهید برمی‌دارید و چیزی از دنیا از امام پنهان نمی‌ماند».[1] این روایت و روایات مشابه دیگر در *بصائر الدرجات* به‌وضوح بیانگر تفویض امور جهان به ائمه است. باوری که پیشتر به‌عنوان یکی از شاخصه‌های گفتمان مفوضه برشمردیم. هم‌انطباقی گفتمان *بصائر* با شاخصه‌های گفتمان مفوضه در مبحث قدرت ائمه به موارد بالا محدود نمی‌شود. مؤلف *بصائر* در ۲۱ روایت دیگر توانایی ائمه و برخی از شیعیان ایشان در طی الارض را شرح داده است؛ ۳۱ روایت را نیز به اینکه پیامبر و ائمه همهٔ زبان‌ها را می‌دانند اختصاص داده است، قدرتی که پیشتر به‌عنوان یکی از باورهای کلیدی مفوضه برشمردیم.

**سایر شاخصه‌های گفتمانی در *بصائر* الدرجات**: هرچند منابع و گسترهٔ علم ائمه گره‌گاه و نقطهٔ کانونی بحث *بصائر الدرجات* بوده و بیشتر احادیث آن ذیل این مسئله قابل بررسی است، ولی صفار از توجه به دیگر مسائل و محورهایی که بحث‌های جاری کلامیون شیعه را تشکیل می‌داده و زمینه‌های مرزبندی و هویت‌بخشی آنان در مقابل دیگر رقبا بوده بازنمانده است. در ادامه هر یک از این شاخصه‌های گفتمانی را به تفکیک مورد بررسی قرار می‌دهیم.

**مسئلهٔ غیبت (۵ روایت)**: صفار در این مبحث تنها ۵ روایت در این خصوص که قائم آل محمد به شیوهٔ آل داوود حکم خواهد کرد، ارائه می‌کند. این کم‌شماری روایات مربوط به غیبت، آن‌هم درحالی‌که صفار *بصائر* را در دهه‌های نخستین غیبت صغری نگاشته و روایات بسیاری نیز از مشایخ و مؤلفان هم‌عصر او در دسترس بوده و او این روایات را می‌شناخته، نیاز به تبیین را در ذهن هر مخاطب کنجکاوی ضروری می‌سازد. تبیین نیومن برای بی‌توجهی صفار به مسئلهٔ غیبت آن است که او نیز به‌مانند بسیاری دیگر از شیعیان قائل به تداوم جریان جانشینی بوده است. ازاین‌روی در تناسب با تلقی رایج زمانه پرداختن بدین مسئله را چندان ضروری احساس نکرده است.[2] در این میان غفوری‌نژاد و ملانوری شمس دیدگاهی بدیل ارائه داده و معتقدند که صفار از آن جهت که روایت‌های خود در این حوزه را در کتابی به نام

---

۱ همان، ج۲، ص۳۲۷.

۲ نیومن، همان، صص۲۵۰-۲۵۲.

ملاحم جمع‌آوری کرده عرضهٔ این روایات در کتاب *بصائر الدرجات* را ضروری ندیده است.[۱] در تلقی نگارندگان دیدگاه ملانوری شمسی و غفوری‌نژاد از دیدگاه نیومن معقول‌تر است. مؤید این امر احادیثی است که از صفار قمی در خصوص غیبت در کتب شیخ طوسی و شیخ صدوق نقل‌شده است.[۲] از سوی دیگر باید توجه داشت که مسئلهٔ غیبت گره‌گاه گفتمانی *بصائر* را تشکیل نمی‌داده است. بلکه مسائل دیگری همچون علم ائمه بود که عمدهٔ توجه او را به خود مشغول می‌داشت.

**مسئلهٔ استنباط احکام الهی از احادیث (۱۱۷ روایت):** مسئلهٔ روش‌های درست اخذ عقاید دینی و استنباط احکام شریعت از دیگر مسائلی بود که توجه صفار را به خود معطوف داشت. او ۱۱۷ روایت برابر با ۶ درصد از مجموعهٔ حدیثی *بصائر الدرجات* را به این مبحث اختصاص داده است. صفار در ۵ روایت راه‌حل رفع ابهام از موارد اختلاف در احادیث ائمه را مراجعه به ایشان می‌داند. او در ۵ روایت به شرح این امر می‌پردازد که ائمه به‌تمامی حلال‌ها و حرام‌های الهی دسترسی دارند، ولی تنها در صورت مصلحت به سؤالات پاسخ می‌دهند. او در جای دیگر و در ۱۵ روایت به بیان این امر می‌پردازد که سخنان ائمه هفتاد وجه دارد و آنان هر معنایی را که بخواهند برمی‌گزینند. او در ۱۹ روایت مبنای احکام صادره از سوی ائمه را کتاب خدا، سنت و الهام و نه رأی و قیاس می‌داند. صفار در ادامهٔ خط استدلالی خود در رد رویکرد استدلالی نسبت به مسائل دینی و مراجعه به ائمه در موارد اختلافی و پرهیز از مباحث کلامی ۳۲ روایت ارائه می‌نماید. وی ۳۶ روایت را به‌سختی و دشواری فهم احادیث ائمه اختصاص داده است. درنهایت صفار در ۵ روایت شیعیان را از تکذیب احادیث ائمه بر

---

۱ محمدرضا ملانوری شمسی و محمد غفوری‌نژاد (۱۳۹۴)، «تبیین کم‌شماری احادیث مهدویت و غیبت در *بصائر الدرجات*»، *فصلنامه مشرق موعود*، ش۳۶، صص۶۷-۸۳.

۲ برای نمونه شیخ صدوق از او چنین نقل می‌کند«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ وَ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ جَمِيعاً عَنِ أَيوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلَفٍ عَنْ مُعَاوِيةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بَقِيَ النَّاسُ بَعْدَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ع خَمْسِينَ وَ مِائَتَي سَنَةٍ بِلَا حُجَّةٍ ظَاهِرَةٍ»(ابن‌بابویه (۱۳۸۶)، همان، ج۱، ص۱۶۱) یا شیخ طوسی این روایت را از او نقل می‌کند: «وَ أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي جِيدٍ الْقُمِّي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمْدَوَيهِ بْنِ الْبَرَاءِ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَمَّا نَزَلْنَا الرَّوْحَاءَ نَظَرَ إِلَى جبل‌ها مُطَلَّلًا عَلَيهَا فَقَالَ لِي تَرَى هَذَا الْجَبَلَ هَذَا جَبَلٌ يدْعَى رَضْوَى مِنْ جِبَالِ فَارِسَ أَحَبَّنَا فَنَقَلَهُ اللَّهُ إِلَينَا أَمَا إِنَّ فِيهِ كلَّ شَجَرَةٍ مُطْعِمٍ وَ نِعْمَ أَمَانٌ لِلْخَائِفِ مَرَّتَينِ أَمَا إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ فِيهِ غَيبَتَينِ وَاحِدَةٌ قَصِيرَةٌ وَ الْأُخْرَى طَوِيلَةٌ». (محمدبن‌الحسن‌شیخ طوسی (۱۴۱۱ق)، الغیبة، قم: دارالمعارف الإسلامیة، ج۱، ص۱۶۳).

حذر داشته و مراجعه به ایشان در این موارد را توصیه می‌کند. چینش روایاتی ازاین‌دست توسط صفار مؤید آن است که او به‌مانند سایر محدثین قم نظر مثبتی به کاربست عقل عرفی در اثبات اعتقادات دینی و استنباط احکام دینی نداشته است. ازاین‌روی در تلقی صفار گفتمان حدیثی قم دریافت صحیح‌تری از گفتمان‌های عقل‌گرای رایج در ری و بغداد داشته است. البته با این تفاوت که او منابع وحیانی علم یا به تعبیر دیگر الهام ربانی را به‌جای فهم متعارف شریعت توسط ائمه می‌نشاند. به نظر می‌رسد برداشت صفار از علم به‌مثابهٔ فهم قدسی و الهام شده از سوی خدا و ملائکه به ائمه، زمینهٔ تأیید این تلقی بدبینانهٔ او نسبت به قیاس را فراهم می‌کرده است.

**مسئلهٔ ولایت ائمه و نیاز به حجت (۳۷۱ روایت)**: یکی دیگر از شاخصه‌های گفتمانی *بصائر* مبانی و دامنهٔ ولایت ائمه و نیاز جامعه به حجت است که برابر با ۱۹ درصد از این مجموعهٔ حدیثی را به خود اختصاص داده است. حضور وسیع اهل سنت در جهان اسلام و زیستن تحت خلافت سنی‌مذهب توجیه‌کنندهٔ چنین توجهی از سوی او و سایر گفتمان‌های شیعی است. این دست از روایات گفتمان شیعی را از رقبای سنی خود متمایز می‌کرد و بر هویت منحصربه‌فرد امامان شیعی تأکید می‌نمود. در راستای این توجه است که او در سرفصل‌های این مسئله روایات متعددی را ارائه نموده است.[۱]

بر این اساس صفار ۵ روایت در تقسیم‌بندی حاکمان به عادل و فاجر و تعلق داشتن ائمه به امامان عادل اختصاص داده است. وی در ۵۲ روایت که به‌نوعی بیان مبانی امامت ائمه است به تفویض امور دین به پیامبر و از ایشان به ائمه سخن رانده است. صفار در ۶ روایت به تأکید بر سخن رسول خدا پیرامون به‌جای گذاشتن دو چیز گران‌بها می‌پردازد. در ۱۰ روایت از آگاهی امام به‌جانشین خود سخن به میان آمده است. صفار در یک دسته از مهم‌ترین روایات خود و در قالب ۳۱ روایات تصریح می‌نماید که نصب و تعیین ائمه به امامت نه به

---

۱ برخی از روایات او در این مسئله در تطابق با شاخصه‌های گفتمان مفوضه است. برای نمونه در روایتی از امام باقر آمده است: «خداوند میثاق شیعیان ما را به ولایت درحالی‌که به صورت ذراتی بودند در روز اخذ میثاق برای ما گرفت. میثاقی که اقرار به ربوبیت خداوند و نبوت محمد سرآغاز آن بود. در آن روز خداوند امتش را در سرشت گل در حالی که به‌صورت شبح بودند بر پیامبر عرضه کرد و آنها را از همان سرشتی که آدم را از آن آفرید خلق کرد. و خداوند ارواح شیعیان ما را دو هزار سال قبل از بدن‌هایشان آفرید و آنها را بر پیامبرش عرضه داشت و پیامبر و امیرالمؤمنین را بر آنها معرفی کرد. ما نیز آنها را از لحن سخنشان می‌شناسیم» (صفار، همان، ج۱، ص۱۹۹).

خواست شخصی ائمه بلکه بر اساس ارادهٔ خدا و نص رسول او است. صفار ۹ روایت را به وجوب اطاعت از ائمه و اینکه آنها مورد حسد واقع می‌شوند اختصاص داده است. ۱۱ روایت از کتاب او دال بر این است که ملائکه قائلان به ولایت ائمه هستند. ۲۶ روایت نیز پذیرش ولایت ائمه را از سوی پیامبران اولوالعزم بیان می‌دارد. صفار در ۱۸ روایت از عرضه شدن ولایت ائمه به اهل آسمان و زمین سخن می‌راند. ۱۱ روایت *بصائر الدرجات* ائمه را تقسیم‌کنندهٔ دوزخ و بهشت معرفی می‌کند. صفار به‌منظور متمایز ساختن ائمه از حاکمان اهل سنت و شیعیان از سایر مسلمانان ۲۳ روایت آورده که در آن از خلق ائمه و شیعیان از طینتی متفاوت نسبت به دشمنان آنها سخن رفته است. ۶۹ روایت از مجموعهٔ *بصائر الدرجات* نیز روایت‌هایی نادر و شگفت در مورد ولایت، علم و توانایی‌های فوق‌العادهٔ امامان است. صفار در ۵۲ روایت از اینکه زمین هیچ‌گاه از حجت خالی نخواهد بود سخن گفته است. او همچنین ۸ روایت را به شرح اینکه ائمه وجه‌الله هستند و وجه‌الله هیچ‌گاه نابود نخواهد شد اختصاص داده است. وی همچنین در ۱۹ روایت از ائمه به‌عنوان واسطه‌های شناخت خدا و اینکه شناخت ائمه ملاک تمایز مؤمنین از سایرین است سخن گفته است. درنهایت و در ۹ روایت ائمه را به‌مثابهٔ هدایتگران مردم به درگاه خداوند و پیام رسول‌الله معرفی می‌نماید. صفار ۲ روایت هم در مورد چگونگی شناسایی امام منصوص آورده است

## نتیجه‌گیری

نقش خوانش‌ها از میراث و سنت شیعی در تَعَیُّن‌بخشی به کنش‌های اجتماعی و سیاسی کارگزاران جوامع شیعی، زمینه‌ساز کشمکش گفتمانی نیروهای تحول‌خواه و سنت‌گرای شیعی در ارائهٔ تصویر مطلوب خود از میراث شیعه شده است. متأثر از این شرایط، تحلیل و بازشناسی ساختارهای عقل شیعی نهفته در میراث شیعیان، انگیزهٔ خوانش‌ها و پژوهش‌های جدیدی قرار گرفته است. *بصائر الدرجات* صفار قمی یکی از این میراث‌های شیعی است که به جهت قدمت و کاربست ایده‌های کلامی آن در تشیع نهادینه شده و نیازمند بازخوانی و بازاندیشی است. اما برای فراتر رفتن از مجادلات کلامی و سیاسی ضرورتاً بایسته است مبانی روش‌شناسی بحث واضح باشد. رهیافت مقاله حاضر در بازخوانی این اثر تحلیل گفتمان با تکیه بر برساخت‌گرایی اجتماعی همچون نظام مفروضات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و

نظریهٔ گفتمان لاکلو و موف به‌مثابهٔ روش خوانش بوده است. بر اساس این رهیافت هر متن توسط شرایط فرهنگی و اجتماعی حاکم بر مؤلف آن تعین می‌یابد و متعاقب آن، ایده‌های متن به‌مثابهٔ پاسخی بدین شرایط و بافتار تاریخی عرضه می‌شود. در عین حال که متن/مؤلف نیز برسازنده و شکل‌دهنده به شرایط و محیط فکری خویش هستند. این سنخ از تعین‌یافتگی تبیین‌کنندهٔ چرایی تمایزات بنیادی در متون تولیدشده در دیگر بافتارهای تاریخی است. نظریهٔ گفتمان لاکلو و موف با تکیه بر این مفروضات بیان می‌دارد که هر گفتمان حول یک گره‌گاه گفتمانی و البته از طریق گزینش و چینش عناصر در یک ساختار جدید مفصل‌بندی می‌شود.

صفار مفصل‌بندی خود از عناصر گفتمانی مفوضه را در درون یک نظم گفتمانی تحقق بخشید. درواقع متأثر از مؤلفه‌های بافتار تاریخی حاکم بر نگارش *بصائر الدرجات* بود که علم امام مبدل به گره‌گاه گفتمانی گفتمان‌های شیعی شد. کشمکش‌های گفتمانی با رقبای سنی مذهب و اختلافات درون مذهبی در مورد شرایط و مشخصات امام مهم‌ترین بحران‌های بافتار تاریخی بود که زمینه‌ساز صورت‌بندی نظم گفتمانی شیعه حول محور گره‌گاه علم امام شد. مفوضه و مقصره برجسته‌ترین جریان‌هایی بودند که در درون نظم گفتمانی تشیع و با گزینش و مفصل‌بندی احادیث شیعه حول گره‌گاه علم ائمه زمینه‌ساز کشمکش گفتمانی سرنوشت‌سازی شدند. مقصره ائمه را علمای ابرار تلقی کرده، سنخ دانش‌اندوزی ایشان را مشابه سایر علما و البته بری از خطا معرفی می‌نمودند. قمی‌ها مهم‌ترین کاربران این گفتمان بودند. در مقابل مفوضه بر منابع وحیانی علم ائمه و تفویض خلقت و سایر امور بشر به آنها تأکید می‌کردند و گسترهٔ علم ایشان را شامل علم غیب و تمامی زبان‌ها و ... می‌دانستند.

از بررسی روایات *بصائر الدرجات* چنین برآمد که صفار در هم‌انطباقی با شاخصه‌های گفتمانی مفوضه به گزینش و مفصل‌بندی روایت‌های مجموعهٔ حدیثی خود و صورت‌بندی آن حول گره‌گاه علم پرداخته است. بخش گسترده‌ای از ۱۲۷۴ حدیث اختصاص‌یافته به مسئلهٔ علم و توانایی‌های ائمه بیانگر شاخصه‌هایی بود که برای گفتمان مفوضه برشمرده شد. البته سایر مسائل کلامی مورد بحث میان گفتمان‌های شیعی نیز بازتابی هرچند کم‌فروغ در *بصائر* داشتند. نیاز به حجت و ولایت ائمه (با ۳۷۱ روایت)، مسئلهٔ غیبت (با ۵ روایت) و درنهایت شیوه‌های اخذ و استنباط عقاید و احکام دین (با ۱۱۷ روایت) مصادیق این دست از مسائل بودند.

## منابع و مآخذ


- الاشعری، ابوالحسن‌علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۳۳ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، صیدا-بیروت: مکتبة العصریة.
- ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۳۸۴)، *عیون اخبار الرضا*، ترجمهٔ علی‌اکبر غفاری و حمیدرضا مسفید، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ۲.
- ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۳۸۵)، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمهٔ محمدجواد غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ـــــ (۱۳۸۶)، *کمال الدین و تمام النعمة*، منصور پهلوان، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چ۴.
- ـــــ (۱۳۹۳)، *رسائل شیخ صدوق*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، قم: ارمغان طوبی.
- ـــــ (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه، چ۲.
- ابن‌قبه رازی، ابوجعفرمحمدبن‌عبدالرحمان (۱۳۹۳)، *رد بر کتاب الاشهاد متعلق به ابوزید علوی*، چاپ‌شده در ترجمهٔ بخش عربی ضمایم مکتب *در فرآیند تکامل*، ترجمهٔ هادی قابل جامی، تهران: کویر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۸)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز، چ۱۱.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۶)، *درآمدی بر تاریخ‌پژوهی*، ترجمهٔ مسعود صادقی، تهران: سمت، چ۳.
- امیرمعزی، محمدعلی (زمستان ۱۳۹۰)، «صفار قمی و کتاب *بصائر الدرجات*»، *مجله امامت پژوهی*، ش۴.
- ـــــ (۱۳۹۴) *تشیع (ریشه‌ها و باورهای عرفانی)*، ترجمهٔ نورالدین الله دینی، تهران: نامک.
- انصاری قمی، حسن (شهریور ۱۳۸۸)، «تبارشناسی کتاب *بصائر الدرجات* و هویت نویسندهٔ آن»، *کتاب ماه دین*، ش۱۴۳.
- راد، علی (۱۳۹۴)، «خاورشناسان و تطورات هرمنوتیک تفسیری شیعه؛ تحلیل انتقادی آرای تاد لاوسن»، *پژوهشنامه تفسیر قرآن*، دوره ۲، ش۴.
- ـــــ (آذر و دی ۱۳۹۵)، «خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر قرآن، نمونه موردی دیدگاه رابرت گلیو»، *آئینه پژوهش*، س ۲۷، ش۵.
- چلونگر، محمد و صادقانی، مجید (۱۳۹۳)، «بررسی تناسب میان آراء مفوضه و پیروان شیعی ابن‌عربی در باب خلقت»، *فصلنامه علمی و پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی*، س ۱۰، ش۳۶.
- شیخ طوسی، محمدبن‌الحسن(۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفة الرجال المعروف به رجال الکشی*، مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی، قم: موسسهٔ آل البیت.
- ـــــ (۱۴۱۱ق)، *الغیبة*، قم: دارالمعارف الإسلامیة.
- شیخ مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان [بی‌تا]، *المصنفات الشیخ المفید، المجلد الخامس؛ الاعتقاد و المزار*، بیروت: موسسة التاریخ العربی.
- ـــــ (۱۳۷۲)، *اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: موسسهٔ مطالعات اسلامی.

- ـــــــ (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، قم: [بی‌نا]، چ۲.
- صفار، محمدبن‌حسن‌بن‌فروخ (۱۳۹۳)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ترجمهٔ محمد فربودی، قم: پیام مقدس، چ۲.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۷۸)، *غالیان کاوشی در جریان‌ها و برآیندها*، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۵)، *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، تهران: هرمس، چ۲.
- طباطبایی، محمدعلی (۱۳۹۵)، *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم: انتشارات دارالحدیث.
- ـــــــ (۱۳۹۵)، *قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم: دارالحدیث.
- فی، برایان (۱۳۸۳)، *پارادایم شناسی در علوم انسانی*، ترجمهٔ مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۰)، «ملاحظاتی درباره گفتمان تفویض در نخستین سده‌های اسلامی»، *فصلنامهٔ امامت پژوهی*، س۱، ش۴.
- ـــــــ (۱۳۹۱)، *نخستین مناسبات فکری تشیع: مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- گلیو، رابرت (۱۳۹۵)، «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه»، ترجمهٔ مریم ولایتی، در محمدعلی طباطبایی، *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم: انتشارات دارالحدیث.
- مانزلو، آلن (۱۳۹۴)، *واساخت تاریخ*، ترجمهٔ مجید مرادی سه‌ده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- محمدجعفری، سیدحسین (۱۳۷۸)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمهٔ سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ فارسی، چ۹.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶)، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
- مک‌درموت، مارتین (۱۳۷۲)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ملانوری شمسی، محمدرضا و غفوری‌نژاد، محمد (زمستان ۱۳۹۴)، «تبیین کم‌شماری احادیث مهدویت و غیبت در *بصائر الدرجات*»، *فصلنامه مشرق موعود*، س ۹، ش۳۶.
- نوبختی، حسن‌بن‌موسی (۱۳۹۱)، *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ۴.
- نیومن، اندرو. جی (۱۳۸۶)، *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی*، ترجمهٔ مهدی ابوطالبی و دیگران، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.
- لاوسن، تاد (۱۳۹۵) «هرمنوتیک تفسیر پیشامدرن اسلامی و شیعی»، ترجمهٔ محمد حقانی فضل در محمدعلی طباطبایی، *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم: انتشارات دارالحدیث.
- هالم، هاینس (۱۳۸۹) *تشیع*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، قم: نشر ادیان و مذاهب.
- ـــــــ (۱۳۹۵)، *غنوسیان در اسلام*، ترجمهٔ احسان موسوی خلخالی، تهران: نشر حکمت.

- یورگنسن، ماریا و فیلیپس، لوئیز (۱۳۹۲)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهـران: نشر نی، چ۳.

- Kramsch, Claire (1998), *Language and Culture*, New York: Oxford University Press.
- Munslow, Alun (2000), *The Routledge Companion to Historical Studies*, Londan And New York: Routledge.

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# بررسی موقعیت تجاری خوی در دورهٔ قاجار

**مرضیه عالم‌جان**[۱]
**طاهره عظیم‌زاده تهرانی**[۲]
**محمدتقی امامی خوئی**[۳]
**علیرضا روحی میرآبادی**[۴]

**چکیده:** منطقهٔ تجاری خوی به‌عنوان یکی از چهارراه‌های مبادلاتی میان شرق و غرب، از دیرباز در تاریخ اقتصادی آذربایجان حضوری چشمگیر داشته است. هم‌مرزی با روس‌ها و عثمانی‌هااهمیت موقعیت آن را در مبادلات تجاری افزون ساخته است. انعقاد عهدنامه‌های سیاسی- تجاری بین آن دولت‌ها نشان از جایگاه ویژهٔ اقتصادی وتجاری منطقه دارد. این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با اتکا به داده‌های موجود در منابع، این مسئله را مورد توجه قرار می‌دهد که موقعیت تجاری خوی و نیاز عثمانی و روس به انواع کالاهای ایرانی، تأثیر مستقیمی در شغل و محصولات تجاری منطقه گذاشت. به‌رغم رونق تجاری، بررسی‌ها از بی‌توجهی حکومت مرکزی درکنار مداخلات روس و عثمانی و رکود تجاری در اواخر قاجار حکایت دارد. این پژوهش برآن است که به شناسایی علل و عوامل مؤثر در روند توسعه تجاری خوی در دورهٔ قاجار بپردازد.

**واژه‌های کلیدی:** خوی، تجارت، قاجار، روس، عثمانی

---

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد مشهد (نویسنده مسئول) marzeyehalamjan@yahoo.com
۲ دانشیار دانشگاه آزاد مشهد ta_azim@yahoo.com
۳ دانشیار دانشگاه آزاد شهر ری
۴ دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی dr.rohy@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۶/۲۵

# Review of the Trading Status of Khoy in the Qajar Era

Marzeyeh Alamjan[1]
Tahereh Azimzadeh Tehrani[2]
Mohamad Taghi Emamy khoei[3]
Ali Reza Rohy MirAbadi[4]

**Abstract:** Khoy tradingzone as one of the exchange intersections between East and West, has played a significant role in the economic history of Azerbaijan for a long time. Being at the border with Russia and the Ottoman has increased its importance in trading exchanges. Concluding political- commercial conventions among these governments indicates the special commercial status of the area. This paper adopts a descriptive-analytical approach and relies on available data to consider the issue that the trading status of Khoy and needs of Ottoman and Russia for different types of Iranian goods has had a direct impact on jobs and commercial products of the area. In spite of such commercial prosperity, the results indicate the negligence of central government along with Russian and Ottoman intervention,which led to trade downturn in the late Qajar epoch. This study is amid at identifying the causes and factors contributing to the business development of Khoy in the Qajar era.

**Keywords:** Khoy, trading, Qajar era, Russia, Ottoman

1 Ph.D. Student of Islamic Nations and Civilization, Mashhad Azad University, (Corresponding Author), marzeyehalamjan@yahoo.com
2 Associate Professor at Mashhad Azad University, ta_azim@yahoo.com
3 Associate professor at Azad University of Rey
4 Associate Professor at Razavi Islamic University, dr.rohy@gmail.com

## مقدمه

خوی[۱] از دیرباز در تاریخ ایران به‌خصوص از حیث سیاسی- تجاری جایگاه مهمی داشته است. یکی از علل اهمیت آن در طی قرون، قرار داشتن بر روی یک رشته از راه‌های کاروان‌روی شرق و غرب بود که اصطلاح جادهٔ ابریشم به آن اطلاق شده است. با روی کار آمدن نادر شاه، رفت‌وآمد کاروان‌های تجارتی از این راه دوباره مورد توجه واقع شد. به‌تدریج از دورهٔ احمد خان دنبلی (۱۱۶۷-۱۲۰۰ق) و عباس میرزا نایب‌السلطنه (۱۲۱۳-۱۲۴۹ق) خوی به شهر مهم بازرگانی و مرکز مبادلات با اروپا تبدیل و از آبادی و ثروت برخوردار شد. اهمیت اقتصادی تجاری خوی در این دوره به روابط ایران با دو دولت روس و عثمانی برمی‌گشت. وقتی این رابطه بهبود پیدا می‌کرد، روابط تجاری و اقتصادی نیز بیشتر می‌شد. به علت نزدیکی راه‌های تجاری از طریق عثمانی به اروپا و یا از طریق قفقاز به روسیه بازرگانان ایرانی علاقهٔ وافری به صدور کالای خود از طریق خوی به آن مناطق داشتند. بنابراین عامل بازرگانی و تجاری به‌خصوص در بسیاری موارد برجسته‌تر بوده است. تجارت خوی دارای جاذبه‌ها و تأثیراتی بوده است که پیگیری آنهامی‌تواند در رونق اقتصاد منطقه مؤثر باشد. مورخان مسلمان و نیز سیاحان و سفرای خارجی در سفرنامه‌های خود گزارش‌های مبسوطی از اوضاع و احوال تجاری خوی در دورهٔ قاجار نگاشته‌اند که در نوع خود قابل توجه هستند.

نوشتار حاضر به بررسی جنبه‌هایی از تجارت خوی در دوره قاجار می‌پردازد. اغلب پژوهشگران تنها به بخشی از این دوران توجه داشته و به شکلی مختصر و یا ناقص به مسئله تجارت منطقه پرداخته‌اند. در این میان دامنهٔ مطالب کتاب‌های مرحومان مهدی آقاسی و محمد امین ریاحی بیشتر به بررسی اوضاع سیاسی در این دوره محدود بوده است و همچنین پایان‌نامه رضامهیمنی با عنوان «بازار خوی» به راهنمایی دکتر امامی خویی به کارکرد و

---

۱ ناحیه خوی- جزء ایالت آذربایجان-درقرن ۱۳ق. ازشمال از طریق نخجوان وارد و باد به بلاد روسو از طریق بایزید و وان-هکاری به بلاد روم(عثمانی)و ازجنوب شرقی به شبستر و ازجنوب به سلماس و ازشرق به مرند محصورمی‌شد (جهانگیرمیرزا (۱۳۲۷)، *تاریخ نو*، تهران: علمی، ص۱۰۷). درشمال کوه چوککار(چوخقار) این ناحیه را ازولایت ماکو جدامی‌کرد. میرزا رضاخان مهندس‌الملک، معلم و ممتحن دارالفنون، در سال ۱۳۴۱ق. خوی را یکی از مهم‌ترین شهرهای ایالت آذربایجان دانسته و بیان می‌دارد که حاکم‌نشین خوی به همین نام و توابعش ماکو و قطور است. وی همچنین تقسیمات درونی خوی را ورس، کرس، آواجیق، چالدران، نتور، ماکو، سلماس، دیلمان، چهریق، کهنه شهر، خسروآباد و صدقیان بیان کرده است. (رضاخان مهندس‌الملک (۱۳۴۱)، *جغرافیای ایران*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص۱۱۷) بنابراین مناطق یاد شده تا اواخر قاجار تحت عنوان یک ولایت اداره می‌شده‌اند.

ساختار بازار خوی از نظر معماری اختصاص دارد. از این رو این مقاله، متفاوت از پژوهش‌های فوق و هم‌سو با هدف تعیین شده، به بازکاوی موقعیت تجاری یک منطقه محلی با حکومت داخلی و دول همجوار، در برهه‌ای خاص پرداخته و به گوشه‌ای از مقولات تاریخ اقتصادی محلی توجه کرده است.

## وضعیت اقتصادی خوی در دوران قاجار

### ۱. نابسامانی اقتصاد خوی در سایه جنگ‌های ایران و روس

تاریخ خوی در دورهٔ قاجاریه به شکلی مصیبت‌بار آغاز شد چرا که در سال ۱۲۱۱ق. اقدامات نظامی آقامحمدخان علیه گرجستان، خوی را به میدان تاخت‌وتاز قدرت‌طلبان تبدیل کرد و به دنبال آن جمع کثیری از سکنهٔ آن مهاجرت کردند.[۱] در سال ۱۲۱۳ق. پس از تصرف خوی توسط جعفرقلی‌خان اموال مردم به دست نیروهای وی غارت گردید و قحطی و گرسنگی بر شهر حکمفرما شد.[۲] به دنبال این حوادث فتحعلی‌شاه فرزند دوازده‌سالهٔ خود عباس میرزا را روانهٔ خوی کرد.[۳] ولی آمدن وی با غارت و تخریب سپاهیان افسارگسیخته قاجار مواجه گردید.[۴]

در اول شوال سال ۱۲۱۸ با تصرف گنجه به وسیله سیسیانف، سردار روس و کشتار بیرحمانه مردم آن شهر، جنگهای ایران و روس آغاز شد. واضح است که در هر جنگی آنان که در مجاورت مرزها زندگی می‌کنند پیش از سایرین در معرض آسیب و نابسامانی قرار می‌گیرند. بنابراین حوادث سیاسی در اقتصاد خوی تأثیر بسیار داشت، چرا که در سال ۱۲۱۶ق. فتحعلی شاه از محمودخان دنبلی خواست سالانه ۲۰هزار تومان مالیات خوی را به خزانه بپردازد، ولی وی به خاطر خرابی‌هایی که در نتیجهٔ جنگ‌ها به خوی وارد شده بود، نپذیرفت و جواب داد که با این اوضاع خراب جمع‌آوری مالیات به این میزان مقدور نیست.[۵]

به‌دنبال ویرانی‌های ناشی از جنگ ایران و روس، خوی در دورهٔ عباس میرزا سروسامانی

---

۱ پیر آمده ژوبر (۱۳۴۷)، *مسافرت به ارمنستان و ایران*، ترجمهٔ محمود مصاحب، تبریز: کتابفروشی سپهر، ص۱۹۰.

۲ نادر میرزا (۱۳۵۱)، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز*، تهران: کتابخانهٔ اقبال، ص۱۷۸.

۳ عبدالرزاق بیگ مفتون دنبلی (۱۳۵۱)، *مآثر السلطانیه*، به اهتمام مهدی صدری افشار، تهران: ابن‌سینا، ص۵۶.

۴ نادر میرزا، همان، ص۱۴۹.

۵ محمدامین ریاحی (۱۳۷۲)، *تاریخ خوی*، تهران: توس، ص۲۹۴.

یافت. وی که خوی را مقر فرماندهی خود قرار داده بود، به عمران و آبادانی شهر پرداخت. براساس سخن جهانگیر میرزا در *تاریخ نو*، خوی را عروس شهرهای ایران می‌نامیدند.[۱] بسیاری از اقدامات عباس میرزا در جهت احیای صنعت و کشاورزی بود و در این زمینه او علاوه بر ایجاد کارهای عمرانی، صنایع خوی از جمله ماهوت‌بافی،[۲] توپخانه و صنایع شیشه‌سازی[۳] را تا حدودی احیا نمود. علاوه بر این عده‌ای ازشالبافان کرمان را به منطقه کوچ داد تا تجارت را در آنجا رواج دهند، چرا که هدف وی ترقی این محصول در منطقه و نزدیکی به بازار اروپا بود.گزارش‌های سیاحان در طی سالهای ۱۲۲۸ق. یعنی پس از اتمام دور اول جنگ‌های ایران و روس به جریان داد و ستد در بازار و رونق تجارت و کالاهای بازرگانی مرغوب و تاجرپسند آن اشاره دارد.[۴]

بعد از دوره دوم جنگ‌های ایران و روس (۱۲۴۰-۱۲۴۳ق) و انعقاد قرارداد ترکمنچای، روس‌ها برای اینکه ایران را در پرداختن غرامت جنگی زیر فشار قرار دهند، خوی را به مدت ۱۴ ماه بعد از جنگ به‌عنوان گروگان در اشغال خود نگه داشتند. آنها در طی این مدت با وعده و وعید ارامنه را برخلاف میلشان وادار به کوچ به روسیه کردند.[۵] این کوچ اجباری موجب ویرانی برخی از روستاهای ارمنی‌نشین خوی و سلماس گردید که مجموع ارمنی‌های مهاجر را شش هزار خانوار نوشته‌اند.[۶] در کنار تهاجمات نظامی باید از بلایای طبیعی مانند وبا نیز یاد کرد که آثار زیانباری بر اقتصاد منطقه گذاشت.[۷]

در پی این حوادث و پس از پرداخت غرامت سنگین در سال ۱۲۴۴ق. روس‌ها منطقه را تخلیه کردند که به دنبال آن مستوفیان دیوان ۲۵هزار تومان کسری برآورد کردند و با تخفیف ۱۵هزار تومان درست رقم مالیات به ۷۵هزار تومان رسید و این ارقام کاهش مالیات

---

۱ جهانگیرمیرزا، همان، ص۱۸۸.

۲ عبدالرزاق بیگ، همان، ص۱۴۳.

۳ بهروزنصیری (۱۳۸۰)، *خوی در گذر زمان*، خوی: انتشارات قراقوش، ص۳۱.

۴ جیمزموریه (۱۳۸۶)، *سفرنامه (سفری به ایران، ارمنستان و آسیای صغیر)*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس، صص۳۲۶-۳۲۸.

۵ مسعودمستوفی انصاری (۱۳۴۹)، تاریخ *زندگی عباس میرزا*، تهران: انتشارات مستوفی، صص۹۱-۹۲و۹۶-۹۷.

۶ ریاحی، همان، ص۳۳۱.

۷ رضاقلی‌خان هدایت (۱۳۳۹)، *روضة الصفای ناصری*، ج۱۰، تهران: خیام، ص۵۵۴؛ محمدجعفرخورموجی (۱۳۴۴)، *حقایق الاخبار*، تهران: زوار، ص۱۲۱.

خوی را بعد از جنگ‌های دور دوم نشان می‌دهد.[۱] در پی نارضایتی مردم منطقه حکومت مرکزی جهانگیر میرزا را با پرداخت ۵هزار تومان مالیات سالیانهٔ بیشتر به‌جای بهرام میرزا به حکومت انتخاب کرد.[۲] حکومت وی نیز شاهد شورش‌ها و ناامنی‌ها در منطقه توسط اکراد محمودی بود. هرچند با شکست اکراد توسط وی غنایم بی‌شماری نصیب وی گردید، ولی عکس‌العمل لشکرکشی او این شد که طایفهٔ جلالی که هست و نیست خود را از دست داده بودند، در ولایت قارص جلوی کاروانی که از استانبول به ایران می‌آمد را گرفتند و بیش ازسیصد هزار تومان اموال بازرگانی ایران را ربودند.[۳]

**۲. ثبات در مرکز و رونق در وضعیت اقتصادی خوی**

به علت آرامش نسبی و اهمیت اقتصادی خوی در دورهٔ محمد شاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق) و ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق) حکام مختلف برای رسیدن به حکومت خوی با هم در رقابت بودند. حتی برخی از آنها برای چندمین بار به حکومت رسیدند که در این زمینه می‌توان به محمدرحیم میرزا و شجاع‌الدوله اشاره نمود.[۴] در سال ۱۲۷۱ق. محمد رحیم میرزا ضیاءالدوله که برای چهارمین بار حاکم خوی گردید و حکومت وی تا سال ۱۲۸۲ق. دوام یافت کارهای عمرانی زیادی را از جمله تعمیرات قلعهٔ خوی و خندق دور آن، لزوم تغییر باغ دلگشا و درختکاری خیابان‌های خوی انجام داد.[۵] اکثر جهانگردانی که از خوی دیدن کرده‌اند در مورد موقعیت تجاری، رونق کشاورزی، زیبایی بازار و فعالیت سوداگران آن سخن گفته‌اند. حاج سیاح که در زمان حاجی سیف‌الدوله در سال ۱۲۹۹ق. از خوی دیدن کرده بود می‌نویسد:« ... خوی شهری ممتاز است که قلعه، خیابان و بازار و دروازه‌اش شطرنجی و متقابل ساخته شده، ... تجارت خوی نیز اجناس طبیعی است: حیوان، پوست، روغن، خشکبار، همچنین فرش...».[۶] با این حال در اواخر عصر ناصری، شکوه حکمرانی در خوی کاهش یافت

---

۱ جهانگیر میرزا، همان، ص۱۱۴.

۲ همان، ص۱۳۹.

۳ هدایت، همان، صص۸۶-۸۷.

۴ ریاحی، همان، صص۳۷۱-۳۷۲.

۵ فرخ‌بن‌مهدی امین‌الدوله (۱۳۴۶)، *مجموعه اسناد و مدارک فرخ خان امین الدوله*، ج۱، تهران: دانشگاه تهران، صص۱۱۶-۱۱۷.

۶ حاج سیاح (۱۳۵۶)، *خاطرات*، به کوشش حمید سیاح، تهران: امیرکبیر، صص۲۵۹-۲۶۱.

و مدت اشتغال حاکمان نیز کوتاه‌تر گردید.[۱]

### ۳. آشفتگی‌های پسامشروطه و نابسامانی در اقتصادی خوی

در دورهٔ استبداد صغیر (۱۳۲۴-۱۳۲۷ق) خوی به‌عنوان یکی از مراکز آزادی‌خواهی در شرایط جنگ با سپاه ماکو و کردان قرار گرفت. در آن روزها بر اثر ناامنی و مدتها قتل و غارت ماکویی‌ها در روستاهای اطراف، مالیهٔ خوی وضع بدی داشت.[۲] جمع‌آوری مالیات دیوانی و پرداخت مواجب مجاهدان به دشواری ممکن می‌شد. مجاهدان از یک طرف به ادارهٔ مالیه و انجمن فشار می‌آوردند و از طرف دیگر از توانگران شهر اخاذی‌هامی‌کردند.[۳] به هر حال طبیعی است که در دوره نزاع، وضع مالی شهر چندان خوب نباشد. علی‌الخصوص زمانی که خود شهر تحت تاخت‌وتاز لشکری خونخوار از کردان قرار بگیرد، بازار و تجارت کسادمی‌شود و مردم از ترس جان و مال خود در خانه‌ها پناه می‌گیرند و از بیم غارت جرأت تجارت ندارند.[۴] از اواخر سال ۱۳۲۹ق. با اشغال خوی توسط روس‌ها، دوران رکود بازرگانی این شهر دوباره نمایان گردید.[۵]آنها در طی این نه سال اشغال خوی از هیچ ظلمی فروگذار نکردند،[۶] بازار را به آتش کشیدند و چندین تن را به هلاکت رساندند.[۷] کاروانسراها و ارگ حکومتی را در اختیار گرفتند.[۸]

با خروج روس‌ها شهر خوی دچار بلای دیگری به نام مسیحیان شد، چرا که با تحریک عثمانی‌ها، آندرانیک رهبر ارامنه، خوی را در سال ۱۳۳۶ ق. تسخیر کرد. اما زیانی که به اقتصاد شهر وارد شده بود باعث قحطی و گرانی شدید گردید به‌طوری‌که قیمت گندم که در سال‌های قبل از جنگ جهانی طبق گزارش‌های تلگرافی خرواری ۵تا۶ تومان بود، به خرواری ۹۰ تا ۱۰۰ تومان رسید و شمار کسانی که از گرسنگی جان سپردند از حد گذشت.[۹]

---

۱ احمدکاویان‌پور (۱۳۴۶)، *تاریخ عمومی آذربایجان*، تهران: مؤسسه انتشارات آسیا، ص۲۲۳.

۲ عبدالامیرشیخ‌الاسلام (۱۳۵۶)، *دو سند از انقلاب مشروطه*، تهران: توکا، ص۲۸.

۳ اسناد وزارت مالیه (۱۳۲۸ق)، کارتن ۳۵، پروندهٔ ۴ سند ۶۷۳۷، ۵۵۲۳مرکز اسناد وزارت خارجه.

۴ محمدرحیم نصرت ماکویی (۱۳۷۳)، *تاریخ انقلاب آذربایجان و خوانین ماکو*، قم: انتشارات علمیه، صص۴۵-۴۶.

۵ ادواردبراون (۱۳۵۱)، *نامه‌هایی از تبریز*، ترجمهٔ حسن جوادی، تهران: خوارزمی، ص۱۴۸.

۶ محمدتمدن (۱۳۵۰)، اوضاع *ایران در جنگ اول یا تاریخ رضائیه*، تهران: انتشارات مطبوعاتی تمدن، ص۱۴۳.

۷ ابوالقاسم امین الشرع (بی‌تا)، *خاطرات*، به کوشش علی صدرایی خویی، [بی‌جا]: [بی‌نا]، صص۱۶۷-۱۶۸.

۸ ادوارد براون، همان، ص۱۴۸.

۹ تمدن، همان، صص۱۱۸-۱۲۰.

در زمان امیر امجد حاکم خوی (۱۲۹۷ش/۱۳۳۶ق) در طی شش ماه که خوی در اختیار عثمانی قرار گرفت، دوباره بازار به حالت کساد درآمد که یکی از دلایل آن برگه‌های قائمه بود. دولت عثمانی برای تأمین مخارج جنگ اسکناسی به‌عنوان قرضهٔ ملی قائمه چاپ کرده به دست سپاهیان می‌داد که در داخلهٔ عثمانی پول رایج بود، اما در خارج از عثمانی ارزشی نداشت. صراف‌ها هر قائمه را به چند قران می‌خریدند و به عثمانی می‌فرستادند که آنجا فروخته شود. ولی عسگرهای عثمانی هر قائمه را پنج تومان حساب کرده و می‌خواستند در معادلات خود با کسبه به همین میزان ارزش آن را دریافت دارند. اندک اندک این مسئله موجب درگیری‌هایی شد.عثمانی‌ها وقتی در ۸آبان ۱۲۹۷ش./۱۳۳۶ق. منطقه را ترک کردند دست خالی نرفتند. نصرت لشکر از قول عبدالرحمان بیگ مدیر اقتصاد و اموال آنها نقل کرده است که:«۳۵ هزار سماور می‌بریم» و خود بر آن افزوده است که:«این رقم اغراق نیست. مردم آن صفحات برای کارکردن به قفقاز می‌رفتند، و در بازگشت سماور و اشیاء برنجی با خود می‌آوردندو در هر خانه یکی دو تا پنج سماور بود. آنها همگی نصیب عثمانیها شد».[۱]

بنابراین اجبار کردن مسئولین و مردم خوی به تأمین اجباری احتیاجات ارتش عثمانی و عدم پرداخت مبلغی بابت این تسهیلات، خسارات وارده به زمین‌های دولتی و شخصی، مجبور کردن اهالی خوی به خرید پول رایج عثمانی‌ها به نام قائمه آن هم به قیمت بالا و دریافت مالیات‌های نقدی و جنسی را می‌توان بخشی از خسارات واردهٔ مالی از سوی عثمانی‌ها دانست.[۲]میزان این خسارات به شرح جدول ۱ در زیر است.

**جدول ۱.** خسارات مالی وارده به خوی به تومان[۳]

| | |
|---|---|
| روس‌ها | ۱۵۰۰۰/۰۰۰ |
| عثمانی‌ها | ۱/۵۰۰/۰۰۰ |
| جمع | ۱۶/۵۰۰/۰۰۰ |

۱ نصرت ماکویی، همان، ص۷۲.

۲ مرکز اسناد وزارت خارجه ایران (۱۳۳۷ق)، کارتن ۶۷، پرونده۱، سند۴۷، ۵۰ و۱۱۶.

۳ مرکز اسناد وزارت خارجه ایران (۱۳۳۷ق)، کارتن ۶۷، پرونده۱، سند۱۱۱.

با خروج عثمانی از خوی اوضاع رو به بهبود نهاد و امنیتی که لازمهٔ فعالیت‌های اقتصادی بود فراهم شد. اما باز بلایی بر منطقه نازل شد که آرامش را برهم زد و آن فتنه اسماعیل سیمیتقو بود. غرب آذربایجان از بهمن ۱۲۹۷ش. تا مرداد ۱۳۰۱ش. دچار تاراج و غارت گردید،[۱] چراکه از یک‌سو روستاهای اطراف مدام عرصه تاخت و تاز و تاراج افراد آنها بود و اهالی از امام جمعه خویی استمداد می‌خواستند[۲] و از دگر سو ناامنی و آشوب به زراعت و تجارت و کسب و کار مردم و به‌طور کلی اقتصاد منطقه لطمه‌های شدیدی زد. این شرارت‌ها تا سال ۱۳۰۱ش.به‌طور مداوم ادامه داشت[۳] تا اینکه دولت وقت با استفاده از ارتش جدیدی که ساخته بود، به‌وسیلهٔ سرتیپ امان‌الله خان جهانبانی توانست با کشتن وی شر او را دفع کند.[۴]

## زیرساخت‌های ضروری برای توسعه تجاری خوی

### ۱. راه‌های خارجی و داخلی خوی در دورهٔ قاجار

عمده‌ترین راه‌های ارتباطی ایران با اروپا در دورهٔ قاجار از طریق خشکی از طرابوزان- خوی به تبریز بود.[۵] به‌علت نزدیکی راه‌های تجاری از طریق عثمانی به اروپا، بازرگانان ایرانی علاقه وافری به صدور کالای خود از طریق خوی به طرابوزان داشتند.[۶] فهرست منزل‌های کاروانی بین طرابوزان و تبریز و مدت مسافرت از روی ساعت (مثلاً حرکت یک حیوان باربر در ساعت) توسط کلنل استوارت[۷] در سال ۱۸۳۲م. چنین آمده است: طرابوزان حویزلیک ۶ساعت، خمس کل۵، ارداب ۸، گمش خانه۵، مرادخان ۵، کدراک۵، بای بورت ۶، کوپ داغ خان ۶، آش قلعه ۹، ایلیچا۸، ارزروم ۳، حسن قلعه ۶، عمراکوم ۵، دلی بابا ۶، طیار ۵،ملاسلیمان ۷، قره گلیسا ۷، تشلی چای ۵، دیادین ۶، قزل دیزه ۵،آواجیق (مرز ایران) ۵، قرائینه ۷، روروا ۶،

---

۱ آرشیوملی ایران (بی‌تا) ۷۹۴۴/۲۹۵ آلبوم شماره ۱-۶۱۳.

۲ وزارت داخله (۱۲۹۹)، سند شماره ۲۹۰۰۰۵۲۰۸، مورخه برج سنبله ۱۲۹۹ه.ش، شماره پرونده ۱۴۵ن ۲آ ب ۱.

۳ وزارت داخله (۱۳۰۱ش)، شماره پرونده ۴۰۷ک۴آ آ ۱، شماره سند ۲۰۰۱۴۸۷۸.

۴ تمدن، همان، ص۲۱۶.

۵ کالایی که از انگلستان از راه طرابوزان- خوی به مقصد تبریز ارسال می‌شود از راه طرابوزان از ۵۰ تا۶۵روز طول می‌کشد و از طریق تفلیس حدود ۸۵ روز به طول می‌انجامد. تجار ترجیح می‌دهند کالای خود را از راه طرابوزان- خوی وارد کنند (چارلزعیسوی (۱۳۶۲)، *تاریخ اقتصادی ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ص۱۷۶).

۶ آرشیو ملی ایران (۱۳۰۴ق)، اداره تلگرافی دولت علیه ایران، شماره سند۷۵-۵۶۴.

7 Colonel Stuart

پره ۶، خوی ۳، سید حاجی ۵، نسیه ۶، دیزاخلیل ۷، میانه ۶، تبریز ۳ ساعت و جمعاً ۱۷۲ ساعت. یا به حساب سه میل در ساعت ۵۱۶ میل. سرهنگ استوارت این مسافت را در سال ۱۸۳۵م، ۴۹۰ میل محاسبه کرده بود.[۱]

کاروان‌های بازرگانی بعد از ورود به خوی از دروازه استانبول خارج می‌شدند و پس از گذشتن از دسته دره، از راه سکمن‌آباد و آواجیق به طرف وان راه خود را به سوی ارزروم و طرابوزان ادامه می‌دادند.[۲] راه سکمن‌آباد پررفت‌وآمدترین راه ارتباطی خوی بوده است که وجود ویرانه‌های کاروانسراهای متعدد در شوریک، قوردیک، قشلاق، پره (فیرورق)و... رونق این مسیر را نشان می‌دهد.از سوی دیگر از خوی به تبریز دو راه بود که یکی از این راه‌ها از راه مرند و صوفیان و دیگری از راه دیزجدیز-تسوج و شبستر بود.[۳] و راه دیگری نیز وجود داشت که جلفا را به ارومیه وصل می‌کرد[۴] که این راه نیز از طریق خوی بود.[۵]

با این حال اقتصاد تجاری خوی که در ادوار مختلف دچار نوسان بوده است تا دوران قاجار توانسته بود مرکزیت اقتصاد منطقه را به خود اختصاص دهد و این به خاطر قرار گرفتن بر سر شاهراه‌های تجارتی شرق به غرب و شمال به جنوب بود.

### ۲. راهداری خوی در دورهٔ قاجار

به سبب اهمیتی که شهر خوی از نظر اقتصادی در منطقه داشت، تا سال ۱۳۲۲شمسی مرکز گمرک شمال‌غرب ایران بودو دفاتری در جلفا، بازرگان، قراعینی (چالدران)، سلماس و سرو داشت.[۶]همین اهمیت اقتصادی سبب شده بود که خوی نیز مانند شهرهای مهم آن دوره، دارای چندین دروازه[۷] باشد. این دروازه‌ها اهمیت استراتژیک فراوانی برای دفاع از شهر داشتند و از

---

1 Colonel Stuart (1854),*Journal of a residence in northern Persia*, London, pp.126-131.

۲ ریاحی، همان، ص۳۹۷.

۳ محمدعلی جمال‌زاده (۱۳۷۶)، *گنج شایگان*، تهران: بنیاد موقوفات افشار، صص۴۶و۶۳-۶۷.

۴ راه جلفا و نخجوان به ارومیه از طریق خوی از جلفا به خوی با کاروان ۳روز، از جلفا به سلماس با کاروان ۵روز، از جلفا به ارومیه با کاروان از راه صوفیان ۱۰ روز بود. (جمال‌زاده، همان، صص۶۳-۶۷).

۵ همان، صص۶۳-۶۷.

۶ آرشیو ملی ایران (۱۳۰۴ق)، شماره سند۸-۴۷۲.

۷ دروازه چورس، دروازه شوراب، دروازه استانبول که بعدها دروازه محله نامیده شد و دروازه خیابان که هنوز نام دروازه سنگی باقی است. (عباس ملاعباس‌زاده (۱۳۸۹)، «کوچه‌های قدیم خوی»، *مجله خوی نگار*، ش۶، صص۲۶-۲۷).

سوی دیگر حکام از این دروازه‌ها درآمد بسیاری کسب می‌نمودند.[۱]

اما قیمت (حد وسط) برای واردات راه‌های خارجی تجارتی (از طرابوزان به خوی) اگربراساس عدل باشد ۲۸/۵ تومان هر قنطار ۷۶ منی و اگر براساس صندوق باشد ۵تا۶تومان بیشتر از قیمت عدل برای قنطاربود. اما برای صادرات به ازای هر بار شتر ۸۰منی ۸ تا ۱۰ تومان اخذ می‌گردید.[۲]

بنابراین بازرگانان برای هر عدل به ترتیب زیر حقوق گمرکی می‌پرداختند:

| | |
|---|---|
| راهدار لیک درخوی | ۳/۱۵ قران |
| راهدار لیک در هفت چشمه | ۳/۱۵ قران |
| حق گمرکی وارداتی ۲درصد | ۹/۱۲ قران |
| حقوق گمرکی قدیمی که حالا احیا شده | ۵/۰۰ قران |
| | کل ۲۲/۲۰ قران[۳] |

اما سندی که به خط سیاق در مورد بودجهٔ خوی و سلماس در سال ۱۳۱۶ق. در عصر مظفرالدین شاه توسط میرزا محمدخان تحویلدار از منطقه تنظیم شده نشان از موقعیت تجاری خوی در این دوره دارد. چرا که بابت بار تجاری از خوی ۸۴۳ تومان و ۵۶۵۰ دینار و از سلماس ۸۵۸تومان و ۵۸۵۰ دینار در همان سال گردآوری شده است.[۴]

پس از قرارداد گمرکی ایران و روسیه در سال ۱۳۱۹ق. در زمان مظفرالدین شاه، ژوزف نوز مشهور به مسیونوز[۵] بلژیکی در رأس تشکیلات گمرک ایران قرار گرفت و معاون وی، دکتر کرکر رییس گمرک خوی بود تا سال ۱۳۲۲ش. که راه‌های آبی در جنوب کشور رونق نداشت، خوی محل عبور و مرکز واردات و صادرات کالاهای وارده از کشورهای ترکیه و روسیه و مرکز توزیع داخل کشور بود.[۶]

عمومی‌ترین وسیله حمل و نقل که در آن زمان مورد استفاده قرار می‌گرفت شتر بود که

---

۱ محمدمهریار (۱۳۷۸)، *اسناد تصویری شهرهای ایران*، تهران: سازمان میراث فرهنگی، دانشگاه شهید بهشتی، ص۳۸.

۲ جمال‌زاده، همان، صص ۴۵، ۴۷، ۱۳۰.

۳ عیسوی، همان، صص۱۲۱-۱۲۲.

۴ اسداله‌عبدلی آشتیانی (۱۳۹۲)، *کمیته تخصصی خط سیاق، بازخوانی سند صورت جمع و خرج به خط سیاق در دوره مظفرالدین شاه قاجار ۱۳۱۶ه.ق*، نشانی: سایت syagh.majmouedar.com.

5 Joseph Naus.

۶ آرشیو ملی (۱۳۰۴ق)، اداره تلگرافی دولت علیه ایران، شماره سند ۱۲۱-۵۶۴.

بازرگانان و دیگر مسافران طبعاً شترچی‌ها را برای تجارت خود به خدمت می‌گرفتند و به‌ندرت مالک چارپایانی بودند که مورد استفاده قرار می‌دادند. در نتیجه، شترچی یکی از بخش‌های عمده نظام تجاری منطقه به حساب می‌آمد.[۱] در این مورد می‌توان از کوچه دوه‌چی‌لر در خوی یاد کرد، این کوچه بین کوچه آقاسی و کوچهٔ توتلو نزدیک جنوب غربی حصار خوی واقع شده است.طایفه‌ای که در قدیم به شغل تجارت و حمل کالا با شتر از طرابوزان به خوی و تبریز اشتغال داشتند، در این کوچه سکونت اختیار کرده بودند.[۲]

### ۳. جایگاه بازار در تجارت خوی

بازار خوی مرکز ثقل اقتصادی و کانون نظام سرمایه است. در بنای بازار خوی، با معماری سنتی، سه بخش عمده را می‌توان مشاهده کرد: گذرگاه‌های اصلی و فرعی (راسته)، مجتمع‌های تجاری دارای انبارها و محل‌هایی برای سکونت موقت بازرگانان (کاروانسرای خان=خان کاروانسراسی؛ و سرای میرهاشم و چیت‌ساز)و مجتمع‌های تجاری که امکان سکونت نداشته‌اند (تیمچه‌ها). بازار خوی با راسته‌ها، حجره‌ها و چهارسوق‌ها بیش از ۳۰۰ سال قدمت دارد و هنوز نبض اقتصاد شهر و منطقه در آن می‌تپد.

علاوه بر آن در بازار خوی، پیشه‌وران به اصناف دسته‌بندی می‌شدند به همین جهت راسته‌هایی مشتمل بر گذرگاه‌ها و محله‌هابه مشاغل گوناگون اختصاص یافته بود. در دورهٔ قاجار به دلیل اهمیت تجاری بازار، عباس میرزا و حاکمان خوی به تعمیر و اضافات آن پرداخته‌اند.

استوارت در مورد رونق بازار خوی آنجا را به بازار وکیل شیراز همانند دانسته و از کالاهای گوناگون و فعالیت سوداگران سخن گفته است.[۳] همچنین حاج سیاح در یادداشت‌های خود شهر خوی را شهری غنی و تجارتی دانسته است که از رونق بازار و اقتصاد مرفه آن حکایت دارد.[۴]

در طول نه سال اشغال روس‌ها، بازار خوی دچار حوادث بسیاری شد که در رونق تجارت منطقه تأثیرگذار بود. سالدات روس در شب ۲۹ صفر سال ۱۳۳۶ق. حتی در موقع

---

۱ عیسوی، همان، ص۱۱۲.

۲ ملاعباس‌زاده، همان، ص۱۰.

۳ ابوالقاسم‌طاهری (۱۳۴۷)، جغرافیای *تاریخی گیلان، مازندران و آذربایجان از نظر جهانگردان*، تهران: [بی‌نا]، ص۱۳۸.

۴ حاج سیاح، همان، ص۲۶۰.

بازگشت به روسیه بازار را غارت کردند صبح آن روز معلوم شد که: «ایپکچی بازار، خرازی بازار، باروتچی بازار، کوزه‌چی بازار، سراج بازار را آتش زده‌اند. کاروانسراها و دکان‌های قپان دبی و میدان نمک و دکان‌های جعفرقلی‌خان سالم مانده بود».[۱]

### ۴. جایگاه کاروانسرا در تجارت خوی

تجارت همیشه در خوی نقش بزرگی ایفا می‌کرد. در دورهٔ قاجار برطبق آمارهای اقتصادی دولت عثمانی روزانه سه هزار شتر حامل کالا از طرابوزان به مقصد ایران حرکت می‌کردند و اگر این مقدار نیز از شرق به طرف عثمانی حرکت نمایند، در واقع شهر دارالصفای خوی، روزانه پذیرای شش هزار شتر و شاید انسان‌هایی در این حدود بود.پس برای رفاه حال مسافرانش حمام و کاروانسرا با حجره‌های متعدد لازم داشت که تجار کالاهای خود را به شرکت‌های حمل و نقل (کاروان‌ها) می‌دادند تا توسط شتر حمل شود. از بناهای شهر خویکه در درون شهر و در مجموعه بازار قدیمی شهر خوی قرار دارد، کاروانسرای خان است که چهل حجره تاجرنشین دارد.[۲] در اواخر قاجار کاروانسراها محل انبار غله از سوی سودجویان برای حمل به عثمانی و یا محل سکونت مردم شکست‌خورده خوی در برابر تهاجمات داخلی و خارجی تلقی می‌شد.[۳] علاوه بر آن در طی اشغال روس‌ها کاروانسراها در اشغال کامل آنها بود.[۴]

### ۵. ضرابخانهٔ خوی در دورهٔ قاجار

خوی در دوره قاجاریه به‌خاطر موقعیت تجاری به داشتن سکه‌های سیم و زر معروف بود. ضرابخانه خوی را جزو شهرهایی نوشته‌اند که سکه‌های زرین و سیمین شاهان قاجار در آن ضرب می‌شده است.[۵] بر روی سکه‌های مضروب خوی نیز لقب دارالصفا نقش بسته بود. از آن جمله سکهٔ نقره‌ای است که در سال ۱۲۷۱ق. در خوی ضرب شده است.[۶]

اشاره به این نکته ضروری است که تمام ضرابخانه‌های سطح کشور در این دوره و قبل از آن

---

۱ امین‌الشرع، همان، صص۱۶۷-۱۶۸.

۲ همان، ۱۳۴.

۳ شهریارضرغام (۱۳۶۹)، *گزارش‌های تلگرافی آخرین سالهای عصر ناصرالدین شاه*، تهران: انتشارات پوریا،صص۳۰-۳۱.

۴ ادوارد براون، همان، ص۱۴۸.

۵ ابوالحسن‌دیانت (۱۳۶۷)، *فرهنگ تاریخی سنجشها و ارزشها*، ج۲، تبریز: انتشارات نیما، ص۱۰۲.

۶ ریاحی، همان، ص۳۰۸.

نیز اجازه ضرب همه نوع سکه را نداشتند. برای نمونه سکه‌های طلای آقامحمدخان قاجار در ۱۳ شهر مانند اصفهان، ایروان، تبریز، خوی و... ضرب می‌گردید.[۱] از دورهٔ فتحعلی‌شاه سکه‌های متعدد طلا، نقره و مس ضرب خوی در موزه‌های داخل و خارج کشور ثبت و ضبط شده ولی از دورهٔ سلطنت محمدشاه سکه‌های متعدد ضرب خوی به دست نیامده است.[۲]

واپسین کلام اینکه ضرابخانه‌های شهرستان‌ها از جمله خوی تا سال ۱۳۰۶ق. دایر بود. در این سال به دستور ناصرالدین‌شاه تمام ضرابخانه‌های شهرها تعطیل شدند.[۳] متأسفانه از محل ضرابخانه خوی و نحوه اداره‌کرد آن در دوره قاجاریه اخبار و اطلاعاتی در دست نیست. در دورهٔ مشروطه چون خوی نبض تجارت آذربایجان با روسیه بود، بیشتر تجارت مردم با منات سفید (نقره) یا منات کاغذی بود ولی در کنار منات و پول محلی ایران، پول نقره و طلای عثمانی که اشرفی سفید و اشرفی طلا نام داشت، هم در جریان بود. ولی بعد از شکست روسیه و خارج شدن سپاه آن دولت از ایران معاملات مردم منطقه براساس پول طلای عثمانی بود.[۴]

## جایگاه تجار خوی در دورهٔ قاجار

تجار منطقه نقش بسیار مهمی در حیات اقتصادی خوی ایفا می‌کردند، چرا که موقعیت بازرگانی منطقه سبب شده بود خوی تا دورهٔ قاجار مرکزیت اقتصاد منطقه را به خود اختصاص دهد.[۵] این مرکزیت هم تحت تأثیر دوعامل تجارت و کشاورزی بوده است، چرا که یکی از مشاغل اصلی ساکنان خوی به‌خاطر قرار گرفتن بر سر شاهراه تجارتی معروف ابریشم که غرب و شرق را به هم متصل می‌نمود، شغل تجارت و دادوستد بوده است.بیشتر بازرگانان ایرانی در طرابوزان و استانبول از مردم خوی بودند. در خاطرات افراد مختلف از تجار مشهور خویی در شهرهای طرابوزان، استانبول، باکو، قفقاز و غیره نام برده می‌شود. در مجموعهٔ اسناد فرخ‌خان غفاری می‌بینیم که سه نفر از بزرگ‌ترین بازرگانان استانبول به نام‌های حاج میرزا ابراهیم تاجر خویی، حاج سیدعلی تاجر خویی، حاج حسینعلی تاجر خویی، اهل خوی

---

۱ محمدمشیری (۱۳۵۱)، *سکه‌های آقا محمد خان قاجار و پدرش محمد حسن خان قاجار*، تهران: گوتنبرگ، ص۱۵.

۲ داریوش‌شهبازی (۱۳۸۰)، تاریخ *سکه (دوره قاجاریه)*، تهران: انتشارات پلیکان، ص۱۵۱.

۳ ترابی طباطبایی (۱۳۷۱)، *سکه‌های ماشینی و مقدمه‌ای بر سکه شناسی*، تبریز: انتشارات فروغ آزادی، ص۱۲.

۴ عباس‌زریاب خویی (۱۳۷۴)، خاطرات، *مجله تحقیقات اسلامی*، نشریه بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ش۱و۲، س ۱۰، ص۲۱.

۵ اداره تلگرافی دولت علیه ایران (۱۳۰۴ق)، شماره سند۱۱۲-۵۶۴، سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

هستند.[۱] در سال ۱۳۰۰ق. در نتیجه توسعه روابط تجاری بین طرابوزان و خوی و تبریز نوعی از تجارت توسط نمایندگان سیار از جمله حاج مهدی و حاج علی جلودار نیز رونق یافت.[۲] در سال ۱۳۰۲ق.، میرزامحمدحسین فراهانی در سفرنامه قفقاز-عثمانی-مکه خود می‌گوید:«هنوز ۸۰۰ تبعهٔ ایران در طرابوزان و اطراف آن هستند که ۵۰ تاجر، و باقی کسبه و متفرقه‌اند. و از تجار معتبر طرابوزان هشت تن را نام می‌برد که پنج تن از آنها خویی هستند (حاج ملاعلی خویی، حاج علی‌اصغر خویی، ملا ابوطالب خویی، آقامحمدعلی خویی، آقاجان خویی).[۳]

حتی در اواخر قاجار هم قدرتمندترین قشر اجتماعی همین تجار بودند که کسروی در این مورد می‌نویسد:«آذربایجان در بازرگانی و فرستادن کالا به کشورهای بیگانه از همهٔ مردم ایران جلوتر می‌بودند و در همهٔ کشور قفقاز، از تفلیس و باکو و باتوم و عشق آباد و دیگر رشته‌های بازرگانی را اینان در دست می‌داشتند. همچنین در استانبول و دیگر شهرهای عثمانی و برخی از شهرهای اروپا در بازرگانی دست‌گشاده داشتندی».[۴]

اوژن اوبن سفیر فرانسه در ایران که در سال‌های پرتلاطم انقلاب مشروطیت در تهران بوده است، بیان می‌دارد که بازرگانان خویی تجارت پرسودی با روسیه داشتند.[۵] از اصناف ثروتمند و مرفه این دوره می‌توان به دباغان تاجر خویی اشاره نمود که در اصطلاح آن روز از آنها به‌عنوان حاجی یاد می‌شد.[۶]

موقعیت تجاری خوی و جایگاه تجار آن باعث شده بود که پس از صدور فرمان مشروطه دوازده نماینده از اصناف مختلفهٔ آذربایجان برای تدوین قانون اساسی به تهران اعزام شوند. نمایندگان خوی که به جهت انتخاب انجمن ایالتی به تبریز اعزام شدند عبارت بودند از: حاجی حسن آقا تاجرباشی، حاجی ملاآقا تاجر، آقای سعیدی، فتحعلی‌خان سرهنگ، لطفعلی‌خان سرتیپ، حاجی خلیل فتحی، علیزاده خویی و حاجی علی اصغر پارسا تاجر.[۷] بر اساس اسناد در فهرست اسامی تجار خویی که در تهران به جهت دعوت برای جشن سالگرد

---

۱ فرخ خان، همان، ص۳۱۶.

۲ اداره تلگرافی دولت علیه ایران، همان، شماره سند۷۴-۵۶۴، سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

۳ حسن‌فراهانی (۱۳۸۵)، *روزشمار تاریخ معاصر ایران*، تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، صص۱۰۴-۱۰۵.

۴ احمدکسروی (۱۳۱۹)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص۱۷۸-۱۷۹.

۵ اوژن‌اوبن (۱۳۶۲)، *ایران امروز*، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، تهران: زوار، ص۸۱.

۶ زریاب، همان، ص ۲۱.

۷ مهدی‌آقاسی (۱۳۵۰)، *تاریخ خوی*، تبریز: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ص۲۹۵.

مشروطیت حضور داشتند می‌توان به مشهدی محمد خویی و حاج کاظم خویی اشاره کرد.[۱] انتخاب این بازرگانان به‌عنوان نمایندگان خوی برای انجمن ایالتی از متنفذ بودن آنها در بین مردم حکایت داشت.

از بخت نیک گزارش‌های چهارسالهٔ آخر عصر ناصرالدین شاه که از تلگرافخانهٔ خوی به دربار شاه مخابره شده است وجود دارد. در این گزارش‌ها می‌بینیم که در همان سال‌ها، بازرگانان به علت تماس شغلی با جهان خارج بیدارترین طبقات بودند که در برابر تعدیات مأمورین گمرک و راهداری ایستادگی می‌نمودند و کالاهای خود را در بیابان می‌ریختند (ذیحجه ۱۳۱۰ق.). یک روز هم به خاطر اختلاف با حکومت دکان‌های خود را بسته و اعتصاب می‌کردند.[۲]

از سوی دیگر افزون‌طلبی مأموران مالیاتی و همچنین اخذ عوارض گمرکی پرنوسان توسط مأموران داخلی و عثمانی و بی‌قانونی سبب گردیده بود که تجار دل خوشی از حکومت نداشته باشند. به همین جهت تجار در سال ۱۳۲۸ق. طی تلگرافی به مرکز شکایت کردند[۳] که در بین این تجار می‌توان به حاجی محمد تاجر خویی و حاجی سید حسین خویی اشاره نمود.[۴]

## تولیدات خوی

قالی ازجمله کالاهای تجاری بود که در این دوره از شهرتی جهانی برخوردار بود و زنان درتولید آن سهم زیادی داشتند.این محصول از طریق خوی به کشورهای اروپایی صادر می‌شد، چرا که مواد اولیهٔ آن اعم از پشم و پنبه از خوی به دست می‌آمد.[۵] همچنین طبق گفته علی‌خان، پنبه از مهم‌ترین صادرات شهرستان خوی بود که بعد از صادرات حبوبات از آن یاد کرده است.[۶]

---

۱ راضیه‌یوسفی‌نیا (۱۳۸۸)، *اسناد تجاری ادوار اول تا پنجم مجلس شورای ملی (۱۲۸۵-۱۳۰۴ش)*، تهران: کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، صص۴۳۷-۴۴۱.

۲ ضرغام، همان، صص۳۰-۳۱.

۳ اسناد وزارت امور خارجه (۱۳۲۸ق)، شماره ۱۵۶۸۵.

۴ یوسفی‌نیا، همان، ص۱۲۶.

۵ جورج ن. کرزن (۱۳۶۲)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، ج۱، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص۵۹۲.

۶ میرزا علی‌خان‌امین‌الدوله (۱۳۵۴)، *سفرنامه امین الدوله حاج میرزا علی خان صدر اعظم*، به کوشش اسلام کاظمیه، تهران: توس، ص۴۰۹.

از دیگر تولیدات خوی می‌توان به تولیدنوعی پارچه بـه نـام چیـت اشـاره نمـود کـه در کارگاه‌های ماهوت‌بافی توسط کارگران صورت مـی‌گرفـت.[۱] مرحـوم زریـاب خـویی نقـل می‌کند: «شهر خوی مانند هر شهری دیگر تا اواخر قرن سیزدهم ق. شهری خودکفا بود: یعنـی اگر مثلاً چندین سال راه تجارت با خارج مسدود می‌شد مردم در مضـیقه نمـی‌افتادنـد. بـرای تابستان لباس‌های نخی از کرباس و متقال و قدک و برای زمستان لبـاس‌هـای پشـمی از پشـم گوسفند. عبابافی در خوی رایج بود و از کرک گوسفند و بز و شتر عباهای اعلی بافته می‌شـد. کاروانسرایی مخصوص رنگرزان و قدکچیان و چیت‌سازان بود. چیت‌سازان، نقش‌هـای قـالبی داشتند که آن را بر رنگ‌های مختلف می‌نهادند و بعد بـر روی پارچـه‌هـای نـازک متقـالی می‌زدند که برای لباس زنان دهاتی و کرد و حتی شهری بود».[۲] همچنـین بنـا بـه گفتـهٔ کنـت گوبینو، گیوه‌های پشمی و دستکش‌های خوب دستباف و ماشین‌باف در خوی تولید می‌شد.[۳]

علاوه بر آن تنگ‌های شیشه‌ای‌رنگ بـا نقـش و نگـار و شیشـه‌هـای رنگـی کـه بـرای پنجره‌های مشبک استفاده می‌گردید، در خوی تولید می‌شد که سیاحان بـه ایـن صـنعت نیـز اشاره کرده‌اند.[۴] از صنعتگران خویی در این دوره می‌توان به میرزا جبار شیشه‌چی اشاره کـرد که بعد از مهاجرت به تهران کارخانهٔ بلورسـازی را تأسـیس نمـود.[۵] اینـک نمونـه‌هـایی از ظروف شیشه‌ای از جمله شیشهٔ چراغ‌های گرد سوز (به اصطلاح محلی لامپـای شیشـه‌ای) در موزهٔ خوی نگهداری می‌شود.

در کنار صنایع ماهوت‌بافی و شیشه‌گـری مـی‌تـوان بـه کارخانـهٔ ذوب مـس کـه بـه آن گدارخانه می‌گفتند،[۶] اشاره کرد. در بازار مسگران انواع دیگ‌ها و طشـت‌هـا و قابلمـه‌هـای مسین ساخته می‌شد،به‌طوری که اثاث مسی در حکم ثروتی برای هر خانه محسوب می‌شد و تمام ادوات آشپزخانه و سفره از مس بود.[۷] صنعت مسگری خوی آنقدر مشـهور بـود کـه در

---

۱ عبدالرزاق بیگ، همان، ص۱۴۳.

۲ زریاب خویی، همان، صص۳۵-۳۶.

۳ کنت‌گوبینو (۱۳۶۷)، *سه سال در آسیا*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: توس، ص۱۳۸.

۴ طاهری، همان، ص۱۳۸.

۵ مهدی‌بامداد (۱۳۸۱)، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، ج۱، تهران: زوار، ص۱۰۸.

۶ ظاهراً مقصود آن بود که مس‌های قراضه و فرسوده را از نو آب مـی‌کردنـد و صـفحات مسـی بـرای سـاختن دیـگ و سینی و بشقاب از آن می‌ساختند.

۷ زریاب، همان، ص۳۷.

شرح حال امیرکبیر آمده است که حاکم خوی، محمدرحیم‌خان، یک یا چند دست ظرف مسی ساخت خوی را برای وی فرستاد که امیرکبیر از پذیرفتن صندوق‌های ظروف مسی سرباز زد، چرا که آنها را محصول فرنگ تلقی کرد.[۱] چارلز استوارت ظروف مسی خوی را به علت استحکام و دوام آن که شهرهٔ عام و خاص بوده، ستوده است.[۲]

از فعالیت‌های صورت گرفته در بازار خوی در دورهٔ قاجار می‌توان به اصنافبزاز، سراج، عطار، کلاه‌دوز، چیت‌ساز و ساغری اشاره نمود[۳] و از صنایعی مانند شمشیرسازی، قفل‌سازی، دکمه‌سازی (که کار صنعتی خاص به نام علاقه‌بند بود)، شمع‌ریزی، عبابافی، چراغ‌سازی (از جنس آهن و مس و فلزات دیگر)، حلبی‌سازی و صابون‌سازی یاد کرد.[۴]

در مورد تولیدات کشاورزی، آثار سیاحان حاوی مطالب سودمندی دربارهٔ محصولات کشاورزی خوی است. در این آثار با عناوین محصولاتی نظیر هندوانه، سنجد، خربزه، توت، خیار و غیره برخورد می‌کنیم. این آگاهی‌ها از یک سو نشانگر دادوستدهای متنوع محصولات کشاورزی بوده، از سوی دیگر با توسعه و پیشرفت عالی کشاورزی آن ارتباط دارد. بنابراین پایه و اساس اقتصاد خوی علاوه بر تجارت، کشاورزی و باغداری نیز بوده است. اشاره ژوبر در سال ۱۲۲۱ق. به درختان زردآلو، توت و تاک در کنار شالیزارها[۵] نکتهٔ مهمی برای شناخت تولیدات عمدهٔ آن روز خوی است.

## واردات خوی در دورهٔ قاجار

از جمله کالاهایی که از طریق خوی از عثمانی به ایران وارد می‌شد،می‌توان به کالاهایی مانند مخمل، پارچهٔ ابریشمی گلدار ضخیم، پشمینه‌جات فرانسوی و ونیزی پارچه‌های حلبی و دمشقی، ظروف کریستال (شامل شیشه‌های رنگی)، آینه و آهن، فولاد، سخت‌افزار، تریاک، چوب رنگرزی، رنگ قرمز روشن، سرب سفید وجواهرات اشاره نمود. از آنجا که مابه‌التفاوت بازرگانی این کالاهای مصرفی از نظر امپراتوری عثمانی غیرقابل قبول باقی مانده

---

۱ علی اکبرهاشمی رفسنجانی (۱۳۶۳)، *امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ص۳۶۷.

۲ طاهری، همان، صص۱۳۷-۱۳۸.

۳ مرکز اسناد آستان قدس رضوی (۱۲۷۱)، سند شماره ۹۳۰۱۶.

۴ زریاب، همان، ص۳۷.

۵ ژوبر، همان، ص۱۱۴.

بود، سالانه مقدار قابل توجهی از مسکوکات ضرب شده از طلا به ایـران فرسـتاده مـی‌شـد و سپس از آنجا به هند صادر می‌گردید تا این مابه‌التفاوت را برای ایران در منطقه جبران کنـد.[۱] قند و شکر و چیت، لباس‌هـای پشـمی روس و لهسـتان از راه قفقـاز بـه آذربایجـان و خـوی می‌رسید. حتی نفت تصفیه شده برای چراغ‌های نفتی منازل از روسیه وارد می‌شد، زیرا آوردن نفت جنوب ایران به شمال در آن زمان مقرون به صرفه نبود.[۲]

ارزش واردات آذربایجان در طی سال‌های ۱۸۶۸ بـه مقـدار ۱/۳۵۱/۰۰۰لیـره و در سـال ۱۸۶۹م.در حدود ۱/۵۷۵/۷۷۶ لیره و در سال ۱۸۷۰م به ۱۰۹۴۷۱۷ لیره می‌رسید. بنابراین بـا توجه به ارقام گفته شده و با توجه به مقدار قلیل آن در مقابل اجناس وارداتـی مـذکور بایـد این نکته را هم خاطر نشان کرد که کار تجارت قاچاق از راه مرزهای روسیه و ترکیـه نیـز رواج داشت که جزو درآمدهای گمرکی محسوب نمی‌شد و شاید مقدار صـادرات از ایـن راه به همان اندازهٔ طریق مجاز بوده باشد.[۳]

## صادرات خوی در دوره قاجار

طبق عایدات گمرک‌خانه تبریز، صادرات ایران به امپراتوری عثمانی را ابریشم، تنباکو، فرش، چرم رنگی، قرمز دانه، صمغ آمونیاک، گل زعفران، پیـه، مـوم و خشـکبار تشـکیل مـی‌داد. علاوه بر چلوارهای انگلیسی مقدار زیادی از صادرات را فروش اسب، گوسفند و گاو توسـط ایلات سرحدات تشکیل داده است.[۴] بیشتر این کالاها از راه خوی به استانبول حمل می‌شـدند و بسیاری دیگر باید مجدداً به کشورهای مختلف اروپایی صادر می‌شدند.[۵]

صادرات کالا از خوی به اروپا که از طریق بندر طرابوزان صورت مـی‌گرفـت بـه‌قـدری رونق داشت که بیش از ۲۰۰ نفر از کسبه و بازرگانان ایرانی در این بندر دفاتر تجاری داشـته یا به تجارت مشغول بوده‌اند.اما حاج سیاح در کتاب خود در مورد محصولات صادراتی خوی

---

۱ عیسوی، همان، صص۴۰۳-۴۱۱.
۲ زریاب، همان، ص۲۱.
۳ کرزن، همان، ص۶۷۲.
۴ عیسوی، همان، ص۱۷۵.
۵ گوین همبلی؛ مترجم: منصورچهرازی و محبوبه احمدیان (پاییز ۱۳۸۹)، «مقدمه‌ای بر نظام اقتصادی ایـران در اوایـل عصر قاجار»، *مجله نامه تاریخ پژوهان*، ش۲۳، ص۱۹۴.

به روسیه می‌نویسد:«محصولات تجاری این شهر اجناس طبیعی مانند حیوان، پوست، روغن، خشکبار و همچنین فرش است».[۱] انگور که به فراوانی در منطقه به عمل می‌آمد اغلب به صورت کشمش فروخته می‌شد.[۲] بنابراین به همین خاطر صادراتی که به روسیه و طرابوزان صورت می‌گرفت به صورت خشکبار بود.[۳]

از مجموع صادرات به روسیه اقلام عمده شامل خشکبار، کشمش، و زردآلو بود که زردآلوها را به قیسی تبدیل می‌کردند و در بسته‌های تجاری به خارج از کشور صادر می‌نمودند که جمع ارزش آنهاتقریباً ۲۰۰۰۰۰ لیره در سال ۱۸۹۰م. و در سال ۱۸۸۸م. معادل ۲۲۲۰۰۰ لیره از جلگه‌های ارومیه و خوی و مراغه به‌وسیله تجار ارامنهٔ روسی از راه اردبیل و آستارا و با کشتی تا بادکوبه حمل شده است.[۴] علاوه بر خشکبار از محصولات صادراتی خوی به روسیه می‌توان به پنبه، پوست و روده و حنا اشاره نمود و از تجارت‌های مهم شهر خوی تجارت پوست دباغی شده بود که بازرگانان به روسیه صادر می‌کردند.[۵]

## نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی کلی اگر به خوی به‌عنوان منطقه‌ای استراتژیک نگاهی بیندازیم متوجه خواهیم شد که این شهر در منطقهٔ خاصی قرار دارد؛سرزمینی که در طول دوران قاجار تحت تأثیر حملات روس و عثمانی با شرایط سخت و نامطلوبی مواجه شد. از طرفی در طی این دوره مردمان تجارت‌پیشه این منطقه آموخته‌اند که چگونه به‌رغم دشواری خود را با عوامل مختلف تطبیق دهند که نمونهٔ بارز آن سر برآوردن پس از دو دوره ویرانی‌های جنگ ایران و روس و نیز حملهٔ عثمانی‌ها در طول دورهٔ قاجار است. این شهر در هر بار آشوب و جنگ دچار وضعی نامطلوب می‌شد، با این حال خیلی زود قوام اقتصادی خود را باز می‌یافت و در مسائل اقتصادی تجاری حضوری چشمگیر داشت؛ چرا که موقعیت راهبردی- تجاری خوی، در تلاقی ایران با عثمانی و قفقاز، این قلمرو را به گذرگاه مهمی برای عبور تجار داخلی و

---

۱ حاج سیاح، همان، صص۲۵۹-۲۶۱.
۲ عیسوی، همان، ص۳۸۸.
۳ همانجا.
۴ کرزن، همان، ص۶۷۲.
۵ زریاب، همان، ص۲۱.

خارجی مبدل ساخته بود. این همان مقوله‌ای بود که حکمرانان منطقه تا پایان حیات سیاسی خویش در دورهٔ قاجاریه به آن توجه می‌کردند، به‌طوری‌که اقتصاد شکوفا و فعالیت بازرگانی پویا بارزترین ویژگی خوی در دوره قاجار قبل مشروطه است. براساس نظریه‌های توسعه منطقه‌ای بخشی از توسعه خوی و فضیلت آن نسبت به سایر مناطق از جنبهٔ توان منابع آن حاصل می‌شد. استعداد منابع منطقه‌ای این توان را به خوی می‌داد که به منزلهٔ الگوی منطقه‌ای توسعه یابد و به لحاظ اقتصادی- بازرگانی مطرح باشد. به‌طوری‌که در دورهٔ مزبور، به علت نزدیکی راه‌های تجاری از طریق عثمانی به اروپا، بازرگانان ایرانی علاقهٔ وافری به صدور کالای خود از طریق خوی به طرابوزان داشتند.

به سبب اهمیتی که شهر خوی از نظر اقتصادی در منطقه داشت، تا سال ۱۳۲۲ش. مرکز گمرک شمال‌غرب ایران بود. هر یک از جهانگردان در یادداشت‌های خود از شهر خوی به‌عنوان شهری غنی و تجاری یاد کرده‌اند که این امر از رونق بازار و اقتصاد مرفه آن حکایت دارد. علاوه بر آن خوی به‌خاطر مرکزیت اقتصادی از قدیم دارای کاروانسراهای متعددی جهت تخلیه کالا و استراحت بازرگانان بود. همچنین این شهر به‌علت تجاری بودن به داشتن سکه‌های سیم و زر معروف بود. در خصوص تجارت، بیشتر بازرگانان ایرانی در شهرهای طرابوزان، استانبول، باکو، قفقاز و غیره از مردم خوی بودند و حتی در اواخر قاجار هم قدرتمندترین قشر اجتماعی همین تجار بودند که در فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی جایگاه والایی داشتند.

با این حال ضعف اقتصادی و سیاسی از اواخر دورهٔ ناصرالدین شاه که بخشی از آن به رکود اقتصادی و سیاسی خود حکومت مرکزی و بخشی نیز به دلیل فقدان حکمرانانی مقتدر پس از مظفرالدین شاه باز می‌گشت، فرصت‌های زیادی برای عثمانی و روس در امور داخلی خوی فراهم آورد. به آتش کشیدن بازار خوی، شورش اکراد در منطقه، سرقت اموال و غیره از مهم‌ترین مصادیق این ادعاست. باید گفت رابطه وثیقی بین آشفتگی‌های مرکز و وضعیت اقتصادی مناطق پیرامون از جمله خوی وجود داشت. هرگاه مرکز دچار آشفتگی و جنگ و اشغال بود، پیرامون نیز راه به قهقرا می‌برد. برعکس ثبات در مرکز به توسعه و رونق خوی نیز انجامیده است.

## منابع و مآخذ


- آقاسی، مهدی (۱۳۵۰)، *تاریخ خوی*، تبریز: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- امین‌الدوله، فرخ‌بن‌مهدی (۱۳۴۶)، *مجموعه اسناد و مدارک فرخ خان امین الدوله*، تهران: دانشگاه تهران.
- امین‌الدوله، میرزا علی‌خان (۱۳۵۴)، *سفرنامه امین‌الدوله حاج میرزا علی خان صدر اعظم*، به کوشش اسلام کاظمیه، تهران: توس.
- امین الشرع، ابوالقاسم [بی‌تا]، *خاطرات*، به کوشش علی صدرایی خویی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- اوبن، اوژن (۱۳۶۲)، *ایران امروز*، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- بامداد، مهدی (۱۳۸۱)، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران: زوار.
- براون، ادوارد (۱۳۵۱)، *نامه‌هایی از تبریز*، ترجمهٔ حسن جوادی، تهران: خوارزمی.
- ترابی طباطبایی (۱۳۷۱)، *سکه‌های ماشینی و مقدمه‌ای بر سکه‌شناسی*، تبریز:انتشارات فروغ آزادی.
- تمدن، محمد (۱۳۵۰)، *اوضاع ایران در جنگ اول یا تاریخ رضائیه*، تهران: انتشارات مطبوعاتی تمدن.
- جمال‌زاده، محمدعلی (۱۳۷۶)، *گنج شایگان*، تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- جهانگیر میرزا (۱۳۲۷)، *تاریخ نو*، تهران: انتشارات علمی.
- حاج سیاح (۱۳۵۶)، *خاطرات*، به کوشش حمید سیاح، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- خورموجی، محمدجعفر (۱۳۴۴)، *حقایق الاخبار*، تهران: زوار.
- دیانت، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها*، تبریز: نیما.
- ریاحی، محمد امین (۱۳۷۲)، *تاریخ خوی*، تهران: انتشارات توس.
- زریاب خویی، عباس (۱۳۷۴)، «خاطرات»، *مجله تحقیقات اسلامی*، نشریه بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ش۱و۲، س۱۰.
- ژوبر، پیر آمده (۱۳۴۷)، *مسافرت به ارمنستان و ایران*، ترجمهٔ محمود مصاحب، تبریز: انتشارات سپهر.
- شهبازی، داریوش (۱۳۸۰)، *تاریخ سکه (دوره قاجاریه)*، تهران:پلیکان.
- شیخ الاسلام، عبدالامیر (۱۳۵۶)، *دو سند از انقلاب مشروطه*، تهران: توکا.
- ضرغام، شهریار (۱۳۶۹)، *گزارش‌های تلگرافی آخرین سالهای عصر ناصرالدین شاه*، تهران: انتشارات پوریا.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۴۷)، *جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران و آذربایجان از نظر جهانگردان*، تهران: [بی‌نا].
- عیسوی، چارلز (۱۳۶۲)، *تاریخ اقتصادی ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
- فراهانی، حسن (۱۳۸۵)، *روزشمار تاریخ معاصر ایران*، تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.
- کاویان‌پور، احمد (۱۳۴۶)، *تاریخ عمومی آذربایجان*، تهران: موسسه انتشارات آسیا.
- کرزن، جورج ن. (۱۳۶۲)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

- کسروی، احمد (۱۳۱۹)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.
- گوبینو، کنت (۱۳۶۷)، *سه سال در آسیا*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات توس.
- مستوفی انصاری، مسعود (۱۳۴۹)، *تاریخ زندگی عباس میرزا*، تهران: انتشارات مستوفی.
- مشیری، محمد (۱۳۵۱)، *سکه‌های آقا محمد خان قاجار و پدرش محمد حسن خان قاجار*، تهران: گوتنبرگ.
- مفتون دنبلی، عبدالرزاق بیگ (۱۳۵۱)، *مآثر السلطانیه*، به اهتمام صدری افشار، تهران: ابن‌سینا.
- ملاعباس‌زاده، عباس (۱۳۸۹)، «کوچه‌های قدیم خوی»، *مجله خوی نگار*، ش۶.
- موریه، جیمز (۱۳۸۶)، *سفرنامه (سفری به ایران، ارمنستان و آسیای صغیر)*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- مهریار، محمد (۱۳۷۸)، *اسناد تصویری شهرهای ایران*، تهران: سازمان میراث فرهنگی، دانشگاه شهید بهشتی.
- مهندس‌الملک، رضاخان (۱۳۴۱)، *کتاب‌جغرافیای ایران*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- نادر میرزا (۱۳۵۱)، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز*، تهران: کتابخانهٔ اقبال.
- نصرت ماکویی، محمدرحیم (۱۳۷۳)، *تاریخ انقلاب آذربایجان و خوانین ماکو*، قم: انتشارات علمیه.
- نصیری، بهروز (۱۳۸۰)، *خوی در گذر زمان*، خوی: انتشارات قراقوش.
- هاشمی رفسنجانی، علی اکبر (۱۳۶۳)، *امیر کبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- هدایت، رضا قلی خان (۱۳۳۹)، *روضة الصفای ناصری*، تهران: خیام.
- همبلی، گوین؛ مترجم: چهرازی، منصور و احمدیان، محبوبه (پاییز ۱۳۸۹)، «مقدمه‌ای بر نظام اقتصادی ایران در اوایل عصر قاجار»، *نامه تاریخ پژوهان*، ش۲۳.
- یوسفی‌نیا، راضیه (۱۳۸۸)، *اسناد تجاری ادوار اول تا پنجم مجلس شورای ملی (۱۲۸۵-۱۳۰۴ش)*، تهران: کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- Colonel Stuart (1854),*Journal of a residence in northern Persia*, London.

نوع مسوده جواب تلگراف
موضوع مسوده مراسلات مالیه با وزارت خارجه
ضمیمه ندارد
پاک نویس کننده

وزارت مالیه
اداره کابینه تحریر مرکز

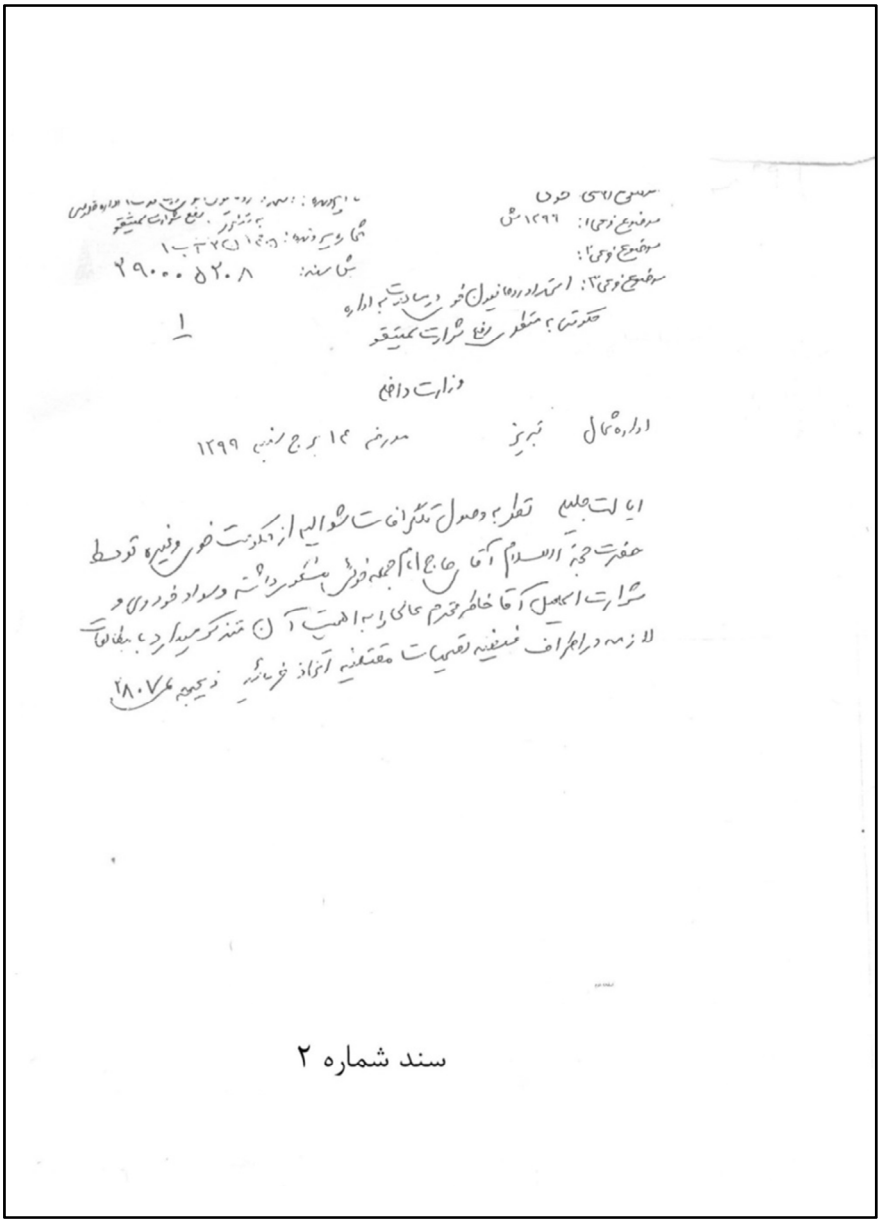
نمرهٔ عمومی ۵۵۲۲
نمرهٔ خصوصی
کارتون ۳۵
دوسیه ۴

بتاریخ ۲۷ شهر جمادی الاولی ۱۳۲۸

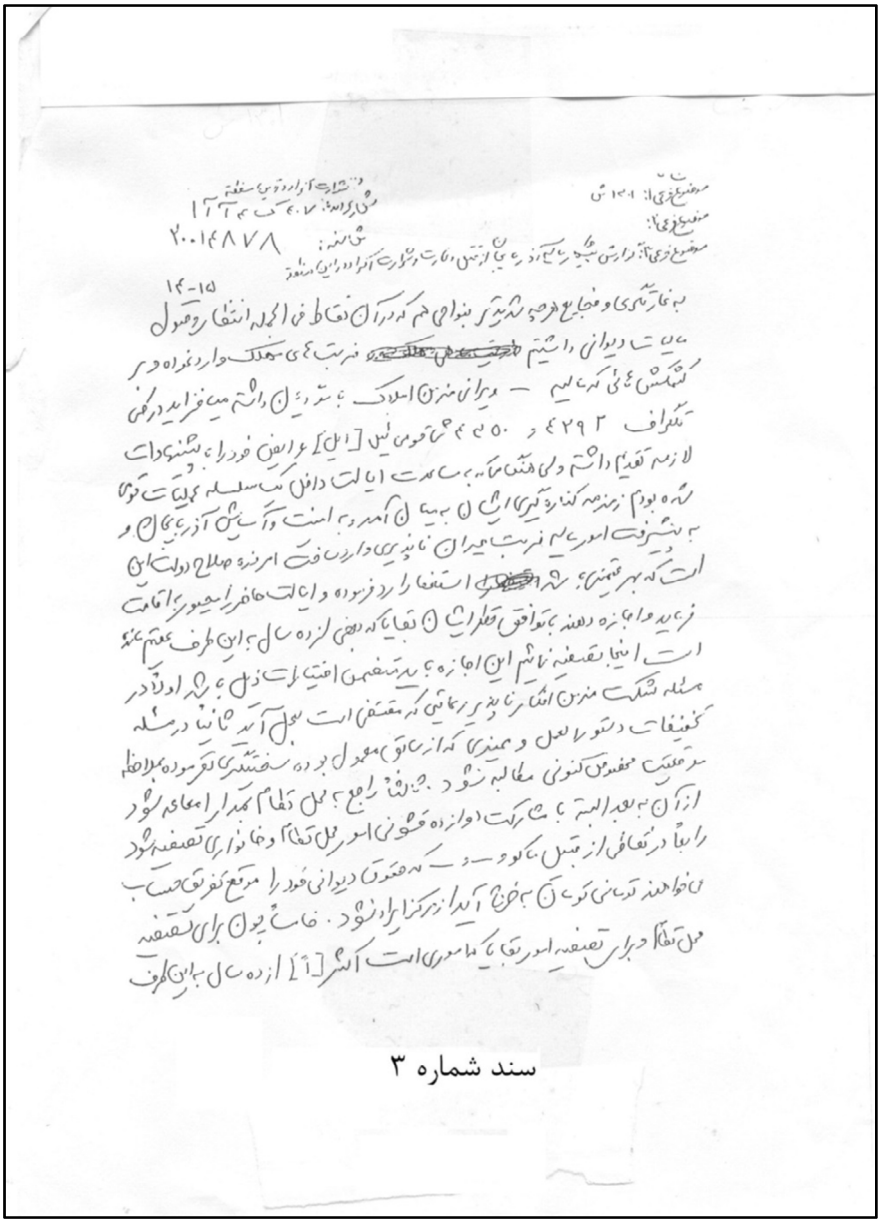
وزارت جلیله امور خارجه

در باب مخابرات کارگزاری خوی و در تلو مرقومه نمره (۱۲۱۷۴) شرح اقدام وزارت جلیله را بابت تلگراف جلیله جواب نوشته‌اند که از حضور قلبی بطرف برای مامورین وزارت خارجه در داخله مملکت تحریری در مخابرات خویشه آنها و وزارت امور خارجه و برای تلگراف صورت فرستاده‌اند و معادل تومان در ماه تلگرافات مامورین خارجه قبلی و غیره بود و حالا که علاوه بر آن گرانی جواب قراری مالیه شود تکلیف و تفریق ندارد. عقیده وزارت مالیه هم این است در صورتیکه مبلغ قراری مالیه شود و مرتب محول به بعد است حالا تکلیف و تشریح مجملاً نمایند

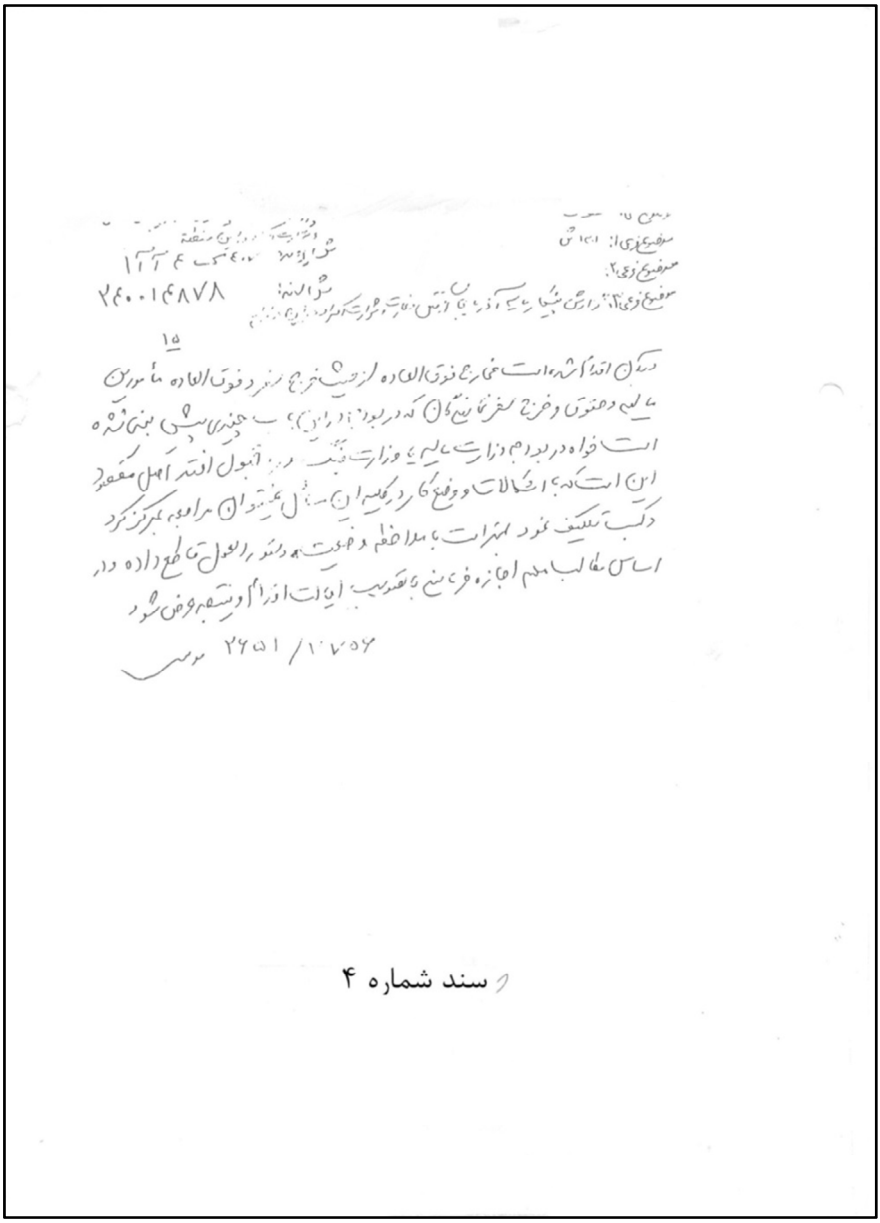
سند شماره ۱



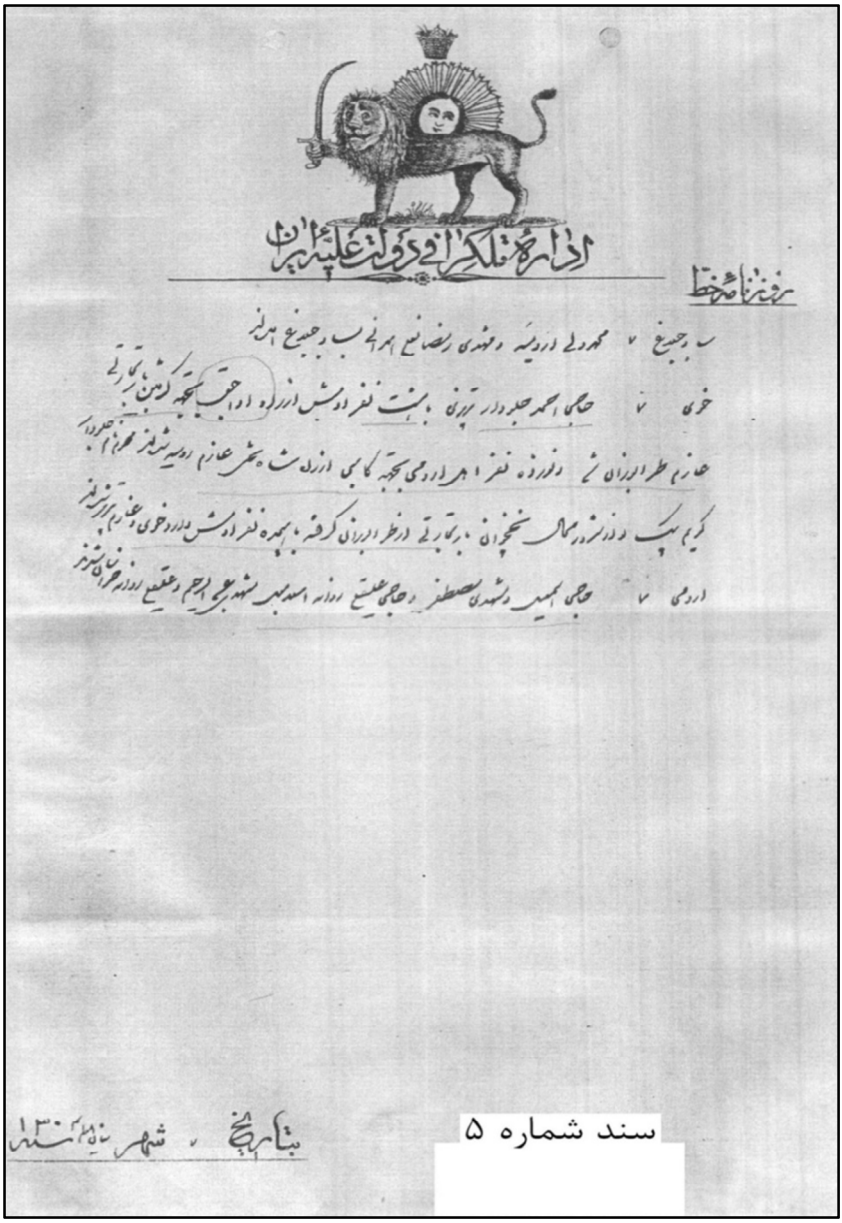
سند شماره ۲

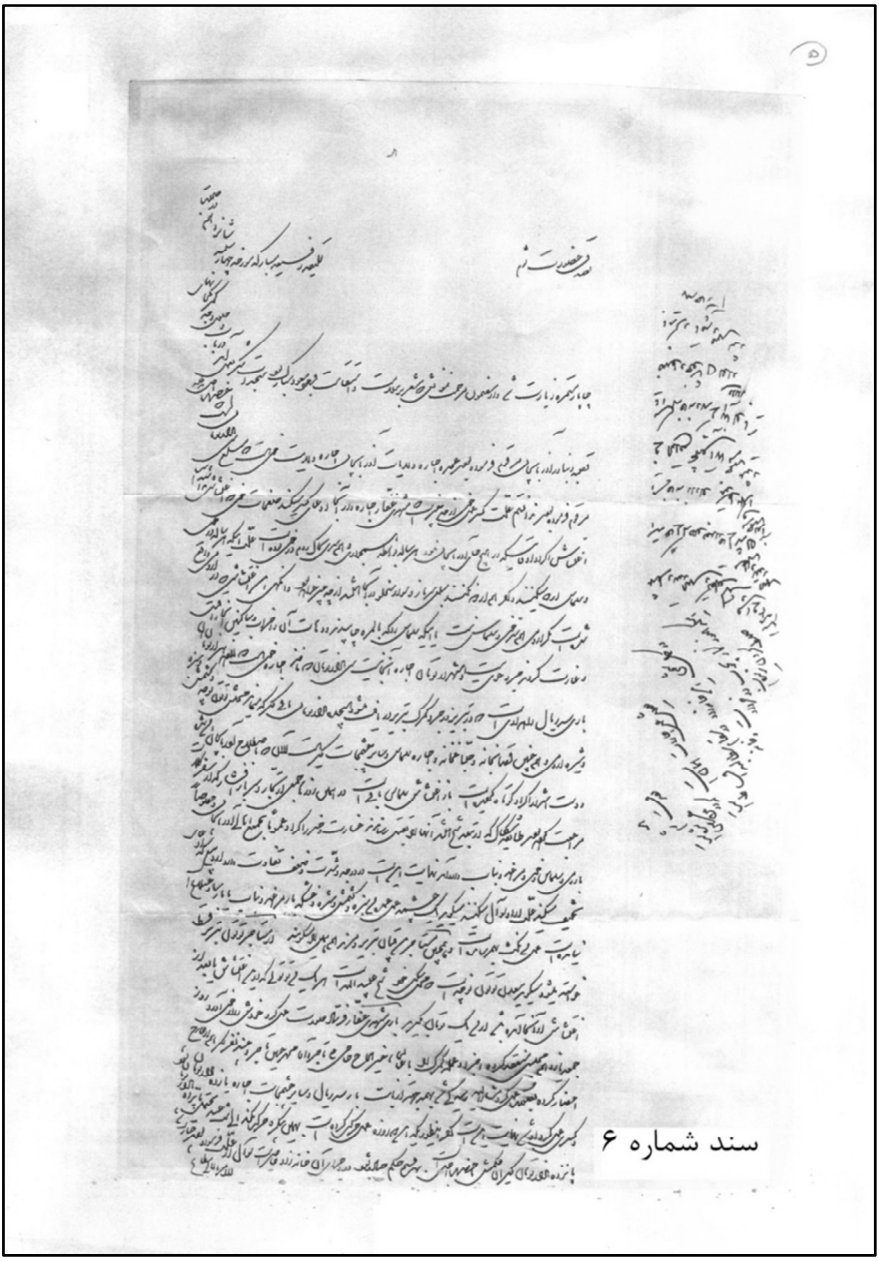


سند شماره ۳

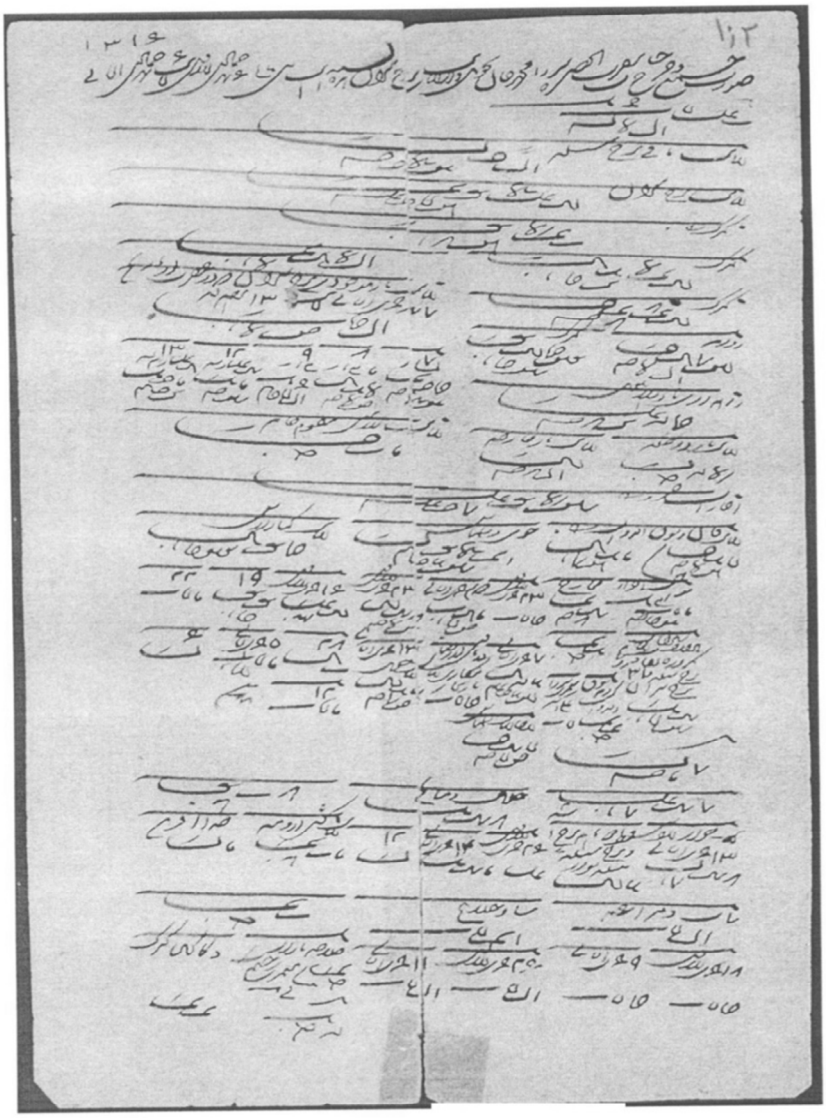


سند شماره ۴

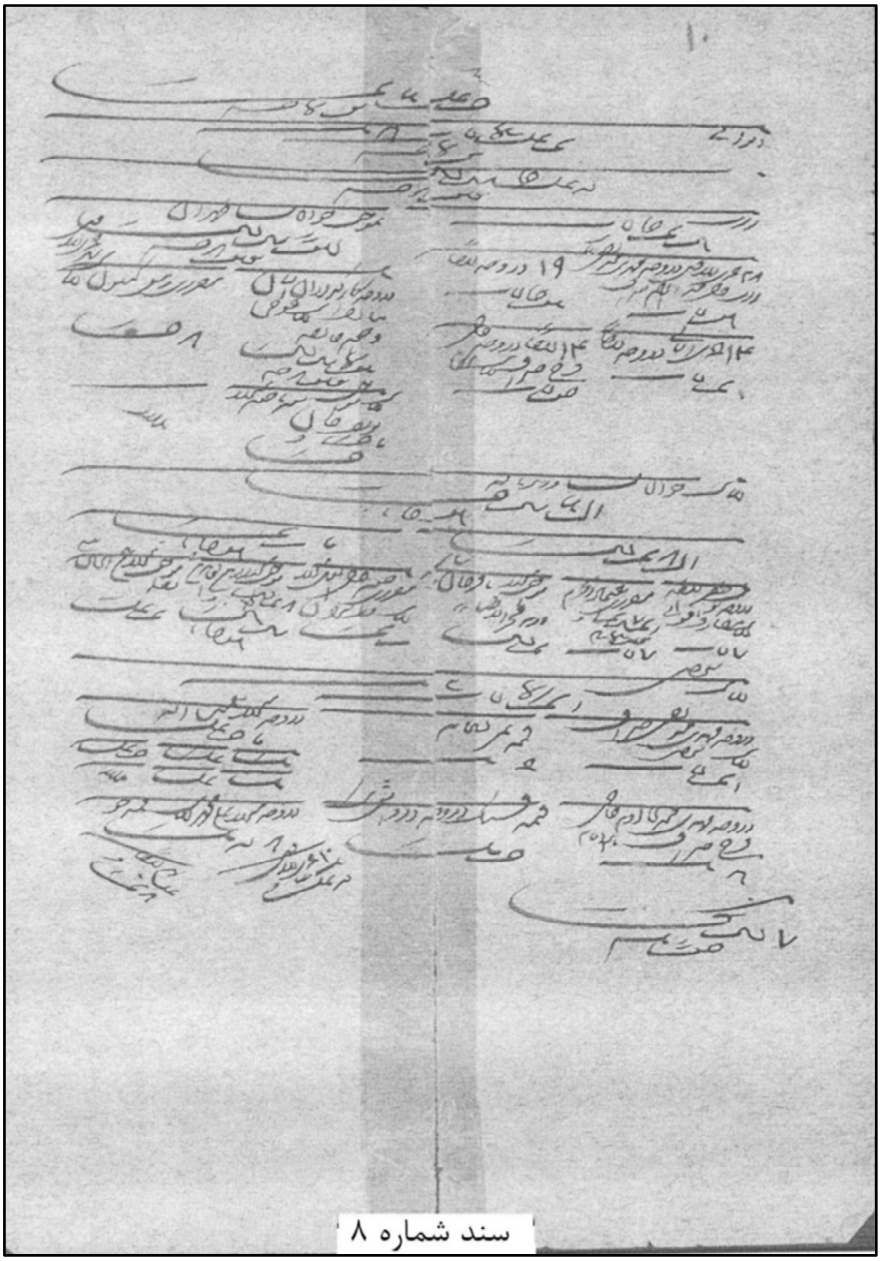

اداره تلگرافی دولت علیه ایران
سند شماره ۵



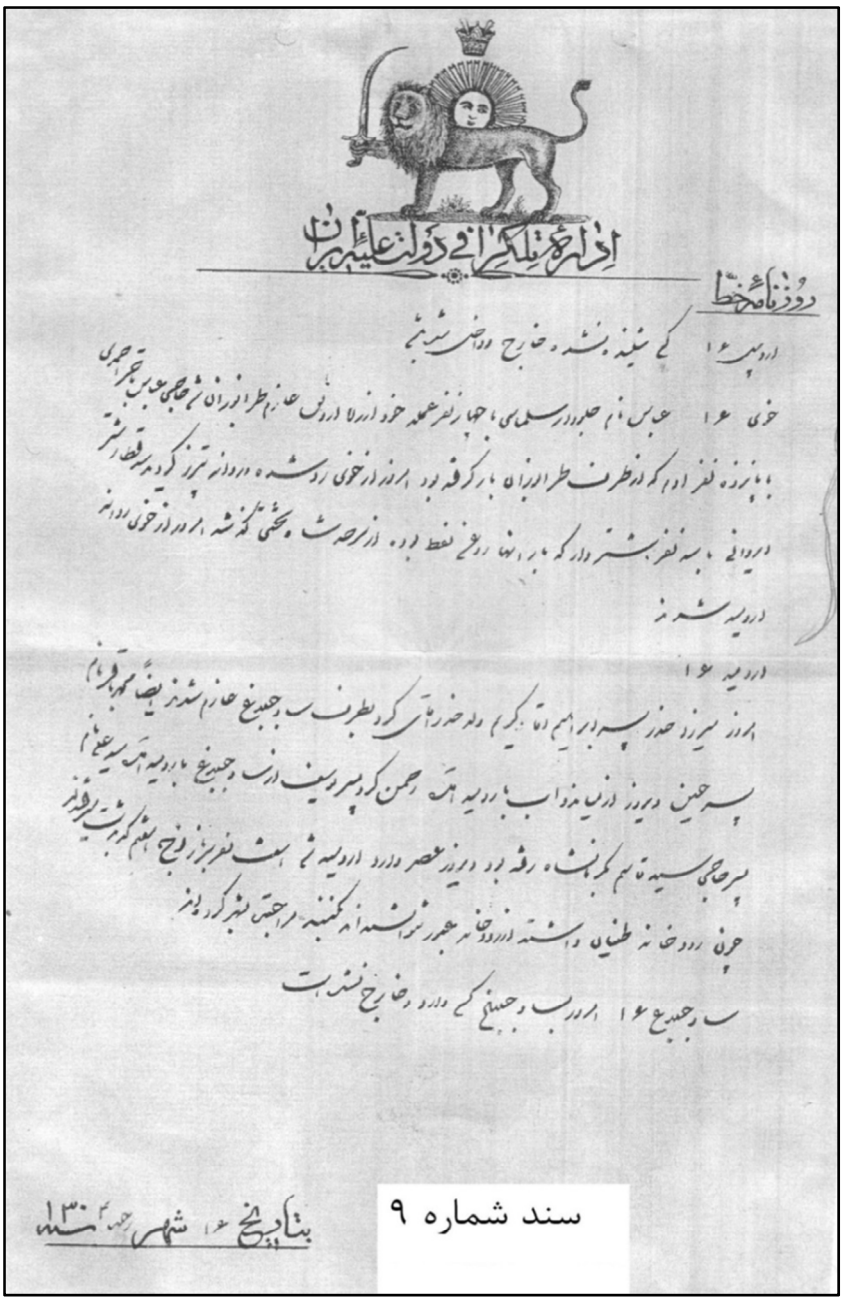
سند شماره ۶



سند شماره ۷



سند شماره ۸



اداره تلگرافی دولت علیه ایران

دوز نامه خط

اردبیل ۱۶ کی شنبه بشده و خارج وارد شد

خوی ۱۶ عباس نام جلودار سلیمانی با چهار نفر عمله خود از ارلا اردبیل حامل طرار ایران شاه جاجی عباس تجریش

با پانزده نفر آدم که از طرف طرار ایران بار گرفته بود امروز از خوی رد شده و روانه تبریز گردید سه قطار شتر

و یوانی با سه نفر بشتر دار که بار انها روغن فقط بوده از حوادث و بحثی نگذشته امروز از خوی روانه

اردبیله شدند

اردبیل ۱۶

امروز میرزا حضرت پسر ابراهیم آقا بکریم و دو حضرات کرد بطرف سرچبیغ حامل شدند نیز مهرعلی نام

پسر حسین دیروز از نیمه آب باردبیل آمد رحمن کرد پسر یوسف از سرچبیغ باردبیل آمد سید علی نام

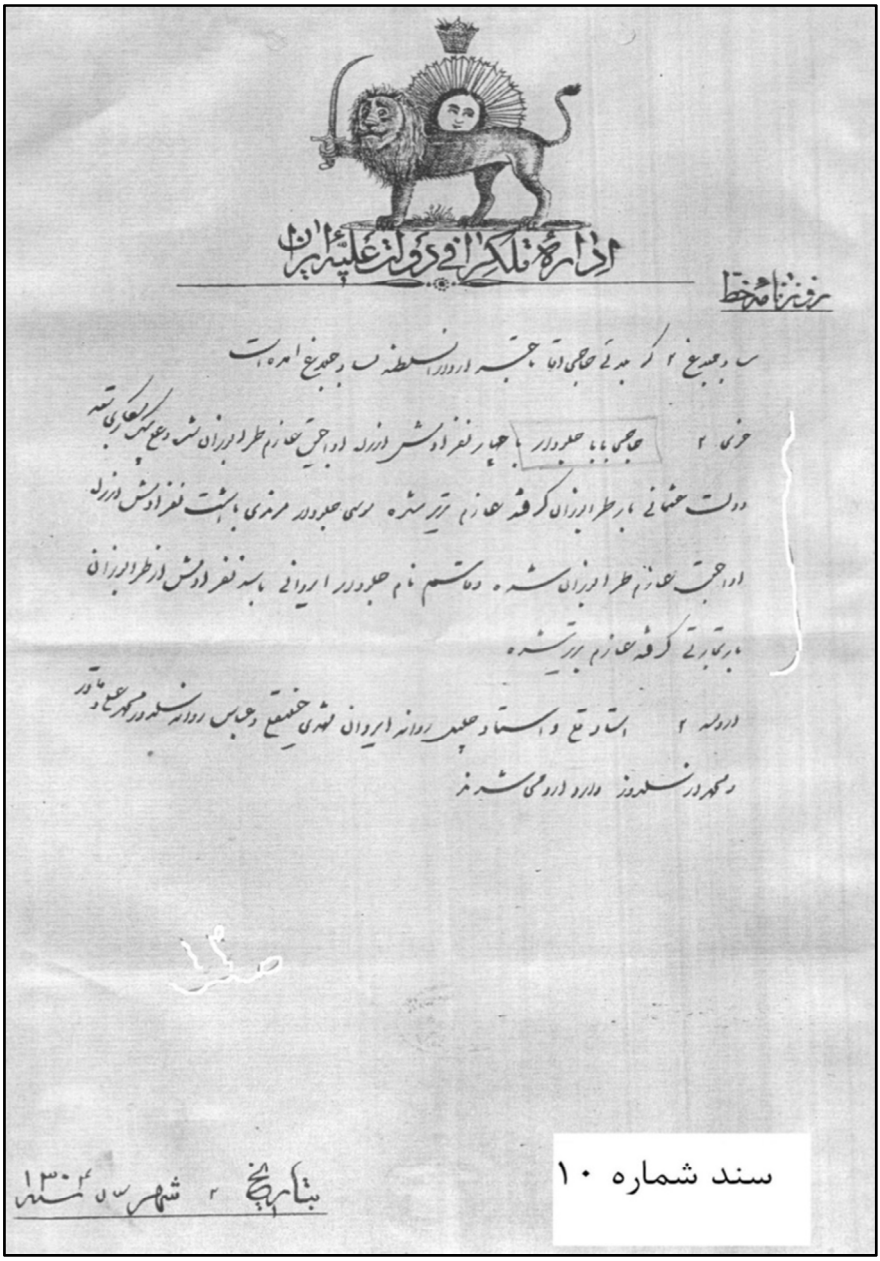
پسر حاجی سید قاسم بکربلا رفته بود دیروز عصر وارد اردبیل شد هشت نفر بزرگ فوج اهم گرمرود تبریز رفتند

چون رودخانه طغیان داشته از رودخانه عبور نتوانسته از کمبنه مراجعت نمودند

سرچبیغ ۱۶ امروز بسرچبیغی کی وارد و خارج نشده است

بتاریخ ۱۶ شهر رجب ۱۳۰۴

سند شماره ۹



اداره تلگرافی دولت علیه ایران

رونوشت مرخط

سواد جعبه ۲ که بدست حاجی آقا جعفر از دارالسلطنه سواد جعبه آمده است

خوی ۲ حاجی بابا جلودار با چهار نفر اوشش از راه اواجق عازم طرابزان شد و عهده کمک کاری تعهد

دولت عثمانی با طرابزان گرفته عازم تبریز شده رسی جلودار مرندی با هشت نفر اوشش از راه

اواجق عازم طرابزان شده و قاسم نام جلودار ایروانی با سه نفر اوشش از طرابزان

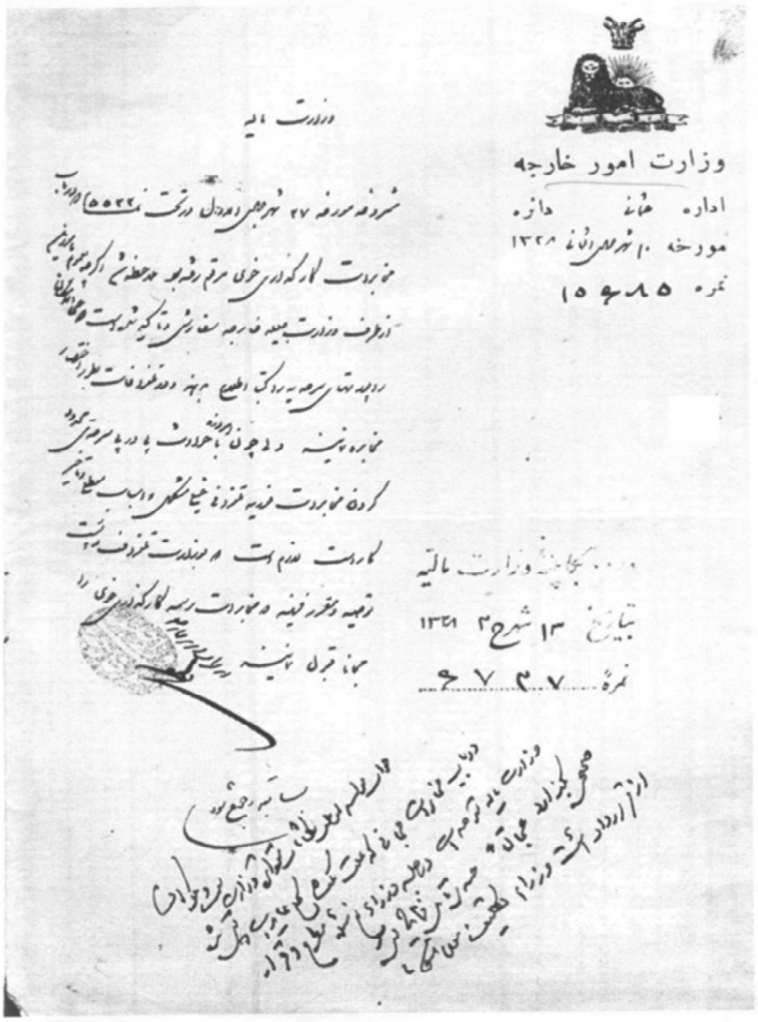
با تجارتی گرفته عازم تبریز شده

از راه ۲ استاد تقی و استاد جعفر روانه ایروان شهری خیمه و جاجیم روانه شده در مهر جلوداد

و مهر در نسخه دوز وارد و اروی شده

سند شماره ۱۰

بتاریخ ۲ شهر سال ۱۳۰۴



وزارت امور خارجه

اداره خانه دائره

مورخه ۱۰ شهر ملی ثانی ۱۳۲۸

نمره ۱۵۶۸۵

وزارت مالیه

شرفه مورخه ۲۷ شهر ملی دوم دلو درتحت نمره ۵۵۲۲ وارده

مخابرات کارگذاری خوی مرقم رفته بود حد عظمی اگرچه موافق

از طرف وزارت جلیله خارجه سفارشی نا کرده شده است

روابط تجاری سرحد به رواج اطمینان مهم و دقت تخلفات

مخابره نیست و چون با حدود با دریا سرحد می گردد

کردن مخابرات فیه تمرد خیانتکاری و اسباب سلطه تجاری

کارات عدم است و بعد از تمرد تخلف نیست

توجیه و تقرر فیه و مخابرات رسمه کارگذاری خوی را

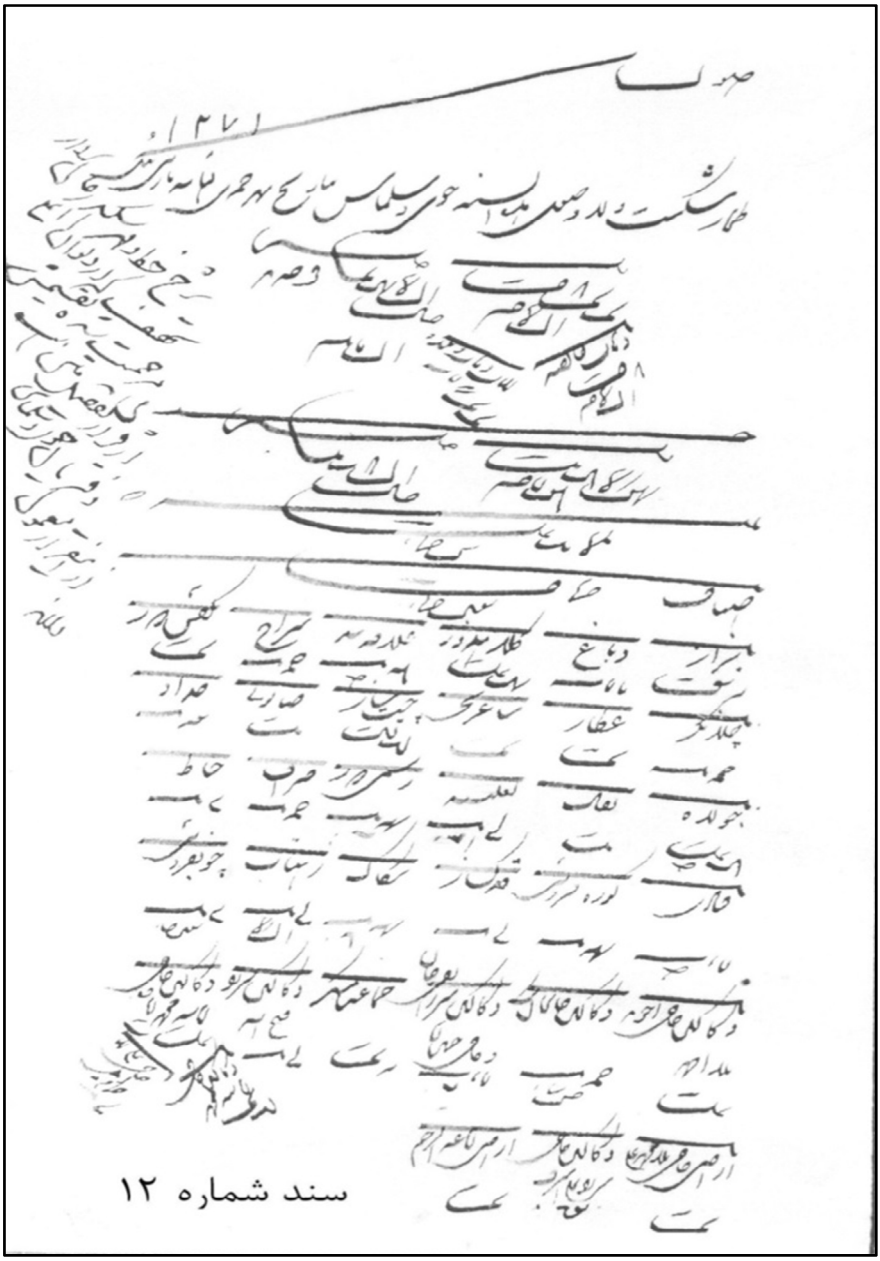
بجای قبول نیست

وزارت مالیه

بتاریخ ۱۳ شهر ۳ ۱۳۲۱

نمره ۶۷۴۷

سند شماره ۱۱



سند شماره ۱۲

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# تأملاتی در همگرایی و واگرایی با اهل کتاب در قرآن و سیره رسول خدا(ص)

**اصغر قائدان**[۱]
**فاطمه معتمد لنگرودی**[۲]

**چکیده:** منطقهٔ حجاز از دیرباز مهد حضور ادیان الهی بود و با ظهوراسلام، این دین می‌بایست دعوت خود را به‌طور همه‌جانبه گسترش می‌داد. براین اساس بدیهی بود که دعوت جدید با دشواری‌هایی روبه‌رو شود. یکی از این دشواری‌ها وجود پیروان سایر ادیان در شبه‌جزیره بود. از این رو با نزول آیاتی در خصوص اهل کتاب، رفتار پیامبر(ص) در برابر اهل کتاب روشن شد. در این پژوهش به شیوهٔ توصیفی- تحلیلی در پی پاسخگویی به این مسئله‌ایم که برخورد اسلام در قالب قرآن و سنت نبوی با اهل کتاب چگونه بوده است؟ و اینکه آیا این برخوردها با همه اهل کتاب همگرا بوده است یا واگرا؛ و تحت چه شرایطی همگرایی به واگرایی تغییر جهت می‌داده است؟ فرض مقاله آن است که در سایه آموزه‌های الهی و برخورد کریمانه پیامبر(ص)، مادامی که اهل کتاب رفتارهای واگرایانه از خود نشان نمی‌دادند، همچون شهروندان مسلمان آزادانه می‌زیستند. در این میان تفاوت روشنی بین رفتارهای متقابل مسیحیان و یهودیان وجود داشته و رفتار یهودیان عمدتاً واگرایانه بوده است.

**واژه‌های کلیدی:** رسول خدا(ص)، همگرایی، واگرایی، اهل کتاب، یهود، مسیحیت، صابئین، زرتشت

---

۱ دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران (نویسندهٔ مسئول) qaedan@ut.ac.ir
۲ کارشناس ارشد تاریخ اسلام، پژوهشگر علوم اسلامی و مدرس دانشگاه پیام نور flangarodi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۰۷ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۲/۳۰

# Some Reflections on Islam's Convergence on and Divergence from the People of the Book in Qur$\bar{a}$n and the Prophet's S$\bar{i}$ra (Biography)

Asghar Qaedan[1]
Fatemeh Motamed Langrudi[2]

**Abstract:** From the beginning, Hij$\bar{a}$z region was the land of the theistic religions. With the advent of Islam, this religion was to spread its message pervasively. But this new religion got into difficulties. One of these difficulties was with the believers of other religions in Arabic Peninsula. Some verses of the Qur$\bar{a}$n clarified how the Prophet was to behave the people of the book. By a descriptive-analytic method, this research is going to answer how Islam- according to Qur$\bar{a}$n and Prophet's tradition- behaved the people of the book, whether this behavior and encounter with all of the people of the book is convergent or not, and in which condition it became divergent. The assumption of this essay is that the people of the book had- according to Qur$\bar{a}$n and Prophet's tradition- the given rights and so long as they behaved in a convergent way, they could live freely as Muslim citizens. But there was an obvious difference between Jews' behavior and Christians', and Jews' behavior was mainly divergent.

**Keyword:** Prophet of Islam, Sabians, divergence, convergence , the People of the Book, The Jews, Christianity

1 Associate Professor, College of Theology and Islamic Education, Tehran University, (Corresponding Author), qaedan@ut.ac.ir
2 MA in Islamic history, Islamic studies scholar and teacher, Payame Noor University, flangarodi@yahoo.com

## مقدمه

به هنگام ظهور اسلام در بخش‌هایی از شمال و نیز مناطق جنوبی حجاز چون یمن و نجران جمعیت قابل توجهی از مسیحیان می‌زیستند. سکونتگاه و مرکز ثقل یهودیان نیز در حجاز (مدینه و خیبر) و زرتشتیان نیز در یمن و حیره بود. بدیهی می‌نمود که پیامبر(ص) علاوه بر مشرکان، دیر یا زود با اهل کتاب نیز روبه‌رو گردد.

بنابراین خداوند در قرآن کریم در خصوص تعامل با اهل کتاب، با نزول ده‌ها آیه، مواضع و چگونگی برخورد با آنان را مشخص ساخت. این امر بدان سبب و انگیزه بود که چنانچه این بخش از جمعیت با رفتار همگرایانه اسلام و پیامبر(ص) روبه‌رو نمی‌شدند ممکن بود معضل و آسیبی جدی در برابر این دعوت و حاکمیت رسول خدا(ص) پدید آورند، به‌ویژه که یهودیان در مدینه در میان مسلمانان حضور داشتند. عدم پذیرش آنان به‌عنوان یک شهروند و به عبارتی یک امت در کنار مسلمانان، ممکن بود آنان را در جبهه مشرکان قرار دهد و یا زمینه همکاری با آنان را فراهم سازد. به همین ترتیب رفتار همگرایانه با آنان می‌توانست به سود مسلمانان باشد. بنابراین دیدگاه اسلام و رسول خدا(ص) تأکید بر اشتراکات بین‌الادیانی بود تا افتراقات و چنانکه از آیات الهی نیز برمی‌آید، تنها مؤمنان اهل کتاب شایسته این رفتار همگرایانه بودند. نکته دیگر اینکه گسترش دعوت از طریق «و جادلهم باللتی هی احسن» سهل‌الوصول‌تر و کم‌هزینه‌تر بود تا واگرایی و مخاصمت.

## مفاهیم اساسی

همگرایی فرآیندی است که منجر به شرایطی خواهد شد که گروهی از مردم در قلمروی جغرافیایی معین، از روی میل و رغبت و نه زور و فشار به احساس مشترکی در زمینه حقوق و رفتار متقابل دست یابند که این امر به‌صورت تدریجی حاصل می‌گردد.[1] از سوی دیگر واگرایی نقطه متقابل همگرایی است که به معنای از بین رفتن تمامیت و همبستگی افراد و گروه‌ها است. به عبارت دیگر همگرایی فرایندی است که در طی آن افراد و اعضای یک واحد اجتماعی یا سیاسی به‌طور داوطلبانه از اعمال اقتدار کامل خود صرف‌نظر می‌کنند تا در

---

۱ محمدحسین افتخاریان (۱۳۸۰)، ج۴، *دانشنامه جنگ و صلح*، همدان: نشرمسلم، ص۱۸۴۴؛ علی آقابخشی و مینو افشاری‌راد (۱۳۸۶)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: نشرچاپار، ص۳۲۱.

پرتو آن بتوانند به اهداف مشترکی برسند. در مقابل واگرایی عبارت است از اینکه اعضای یک واحد سیاسی یا اجتماعی نسبت به قبول اقتدار برتر خارج از چارچوب خود امتناع ورزند و بالطبع از منافعی که از این رهگذر به دست می‌آید چشم‌پوشی کنند.[۱]

**مسئله تحقیق**: در این پژوهش، مسئله تحقیق آن است که نگاه اسلام و قرآن و نیز رفتار رسول خدا(ص) در برابر اهل کتاب بر مبنای همگرایی است یا واگرایی و چنانچه همگرایی دیدگاه غالب است تحت چه شرایطی این نگاه به واگرایی تبدیل می‌شده است. با این حال اصول کلی قرآن در رفتار در برابر اهل کتاب رفتاری عدالت‌گرایانه و نیک‌رفتاری است، البته نسبت به آن دسته که با اسلام و مسلمانان نجنگیده و آزاری به آنان نمی‌رسانند.[۲] با وجود این در کل، همگرایی بر این اساس تعریف شده که مسلمین هرگز نباید یهود و نصارا (کافران آنان) را به‌عنوان ولی خود قرار دهند[۳] و این نشان می‌دهد که خداوند سیطره و سلطه آنان را بر مسلمانان نمی‌پسندد.

**پیشینه تحقیق**: در مورد روابط و تعامل اسلام با اهل کتاب تحقیقات متعددی انجام شده است که بیشتر این مقالات از زوایای فقهی و برخی نیز از زوایای سیاسی به این روابط پرداخته‌اند. اعتقاد برخی این است که نگاه قرآن و پیامبر اکرم(ص) غالباً مبارزه و برخورد با اهل کتاب بوده است. نرجس خادمی در مقاله «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»[۴] بیشتر کوشیده است رفتار مسلمانان در دنیای معاصر را به لحاظ فقهی با اهل کتاب بر اساس قرآن روشن سازد. مقالاتی تحت عناوین «ازدواج دائم با اهل کتاب در فقه اسلامی و حقوق مدنی ایران»،[۵] «ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب»،[۶] «حکم ازدواج با زنان اهل کتاب در قرآن کریم»،[۷] «حلّیت و حرمت ذبایح اهل

---

۱ آقابخشی و افشاری‌راد، همان، ص۱۹۴.

۲ ممتحنه (۶۰): ۸.

۳ مائده (۵): ۵۱.

۴ نرجس خادمی (۱۳۸۸)، «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش۱۱، صص۴۹-۶۶.

۵ عبدالرضا محمدحسین‌زاده (۱۳۸۵)، «ازدواج دائم با اهل کتاب در فقه اسلامی و حقوق مدنی ایران»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش۸۰، صص۱۴۹-۱۶۰.

۶ سیدموسی شبیری زنجانی (۱۳۸۸)، «ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب»، *فقه اهل بیت*، ش۵۸ و ۵۹، صص۱۰-۴۰.

۷ علی عندلیبی (۱۳۹۳)، «حکم ازدواج با زنان اهل کتاب در قرآن کریم»، *قرآن، فقه و حقوق اسلامی*، ش۱، صص۱۲۹-۱۶۰.

کتاب و پیامدهای حقوقی آن»،[۱] «حلیت ذبایح اهل کتاب»[۲] و «نقدی بر نجاست ذاتی اهل کتاب»[۳] از مباحث فقهی و قرآنی مربوط به ازدواج با اهل کتاب و ذبایح و موضوع طهارت آنان سخن رانده‌اند.

از نظرگاه سنت و سیره نبوی نیز پژوهشی با عنوان «سیره سیاسی و مبارزاتی پیامبر اعظم(ص) با اهل کتاب»[۴] به نگارش درآمده که برخوردهای روانی و جنگ‌های تبلیغاتی و برخوردهای فیزیکی و جنگ‌های نظامی بین پیامبر(ص) و اهل کتاب را تبیین ساخته است و دیدگاهی کاملاً واگرایانه دارد. مقاله دیگری با عنوان «نقد دیدگاه مفسران معاصر دربارهٔ تعامل پیامبر(ص) با اهل کتاب در مکه»[۵] صرفاً به این تعامل در شهر مکه اختصاص یافته است. برخی نیز به ذکر مباحث مربوط به فلسفه و احکام جزیه از اهل کتاب پرداخته‌اند.[۶]

در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم تا براساس قرآن و سنت نبوی ابتدا ویژگی‌ها و صفات اهل کتاب و عوامل همگرایانه و واگرایانه قرآن و رفتار رسول خدا(ص) را روشن سازیم و سپس شرایط رفتاری اهل کتاب که باعث تغییر این همگرایی به واگرایی شده است را در عرصهٔ تاریخ عصر نبوی تبیین کنیم.

## بخش اول: دیدگاه قرآن کریم در باب اهل کتاب

دین اسلام برای اهل کتاب مقرراتی قائل شده است زیرا اینان از نظر پیروی از یک دین آسمانی شباهتی با مسلمانان دارند، ولی از جهتی دیگر شبیه مشرکان هستند. به همین دلیل اجازه کشتن آنها را نمی‌دهد و گرفتن «جزیه» در دستور کار قرار می‌گیرد.[۷]

اهل کتاب در منظر قرآن دو صنف‌اند یک دسته مؤمنان اهل کتاب و دسته دیگر کافران

---

۱ سیدمحمدرضا آیتی (۱۳۸۴)، «حلیت و حرمت ذبیح اهل کتاب و پیامدهای حقوقی آن»، *پژوهش دینی*، ش۹، صص۱۰۱- ۱۴۲.

۲ محمدابراهیم جناتی (۱۳۷۵)، «حلیت ذبایح اهل کتاب»، *کیهان اندیشه*، ش۶۵، صص۳-۳۰.

۳ محمدمهدی تقدیسی و کاظم قاضی‌زاده (۱۳۹۰)، «نقدی بر نجاست ذاتی اهل کتاب»، *پژوهش‌نامه فقه و حقوق اسلامی*، ش۸، صص۵۵-۸۶.

۴ احمد سعادت (۱۳۸۵)، «سیره سیاسی و مبارزاتی پیامبر اعظم(ص) با اهل کتاب »، *کوثر معارف*، ش۱، صص۱۶۷- ۲۲۴.

۵ امیر احمدنژاد و زهرا کلباسی اشتری (۱۳۹۳)، «نقد دیدگاه مفسران معاصر دربارهٔ تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ش۱۱، صص۱۷۵-۲۰۱.

۶ علیرضا صابریان (۱۳۸۵)، «اهل کتاب و اخذ جزیه از آنان»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ش۳، صص۷۷ -۹۲.

۷ بنگرید به بحث جزیه در صفحات بعدی.

اهل کتاب. بر همین اساس نیز دو نوع نگاه و دیدگاه «واگرایانه» و «همگرایانه» در برابر آنان اتخاذ شده است. با این حال غالب سیاق آیات قرآن کریم نشانی از دیدگاه همگرایانه با آنان دارد، مگر اینکه با مسلمانان و پیامبر(ص) از در خصومت درآمده، به توطئه و ایجاد شبهه در جبهه موحدان بپردازند که این تغییر نگاه عمدتاً به‌واسطه لجاجت و خصومت یهودیان صورت گرفته است.

خداوند مؤمنان اهل کتاب یعنی آنان که به توحید، معاد و کتاب آسمانی خود ایمانی راسخ دارند را در برابر کافران قرار می‌دهد که کتاب آسمانی خود را به کناری نهاده و زمام خرد خویش را به هوای نفس سپرده‌اند.[۱] صالحان اهل کتاب امتی استوار هستند و آیات خدا را در شب و روز می‌خوانند و سجده می‌کنند و ... با غیر آنان (کافران) یکسان نیستند.[۲] مفسران شأن نزول این آیه را عبدالله‌بن‌سلام، ثعلبة‌بن‌سعنه، اسیدبن‌سعنه، اسدبن‌عبید و دیگرانی از یهود دانسته‌اند که مسلمان شدند. یهودیان آنان را از اشرار قوم خود شمردند و می‌گفتند اگر آنان از اخیار بودند آیین نیاکان خود را ترک نمی‌گفتند.[۳] البته چهل تن از مسیحیان نجران و ۳۲ تن از مردم مسیحی حبشه و هشت تن از مردم روم که تا آن روز اسلام را پذیرفته بودند، نیز مشمول این آیه هستند.[۴]

## الف) دیدگاه همگرایانه با (مؤمنان) اهل کتاب و توصیف آنان

### ۱. اهل نجات و رستگار دانستن مؤمنان اهل کتاب

در قرآن، اهل کتاب یعنی یهود، مسیحیان، مجوس (زرتشتیان) و صابئین، تالی و هم‌ردیف مؤمنان شمرده شده‌اند که خداوند حساب آنان را در روز قیامت از مشرکان جدا می‌سازد و

---

۱ بقره (۲): ۶۲؛ مائده (۵): ۶۹.

۲ آل‌عمران (۳): ۱۱۳- ۱۱۵.

۳ ابوجعفرمحمدبن‌حسن طوسی (۱۳۸۷)، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، ج۲، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، ص۵۶۳؛ جلال‌الدین سیوطی (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، ج۲، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ص۶۵.

۴ سید عبدالحجت بلاغی (۱۳۸۶)، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، ج۱، قم: حکمت، ص۲۹؛ ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، ج۳، تهران: نشر اسلامی، ص۵۷.

آنان را اهل نجات و رستگاری[۱] و موحد و یکتاپرست می‌شمارد.[۲] نگاه همگرایانه قرآن با این دسته از اهل کتاب بدان سبب است که به روز جزا ایمان دارند و عمل صالح انجام می‌دهند، لذا نزد خداوند مأجورند و نباید هیچ خوف و نگرانی و اندوهی به خود راه دهند.[۳] در این آیه بنا به نظر مفسرین، ایمان ظاهری ملاک نیست، بلکه منظور حقیقت ایمان است و جز آن نزد خدا هیچ ارزشی ندارد. همچنان‌که یهود و نصاری می‌گفته‌اند: داخل بهشت نمی‌شود، مگر کسی که یهودی و یا نصاری باشد،[۴] ولی خداوند می‌فرماید تنها حقیقت ایمان به خدا و روز جزاء و نیز عمل صالح باعث نجات و رستگاری است.[۵]

### ۲. تأکید بر اشتراکات با اهل کتاب

خداوند به رسولش گوشزد می‌کند جهت ایجاد همگرایی بیشتر بین ادیان آسمانی بر وجود نقاط اشتراک تأکید کند تا به این طریق زمینه برای پذیرش واقعیت‌ها فراهم گردد و به‌سوی وحدت کلمه سوق داده شوند.[۶]

### ۳. همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب

خداوند، مسلمانان را به سلوک و برخورد نیک و احترام متقابل و همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب فرمان داده که مصداق بارز آن مجادله با «اهل کتاب» است که باید به‌صورت ملایم باشد، آنجا که می‌فرماید: «با اهل کتاب جز با روشی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید».[۷] منظور از مجادله، بحث و گفتگوهای منطقی است، یعنی الفاظ مؤدّبانه، لحن سخن دوستانه، محتوای مستدل، آهنگ صدا خالی از فریاد و جنجال و هرگونه خشونت و هتک احترام که همان جدال أحسن به حساب می‌آید.[۸] همچنین در آیاتی دیگر به مکان‌های

---

۱ حج (۲۲): ۱۷.
۲ آل‌عمران (۳): ۶۴.
۳ بقره (۲): ۶۲.
۴ بقره (۲): ۱۱۱.
۵ سید محمدحسین طباطبایی (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج۱، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، چ۵، صص۲۹۲-۲۹۳.
۶ آل‌عمران (۳): ۶۴؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی (۱۳۶۹ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، ج۱، قم: نشر داروبیدار، چ۱، ص۴۵.
۷ عنکبوت (۲۹): ۴۶.
۸ محمدجواد مغنیه (۱۴۲۴ق)، *تفسیر کاشف*، ج۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ۱، ص۱۱۶؛ ملافتح الله کاشانی ←

مذهبی‌شان به دید احترام نگریسته و نیز صومعه‌ها و معابد ایشان را در کنار مساجد، مکان ذکر و یاد خداوند شمرده است.[۱]

**۴. حلیت طعام و ازدواج با زنان مؤمنه اهل کتاب**

خداوند، خوردن طعام و خوراک آنان را حلال و نیز ازدواج با زنان مؤمنه آنان را مجاز دانسته است.[۲] البته در بین فقهای اسلام در این خصوص اختلافاتی وجود دارد؛ بعضی گفته‌اند مراد از خوراک و اطعمه حلال، حبوبات و میوه‌هاست نه ذبیحه‌های آنها، زیرا پایبند به رعایت شرائط ذبح نیستند.[۳] در باب ازدواج نیز با زنان پاکدامن از آنان به شرط پرداخت مهر از طریق ازدواج صداق مجاز است.[۴]

**۵. ستایش امانتداری اهل کتاب**

خداوند اقدام خیرخواهانه برخی از اهل کتاب را که به ادای حق مسلمین و بازگرداندن امانات آنان توجه داشتند می‌ستاید[۵] و آنان را به دو دسته تقسیم می‌کند، دسته‌ای که اگر بر پوستی انباشته از طلا امینشان شمری، آن را به تو باز می‌گردانند و دسته‌ای که اگر بر دیناری امینشان شمری، آن را به تو باز نمی‌گردانند.[۶] شأن نزول این آیه عبدالله‌بن‌سلام از یهودیان امانتدار و فنحاص‌بن‌عازوراء خائن به امانت است که با یکدیگر مقایسه شده‌اند، زیرا اموالی از مردم نزد عبدالله‌بن‌سلام بود و وی آنها را به‌موقع پرداخت و خیانت نکرد.[۷] یکی از توطئه‌های صریح یهود این بود که از باز پس دادن قرض‌های خود و امانت‌هایی که از سوی یهودیان نومسلمان به آنها

---

→ (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، ج۷، تهران، کتابفروشی علمی، ص۱۴۳.

۱ حج (۲۲): ۴۰.

۲ (و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم و طعامکم حل لهم)، مائده (۵): ۵.

۳ طوسی، همان، ج۳، ص۴۴۴؛ مکارم شیرازی، همان، ج۴، صص۲۷۷-۲۷۸.

۴ ابوبکرعتیق‌بن‌محمد سورآبادی (۱۳۸۰)، *تفسیر سورآبادی*، ج۱، تهران: فرهنگ نشر نو، چ۱، ص۵۳۲؛ ابراهیم أبیاری (۱۴۰۵ق)، *الموسوعه القرآنیه*، ج۹، بی‌جا: نشر مؤسسهٔ سجل العرب، ص۳۶؛ ملامحسن فیض کاشانی (۱۴۱۵ق)، *الصافی فی تفسیرالقرآن*، ج۲، تهران: مکتبة الصدر، چ۲، ص۱۴.

۵ آل‌عمران (۳): ۷۵.

۶ آل‌عمران (۳): ۷۵.

۷ محمدبن‌احمدقرطبی (۱۳۶۴)، *الجامع لأحکام القرآن*، ج۴، تهران: ناصرخسرو، چ۱، ص۱۱۵؛ أبیاری، همان، ج۹، ص۲۳؛ بلاغی، همان، ج۱، ص۲۷؛ ابن عاشور [بی‌تا]، *التحریر و التنویر*، ج۳، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص۱۳.

سپرده شده بود خودداری می‌کردند و می‌گفتند برگرداندن این اموال تا زمانی که مسلمان نشده بودید امکان‌پذیر بود، ولی اسلام آوردن شما باعث ابطال این حقوق شده است.[۱]

## ب) دیدگاه واگرایانه با (کافران) اهل کتاب در قرآن

خداوند در قرآن از «کافران» اهل کتاب یاد کرده و گوشزد می‌کند که عده‌ای از آنان به جهت منافع شخصی خویش، شرایع و دستورات کتاب الهی را کنار گذاشته، به برخی عمل کرده و از برخی دیگر روی گردانده‌اند.[۲] بنابراین غلبه آیات واگرایانه با اهل کتاب ناظر به رفتار یهودیان وگستاخی و پیمان‌شکنی‌ها[۳] و عناد آنان با اسلام است و البته در این جا به‌ندرت مسیحیان مورد عتاب قرار گرفته‌اند[۴] مگر در امور اعتقادی.

### ۱. توبیخ به سبب کفر به آیات الهی

خداوند، کافران اهل کتاب را توبیخ می‌کند که چرا به آیات الهی کافر می‌شوند حال آنکه خود شاهد و گواه آن هستند،[۵] در اینجا منظور نبوت رسول خدا(ص) است که نشانه‌های آن در تورات و انجیل وجود دارد.[۶] در ادامه این آیه آنان نکوهش می‌شوند که چرا حق را به باطل درآمیخته و یا حق را پنهان می‌سازند حال آن که از آن آگاه‌اند.[۷] بی‌شک روشن است که خطاب خداوند در این آیات دو دسته هستند، یکی کافران و سست ایمانان اهل کتاب، اعم از یهودی و مسیحی و دیگر صرفاً یهودیان که می‌کوشند مؤمنان مدینه را در ایمانشان سست کنند.

### ۲. تلاش نکردن مسلمانان برای جلب رضایت آنان

هر انسانی باید با نیروی جاذبه اخلاق، دشمنان را به سوی حق دعوت کند. البته این امر در مقابل افراد انعطاف‌پذیر محقق می‌شود، اما در مورد کسانی که هرگز تسلیم حرف حق

---

۱ عفیف عبدالفتاح طباره (بی‌تا)، *چهره یهود در قرآن*، قم: [بی‌نا]، صص۲۷-۲۸.
۲ بقره (۲): ۸۵ .
۳ بقره (۲): ۸۳؛ انفال (۸): ۵۵ و ۵۸.
۴ مائده (۵): ۸۲.
۵ آل‌عمران (۳):۷۰.
۶ طوسی، همان، ج۲، ص۴۹؛ إبن عاشور، همان، ج۳، ص۱۲؛ أبوعبدالله محمدبن‌عمر رازی (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، ج۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ۳، ص۲۵.
۷ آل‌عمران (۳): ۷۱، ۹۸-۹۹.

نیستند، نباید در فکر جلب رضایت آنها بود. در زمان حضور پیامبر(ص) در مدینه، یهودیان و مسیحیان از حضرت، تقاضای مدارا کردند و وعده دادند که اگر مدارا کند و مهلتشان دهد بدو بگروند که آیه‌ای نازل شد که هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد مگر آنکه از آیین آنها پیروی کنی.[۱]

### ۳. نکوهش عقاید انحرافی و بدعت‌آمیز آنان

برخورد قرآن با کافران اهل کتاب از آن رو واگرایانه بوده که نبوت پیامبر اکرم(ص) را انکار می‌کردند و نیز برخی عقاید شرک‌آمیز در میان آنان رواج یافته بود.[۲] از جمله قائل شدن فرزند برای خدا و مقام خدایی برای مسیح و اعتقاد به تثلیث که خداوند آن را مردود دانسته است و آنان را از اینکه در مورد مسیح غلو کنند سرزنش می‌کند و از اینکه به اقنوم ثلاثه اعتقاد داشته باشند، بر حذر می‌دارد.[۳] همچنین خداوند این گفته یهود را که عزیر را پسر خداوند می‌خوانند، ادامه همان نظر کافران اهل کتاب می‌داند و آن را افترایی بزرگ در حق خداوند ذکر می‌کند.[۴] علت آنکه یهودیان عزیر را فرزند خدا می‌شمارند آن است که وی در نزد کوروش هخامنشی از یهودیان شفاعت کرده و باعث آزادی‌شان شده و کتاب *تورات* را از نو نوشته است. به همین دلیل یهود او را ابن‌الله می‌دانند و برای او فوق‌العاده احترام قائل‌اند.[۵]

### ۴. اختلاف‌افکنی بین مسلمانان

قرآن اطاعت مسلمین از کفار اهل کتاب را نهی کرده و مسلمین را در این امر به واگرایی فراخوانده است. زیرا دسته‌ای از آنان قصد نفاق‌افکنی و شعله‌ور ساختن آتش کینه و عداوت در میان مسلمین را دارند.[۶]

این دستور الهی در پی ماجرایی رخ داد که در آن مردی یهودی به نام شاس‌بن‌قیس کوشید

---

۱ بقره (۲): ۱۲۰؛ ابوالحسن‌علی‌بن‌احمدواحدی‌نیشابوری (۱۴۱۷ق)، *اسباب النزول*، جده: [بی‌نا]، ص۲۶؛ مکارم شیرازی، همان، ج۱، ص۴۲۹.

۲ بقره (۲): ۱۰۵؛ بینه (۹۷):۱.

۳ مائده (۵): ۱۷، ۷۲-۷۳.

۴ توبه (۹): ۳۰.

۵ محمدبن‌مسعودعیاشی (۱۳۸۰ق)، *تفسیرعیاشی*، ج۲، تهران: مکتبة العلمیة، ص۸۶؛ بلاغی، همان، ج۳، ص۸۸؛ طباطبایی، همان، ج۹، ص۲۴.

۶ آل‌عمران (۳): ۱۰۰.

با خواندن شعری دشمنی دوران جاهلیت را میان اوس و خزرج زنده کند تا آنجا که نزدیک بود این دو گروه علیه یکدیگر وارد جنگ شوند. در این موقع آیه‌ای نازل گردید و رسول خدا(ص) بین دو گروه ایستاد و با صدای بلند آن را قرائت فرمود که پس از قرائت آن دو گروه سلاح افکندند و همدیگر را با چشم تر بغل کردند.[۱]

## بخش دوم: رسول خدا(ص) و اهل کتاب

### رفتار همگرانه پیامبر(ص) در برابر اهل کتاب

در میان ادیان موجود در حجاز یعنی یهود و مسیحیت، روابط مسیحیان با مسلمانان نسبت به یهودیان مداراگرانه و همراه با احترام متقابل بوده است. آنان معمولاً نسبت به معاهدات خویش با مسلمین پایبند بودند و بر خلاف یهودیان، موردی از نقض معاهداتشان با پیامبر(ص) و مسلمانان دیده نشده است، لذا رفتار پیامبر(ص) نیز بر همین اساس با آنان بیشتر مداراگرانه بوده است.

### الف) یهود

#### ۱. هم‌سطح قرار دادن آنان با مسلمانان

براساس رهنمودهای الهی، پیامبر(ص) نیز پس از تشکیل حکومت در مدینه با یهودیان به‌نرمی و ملاطفت رفتار می‌کردند و در موقعیت‌های مناسب، آنان را به‌سوی حق فرا می‌خواندند. ایشان کوشیدند تا با ملحق ساختن یهودیان ساکن مدینه به پیمان‌نامه عمومی مدینه آنان را به همگرایی وادارند و جزوی از بدنه امت واحده سازند. در این پیمان‌نامه حقوق یهودیان و حتی غلامان آنان به اندازه حقوق مسلمانان برابر تعیین و وظایف هریک از قبایل یهود روشن شد. از مفاد آن اینکه: «...هرکس از یهود از ما پیروی کند از یاری و برابری با ما برخوردار خواهد شد، هیچ‌یک از یهود حق ندارد مالی یا شخصی از مشرکان را در پناه خود گیرد و از تسلط مؤمنی بر آن جلوگیری کند. نه به یهود ظلم می‌شود و نه مسلمانان کسی را بر ضد آنان یاری می‌رسانند...».[۲] این رفتار همگرایانه

---

۱ واحدی نیشابوری (۱۴۱۷ق)، همان، ص۶۴؛ محمود آلوسی (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ۱، ص۲۳۳؛ رازی، همان، ج۸، ص۳۰۸.

۲ ابن هشام (۱۳۵۶ق)، *السیرة النبویة*، ج۱، قاهره: [بی‌نا]، ص۳۲۵؛ ابن‌کثیر (۱۴۰۷ق)، *البدایة و النهایة*، ج۳، بیروت: دارالفکر، ص۲۲۵؛ إبن‌سیدالناس (۱۴۱۴ق)، *عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر*، ج۱، بیروت: دارالقلم، ←

و حتی برتر از قواعد شهروندی در برابر مخالفان باعث شد تا برخی از بزرگان یهود مثل مخیرق یهودی، اموال خود را به پیامبر(ص) وصیت کرده و حتی مسلمان شوند.[۱]

### ۲. دعوت یهود به همگرایی

آن حضرت طی مکاتباتی با یهودیان خیبر کوشیدند تا در میان آنان نیز همگرایی ایجاد کنند، لذا در نامه‌ای که خطاب به آنان فرستادند، خود را همتای موسی(ع) و برادر او و تصدیق‌کننده آنچه او آورده است اعلام کردند.[۲] در ادامه نامه افزودند: «شما را به خدا وآنچه بر شما نازل شده، و به کسی که پیشینیان شما را با «من و سلوی»،[۳] پذیرایی کرد و خدایی که دریا را برای عبور نیاکان شما باز کرد سوگند که به من بگویید آیا در آنچه خدا بر شما نازل کرده، چیزی می‌یابید که بر محمد ایمان بیاورید؟ اگر چنین چیزی در تورات پیدا می‌کنید، چنانچه بر شما اکراهی نیست (ایمان آورید) که ضلالت از هدایت بازشناخته شود.[۴]

## ب) مسیحیان

### ۱. تأکید بر اشتراکات

آن حضرت کوشیدند تا با مسیحیان معتقد به خدا و روز جزا، تعاملات حسنه برقرار کنند و آنان را به اسلام فراخوانند و به بیان مشترکات دینی خود با دین مسیحیت بپردازند. رسول خد(ص) با استناد به قرآن کریم با زبانی لین و آرام، همراه با موعظه حسنه و برخورد مسالمت‌آمیز و مداراگرانه به وسیلهٔ فرستادن نامه و حضور شخصی خود در منطقهٔ تبوک موفق شدند تا بخش‌های عمده‌ای از

---

→ ج۱، صص۲۲۷-۲۲۸.

۱ إبن‌حیون (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*(ع)، ج۳، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ج۱، ص۱۹۰؛ عبدالله‌بن‌نورالله‌بحرانی اصفهانی (۱۴۱۳ق)، *عوالم العلوم و المعارف*، ج۱۱، قم: مؤسسهٔ امام مهدی(عج)، ص۱۰۶۰؛ إبن‌سیدالناس، همان، ج۱، ص۲۴۰؛ إبن‌هشام، همان، ج۱، ص۵۱۸.

۲ إبن‌هشام، همان، ج۱، ص۵۴۵؛ إبن‌سیدالناس، همان، ج۱، ص۲۴۳؛ علی احمدی میانجی (۱۴۱۹ق)، *مکاتیب الرسول*، ج۲، قم: دارالحدیث، ج۱، صص۴۸۳-۴۸۴ .

۳ بقره (۲): ۵۷؛ اعراف (۷): ۱۶۰؛ خداوند از بنی‌اسرائیل در بیابان از «من و سلوی» پذیرایی کرد: اولی شیره مخصوص و لذیذ درختان، دومی مرغابی شبیه کبوتر است (نک: فضل‌بن‌حسن‌طبرسی (۱۴۱۷ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج۱، بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات، ص۲۴۳ ).

۴ بقره (۲): ۲۵۶.

مسیحیان در مناطق أذرح، أیله و جربا[۱] و نیز مسیحیان نجران[۲] و مقوقس حاکم مسیحی مصر[۳] را به اسلام رهنمون سازند و همه آنان را تحت حمایت خویش قرار دهند.

### ۲. به چالش کشیدن عقاید انحرافی آنان

پیامبر(ص) در مواردی می‌کوشید تا کژی‌های اعتقادی مسیحیان را با گفتاری منطقی و مستدل بیان و با ایشان مناظره کند. نمونه مهم و قابل ذکر آن، ماجرای مباهله با مسیحیان نجران است. این راه را خداوند برای رسولش قرار داد تا هم صداقت او و درستی دعوتش را روشن و هم دروغگویی و بطلان سخنان مسیحیان را در مورد حضرت عیسی آشکار سازد[۴] و علاوه بر آن زمینه‌ای فراهم شود تا علو جایگاه و منزلت اهل بیت رسول خدا(ص) بر همگان روشن گردد.[۵] مباهله از ریشه بهله است و نبتهل، «ای تضرع فی الدعا».[۶] در حقیقت مباهله را همان ملاعنه تعریف کرده‌اند. در هر حال مباهله به سبب ترس مسیحیان انجام نشد و آنان پذیرفتند جزیه دهند. پس از بازگشت اسقفان به سوی نجران، رسول خدا(ص) پیمان و یا فرمانی برای مسیحیان و مردم نجران صادر کرد که بر اساس آن می‌توانستند به‌جای خراج، سلاح، اسب و شتر و کالاهای دیگر پرداخت کنند.[۷]

### ۳. دعوت به حق همراه با رأفت و رحمت

رسول خدا(ص) در سال هفتم پس از هجرت که فرصتی برای تبلیغ آیین خود در خارج از مدینه

---

۱ أبوالحسن احمد بلاذری (۱۹۸۸م)، *فتوح البلدان*، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ص۶۷؛ محمدبن‌جریرطبری (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، ج۳، بیروت: دارالتراث، چ۲، ص۱۰۸.

۲ تقی‌الدین‌مقریزی (۱۴۲۰ق)، *أمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفده و المتاع*، ج۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ۱، ص۹۵؛ طبری، همان، ج۳، ص۱۳۹

۳ شمس‌الدین‌محمدبن‌احمدذهبی (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الإسلام*، ج۲، بیروت: دارالکتاب العربی، چ۲، صص۵۱۱-۵۱۲؛ حمدالله مستوفی (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، تهران: نشر امیرکبیر، چ۳، ص۱۴۹.

۴ آل‌عمران (۳): ۶۱-۶۳.

۵ فخرالدین طریحی (۱۴۱۳ق)، *مجمع البحرین*، ج۵، بی‌جا: دارالثقافة الاسلامیه، ص۳۲۷؛ راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم، چ۱، ص۱۴۹.

۶ طبرسی، همان، ج۲، ص۷۶۴.

۷ در مورد ماجرای مباهله نک: إبن‌واضح یعقوبی (۱۳۵۸ق)، *تاریخ الیعقوبی*، ج۱، نجف: مکتبةالمرتضویة، ص۴۵۱؛ بلاذری (۱۹۷۴م)، *انساب الاشراف*، ج۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی، چ۱، ص۱۰۷؛ ابن‌هشام، همان، ج۲، ص۵۵۴؛ طبرسی، همان، ج۲، ص۳۹۱؛ إبن‌بابویه (۱۳۸۸)، *الامالی*، قم: ذوی القربی، ص۵۲۵؛ ابن‌سعد (۱۳۷۶ق)، *الطبقات الکبری*، ج۱، لبنان: دارصادر، ص۲۱؛ مجلسی (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، ج۹۲، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی، چ۲، ص۲۴۰.

و مکه یافته بودند، نامه‌هایی به پادشاهان و بزرگان سرزمین‌ها و قبایل همجوار که همه آنان اهل کتاب و بیشترشان از مسیحیان بودند فرستادند. متن کوتاه نامه‌ها، نشان از دعوت به همگرایی اهل کتاب داشت. در این نامه‌ها هیچ‌گونه رنگ و بوی تندی و خشونت و یا دعوت به جنگ حتی دریافت جزیه دیده نمی‌شد. در همه این نامه‌ها یک سخن مشترک به چشم می‌خورد و آن هم با لسان لین و در کمال آرامش که خداوند قبلاً به حضرت موسی(ع) در برابر فرعون هم توصیه کرده بود.[۱] این کلام عبارت بود «اسلم تسلم»، اسلام بیاورید تا در سلامت باشید و اگر نپذیرید گناه اهل کتاب و پیروان و مردمان شما بر گردن شما است.[۲] همین چند کلام چنان تأثیری بخشید که باعث شد نجاشی مسیحی، مسلمان شود و البته اسلام خود را آشکار نسازد،[۳] قیصر مسیحی روم رفتاری پسندیده با سفیر ایشان نشان دهد و البته قصد داشت در ابتدا اعلام پذیرش اسلام کند، ولی به سبب شورش و مخالفت درباریان از حرف خود برگشت.[۴] مقوقس مسیحی، پادشاه مصر برای پیامبر(ص) دعا کرد و نامه‌ای محبت‌آمیز برای ایشان نوشت و هدایای نفیسی همراه دو کنیز و یک استر برایشان به مدینه فرستاد.[۵] پیامبر(ص) در نامه‌هایی که به اسقف قبیلهٔ بنی‌حارث‌بن‌کعب و اسقف‌های نجران نوشتند فرموده بود آنچه در اختیار ایشان است بی‌کم‌وکاست از جمله صومعه‌ها و پیشوایی مراسم نمازگزاری همچنان از آن ایشان خواهد بود و هیچ اسقفی و راهبی را از مرتبه خویش معزول نخواهد کرد.[۶]

### ج) دیدگاه همگرایانه (مؤمنان) اهل کتاب (یهود) در برابر پیامبر(ص)

در مورد همگرایی و رفتار همگرایانه یهود در برابر پیامبر(ص) موارد بسیار اندک و نادری گزارش شده و این امر نشان‌دهنده آن است که یهود بیش از آنکه همگرا باشد واگرا بوده است. با این حال نمونه‌های اندک نشان می‌دهد که مؤمنان یهود نه تنها با پیامبر(ص) با مدارا بر

---

۱ طه (۲۰): ۴۴.

۲ طوسی، همان، ج۷، ص۱۷۵؛ عبدالحسین طیب (۱۳۷۸)، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج۹، تهران: اسلام، چ۲، ص۳۶.

۳ ابن‌سعد، همان، ج۱، ص۱۹۹.

۴ همان، ج۱، ص۲۰۰.

۵ همان، ج۱، ص۲۰۲.

۶ همان، ج۱، ص۲۰۴.

خورد کردند، بلکه برخی نیز اسلام آوردند از جمله عبدالله‌بن‌سلام، ثعلبة‌بن‌سعنه، اسیدبن‌سعنه، اسدبن‌عبید و تعدادی دیگر.[۱] در این میان قرآن نیز عمل عبدالله‌بن‌سلام در خصوص امانتداری اموال مسلمانان را ستوده است.[۲]

## د) دیدگاه واگرایانه (کافران ) اهل کتاب (یهود) در برابر پیامبر(ص) و مسلمانان

به‌رغم تمامی تلاش‌های اسلام و پیامبر(ص) برای ایجاد همگرایی در میان یهودیان در مدینه، آنان به رفتاری واگرایانه و حتی مخاصمت‌آمیز با پیامبر(ص) و مسلمانان دست زدند.

### ۱. تلاش برای گمراه ساختن مؤمنان

در قرآن اشاره شده است عده‌ای از یهودیان قصد گمراهی مسلمین را داشتند، درحالی‌که با این کار، خود را گمراه‌تر از قبل می‌کردند.[۳] آنان می‌کوشیدند تا مسلمانان پاک و شجاعی چون عماربن‌یاسر، معاذبن‌جبل و حذیفه را به آیین خود دعوت کنند و با وسوسه‌های شیطانی از اسلام برگردانند، لذا خداوند به همه مسلمانان هشدار داد.[۴]

### ۲. تمسخر خدا و مؤمنان

خداوند پیروان هر دینی را به برپایی شعائر و احکام آن دستور داده است از جمله یهودیان را به دادن اموالی به‌عنوان انفاق، زکات و مانند آن امر کرده و آن دسته از اهل کتاب را که به طعن و نیشخند در برابر فرامین الهی می‌ایستند، به عذابی سوزان وعده داده است.[۵] این امر بدان سبب بود که رسول خدا(ص) چون دید مسلمانان روزگار سختی را می‌گذرانند، نامه‌ای به یهود بنی‌قینقاع نوشت و در طی آن، آنها را به پرداخت زکات و دادن قرض به خدا (انفاق) دعوت کرد. فرستاده پیامبر(ص) به خانه‌ای که مرکز تدریس مذهبی یهودیان (بیت‌المدارس) بود وارد

---

۱ طوسی، همان، ج۲، ص۵۶۳؛ جلال‌الدین‌سیوطی (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، ج۲، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ص۶۵.

۲ محمدبن‌احمدقرطبی (۱۳۶۴)، *الجامع لأحکام القرآن*، ج۴، تهران: ناصرخسرو، چ۱، ص۱۱۵؛ أبیاری، همان، ج۹، ص۲۳؛ بلاغی، همان، ج۱، ص۲۷؛ ابن‌عاشور [بی‌تا]، *التحریر و التنویر*، ج۳، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص۱۳.

۳ آل عمران (۳): ۶۹.

۴ واحدی نیشابوری، همان، ص۶۰؛ بلاغی، همان، ج۱، ص۲۷۴؛ مکارم شیرازی، همان، ج۱، ص۴۶۴.

۵ آل‌عمران (۳): ۱۸۱.

شد و نامه را به دست «فنحاص» دانشمند بزرگ یهود داد. او با لحن استهزاآمیزی گفت: اگر سخنان شما راست باشد، باید گفت خدا فقیر است و ما غنی و بی‌نیاز! زیرا اگر او فقیر نبود، از ما قرض نمی‌خواست! به‌علاوه پیامبرتان معتقد است خدا شما را از رباخواری نهی کرده، درحالی که خود او در برابر انفاق‌ها به شما وعده ربا و فزونی آن را می‌دهد! بعداً «فنحاص» انکار کرد چنین سخنانی گفته باشد که آیه‌ای نازل شد و پرده از چهرهٔ زشت یهودیان برداشت.[۱] در آیه دیگری بر آنان لعنت فرستاده شد که می‌گفتند دست خدا بسته است و خداوند پاسخ کوبنده‌ای به آنان داد که دست خودشان بسته است و هر دو دست خداوند باز و قدرتش بیکران است به هرگونه بخواهد می‌بخشد.[۲]

### ۳. بهانه‌جویی‌های اعتقادی (درخواست قربانی و ...)

یکی از بهانه‌جویی‌های یهود درخواست قربانی از پیامبر(ص) بود[۳] و بدین منظور، جمعی از بزرگان آنان به حضور ایشان رسیدند و گفتند: تو ادعا می‌کنی که خداوند تو را به‌سوی ما فرستاده، درحالی‌که خداوند در تورات از ما پیمان گرفته است به کسی که ادعای نبوت کند، ایمان نیاوریم؛ مگر اینکه برای ما حیوانی را قربانی کند و آتشی (صاعقه‌ای) از آسمان بیاید و آن را بسوزاند، اگر تو نیز چنین کنی ما به تو ایمان خواهیم آورد. آنگاه آیه‌ای نازل شد و خداوند تقاضای آنان را بهانه‌ای بیش ندانست.[۴]

از دیگر بهانه‌جویی‌های یهود این بود که از پیامبر(ص) می‌خواستند کتاب آسمانی خود را مثل *تورات* یک‌جا برای آنها بیاورد. بنابراین با توجه به درخواست وهب‌بن‌زید و رافع‌بن‌حرمله از بزرگان دینی بنی‌قریظه و بنی‌قینقاع[۵]، وحی الهی نازل شد و بهانه‌جویی آنان را آشکار کرد. در آن آیات اشاره شد که ایشان قبل از این حتی پا را فراتر نهاده و از حضرت موسی(ع) خواسته بودند خدا را آشکارا به آنان نشان دهد و به‌خاطر این ظلم و ستم، صاعقه آنها را فرا گرفت.[۶]

---

۱ طیب، همان، ج۳، صص۴۴۳-۴۴۴؛ هاشم‌بن‌سلیمان بحرانی (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج۱، قم: بعثت، چ۱، ص۷۱۷.

۲ مائده (۵): ۶۴.

۳ واحدی نیشابوری، همان، ص۱۵۲.

۴ آل‌عمران (۳): ۱۸۳؛ طوسی، همان، ج۳، ص۶۸؛ واحدی نیشابوری، همان، ص۷۳.

۵ محمدبن‌عمر واقدی (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، ج۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی، چ۲، ص۵۴۸؛ مجلسی، همان، ج۹، ص۶۷.

۶ نساء (۴): ۱۵۳؛ طبرسی، همان، ج۶، ص۲۲۸، فیض کاشانی، همان، ج۱، صص۳۴۵-۳۴۶.

**۴. اطاعت از راهبان و احبار به‌جای خداوند**

یکی از کارهای زشت یهودیان آن بود که دانشمندان و راهبان خویش را برابر با خدا قرار می‌دادند، درحالی‌که اینان بشر بودند و مرتکب خطا و نسیان می‌شدند. قرآن از این کارشان پرده برداشت.[۱] آنان به‌جای اطاعت خدا، از احبار و راهبان خود اطاعت کردند و به گفته‌های آنها گوش فرا دادند و بدون هیچ قید و شرطی از آنها فرمان بردند، درحالی‌که جز خدای متعال کسی شایسته این نوع تسلیم و اطاعت نیست.[۲]

**۵. جنگ روانی در جهت منحرف نمودن افکار مؤمنان**

یهودیان در اجرای جنگ روانی میان مسلمین اقدام به پرسیدن سؤالاتی می‌کردند که درواقع چیزی جز شبهات و شایعه‌پراکنی‌های بی‌اساس نبود و درواقع به دنبال ایجاد سدی جهت جلوگیری از گسترش روز افزون اسلام بودند، مانند: آیا این همان دین موعودی است که در تورات و انجیل به آن وعده داده شده است؟ آنان چنین طرح‌ریزی کردند که عده‌ای از یهودیان صبح ایمان بیاورند و عصر از آن برگردند و منکر شوند و طبق آیین یهود عمل کنند. خداوند از این تلاش و نفاق ایشان برای سست ایمان کردن مسلمانان پرده برداشت.[۳]

**۶. نفاق و دورویی**

اگرچه برخی از یهود خود را در برابر مؤمنان خوب نشان می‌دادند، ولی عده‌ای از آنان در خفا با مشرکان علیهٔ مسلمانان عمل می‌کردند. در اینجا قرآن از این نفاق پرده برمی‌دارد.[۴] اشاره آیه به ماجرایی است که طی آن قریش از کعب‌بن‌اشرف یهودی پرسیدند: آیا دین ما بهتر است یا دین محمد و اصحاب او؟ و وی پاسخ داد دین شما بهتر و قدیم‌تر است ولی دین محمد نوظهور است.[۵]

**۷. استهزاء رسول خدا(ص)**

یهودیان عده‌ای از شاعران ماهر و زبردست را اجیر می‌کردند تا پیامبر(ص) و مسلمین را در

---

۱ توبه (۹): ۳۱.
۲ طباطبایی، همان، ج۹، ص۲۵۳.
۳ آل‌عمران (۳): ۷۲؛ بلاغی، همان، ج۱، صص۲۷۴-۲۷۵.
۴ نساء (۴): ۵۱.
۵ طباطبایی، همان، ج۲، ص۱۸۹؛ واحدی نیشابوری، همان، ص۸۳.

اشعار خودشان استهزاء و شخصیت آنان را خراب کنند. این توطئه نیز با آیه‌ای برملا شد،[۱] مخصوصاً کعب‌بن‌اشرف که شاعری بدزبان و کینه‌توز بود و عده‌ای از مفسرین بر این عقیده‌اند آیه درخصوص وی نازل شده است.[۲]

### ۸. پنهان ساختن حقیقت

عده‌ای از افراد که در زمان جاهلیت با یهودیان مدینه پیوند دوستی داشتند، پس از ورود پیامبر(ص) به مدینه مسلمان شدند. آنان علاقه‌مند بودند تا مطالبی را که از علمای یهود قبل از اسلام در مورد آن حضرت شنیده بودند جمع‌آوری و به دیگران منتقل کنند تا قدمی مثبت در راه تبلیغ اسلام برداشته باشند. لذا گروهی از یهودیان که با حق دشمنی نداشتند از آنچه در تورات دربارهٔ صفات پیامبر(ص) آمده بود به آنان خبر می‌دادند. اما وقتی بزرگان یهود از این امر آگاه شدند، ایشان را نهی کردند.[۳] خداوند نیز آنان را نکوهش فرمود.[۴] شایان گفتن است آنان حتی نشانه‌های آن پیامبر(ص) را نیز تحریف می‌کردند.[۵] وقتی از علمای یهود می‌پرسیدند: آیا این همان پیامبر موعود نیست که بشارت می‌دادید؟ آنان آیات تحریف شده تورات را برای ایشان می‌خواندند.[۶] در این حال وحی الهی نازل شد و از این خیانتشان پرده برداشت.[۷]

### ۹. تحریض مشرکان بر جنگ با مسلمانان

یهود بنی‌نضیر می‌کوشیدند تا قریش را علیه مسلمانان تحریک کنند، لذا در رأس هیئتی وارد مکه شدند و با سران قریش تماس گرفتند و آنان را به جنگ علیه مسلمانان تحریک کردند[۸] و همین امر باعث شکل‌گیری غزوه احد شد.

---

۱ آل‌عمران(۳): ۱۸۶؛ مکارم شیرازی، همان، ج۳، ص۲۰۳.

۲ طبرسی، همان، ج۲، ص۹۰۳؛ واحدی نیشابوری، همان، ص۷۴؛ کعب به سبب کینه‌توزی‌هایش به‌دست چند تن از مسلمانان کشته شد.

۳ طبرسی، همان، ج۱، ص۲۷۲؛ طباطبایی، همان، ص۲۱۲.

۴ بقره (۲): ۱۴۶، ۱۵۹.

۵ طبرسی، همان، ج۱، ص۲۷۹.

۶ همانجا.

۷ بقره (۲): ۸۹؛ مجلسی، همان، ج۱۹، ص۱۱۲.

۸ ابن‌هشام، همان، ج۳، ص۲۰۱؛ علی‌بن‌ابراهیم قمی [بی‌تا]، *تفسیر قمی*، ج۲، قم: [بی‌نا]، ص۱۷۷.

### ۱۰. نفاق و فرصت‌طلبی

یهودیان می‌کوشیدند تا چنانچه بتوانند از حضور رسول خدا(ص) در مدینه به نفع خود بهره ببرند. آنان به ایشان گفتند: ای محمد، تو می‌دانی ما اشراف یهود هستیم. اگر ما از تو پیروی کنیم، همه یهودیان با تو بیعت خواهند کرد. میان ما و گروهی دیگر از اقوام یهود (راجع به قتل و دیه و ...) اختلاف و نزاع واقع شده است. اگر به نفع ما حکم کنی ما به تو ایمان آورده و نبوت تو را تصدیق می‌کنیم، ولی رسول خدا(ص) درخواست آنها را نپذیرفت.[۱] بعد از این اقدام مکارانه یهود، آیه‌ای نازل شد و اقدام آنان را نکوهش کرد.[۲]

## ه) مقایسه همگرایی و واگرایی پیامبر(ص) و مسلمانان با مسیحیت و یهود

بررسی روابط یهودیان و مسیحیان با مسلمانان و رسول خدا(ص) نشان می‌دهد میزان همگرایی مسیحیان با مسلمانان نسبت به یهودیان بسیار بالاتر و بیشتر بوده است و مسیحیان نسبت به معاهدات خویش پایبند بوده‌اند. آن‌گونه که از متون تاریخی برمی‌آید و در بخش‌های پیشین اشاره کردیم، پیمان‌ها و معاهدات بسیار فراوانی بین رسول خدا(ص) و سران و پادشاهان و اسقفان مسیحی منعقد گشت که در همه آنها امنیت ایشان در برابر پرداخت جزیه و یا برابری آنان با مسلمانان در صورت پذیرش اسلام تضمین می‌شد.[۳] بر اساس همین رفتار مسالمت‌جویانه رسول خدا(ص)، بسیاری از قبایل عرب مسیحی در مرزهای شمال و نیز در یمن به‌راحتی اسلام را پذیرفتند و با مسلمانان همگرایی نشان دادند. عمده سفیرانی که از سوی آن حضرت به مناطق مختلف رفتند با استقبال حاکمان مسیحی روبه‌رو شدند و یا حداقل با برخوردهای تند و خشونت‌آمیز مواجه نگردیدند، چیزی که هرگز در میان یهودیان دیده نشد. یهودیان اگرچه در کنار پیامبر(ص) و مسلمانان می‌زیستند و ناچار به تعامل با آنان بودند، با این حال به‌رغم سیاست همگرایانه و مداراگرانه پیامبر(ص)، عمده آنان بر عهد و پیمان خود باقی نماندند. از این روست که خداوند، دشمنی یهود را نسبت به مسلمانان همسان و قرین با

---

۱ ابن‌هشام، همان، ج۲، ص۲۱۶؛ رشیدرضا (۱۴۱۴ق)، *تفسیر المنار*، ج۶، بیروت: دارالمعرفة، ص۴۲۱.

۲ مائده (۵): ۴۹.

۳ محمد حمیدالله (۱۳۷۴)، *نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد(ص)*، تهران: سروش، صص ۱۱۵-۱۳۰؛ احمدی میانجی، همان، ج۱، صص۸۵-۲۸۰.

دشمنی مشرکان می‌یابد که از همه سخت‌تر است[۱] و لذا پیامبر(ص) نیز رفتار همگرایانه خود را به واگرایانه تغییر داد. البته تمامی یهود دارای این خصیصه نبودند، بلکه عده‌ای خود را به اجرای معاهدات موجود ملزم می‌دانستند، هرچند منجر به خسارتشان شده باشد، البته آنان در اقلیت بودند. در هر حال پیامبر(ص) ناچار شد با این سه قبیله پیمان‌شکن برخورد و طی سه نبرد غزوه بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر[۲] و بنی‌قریظه[۳] آنان را از مدینه پاکسازی کند.[۴]

## و) جزیه، تدبیری برای همگرایی اهل کتاب

خداوند استراتژی روشنی در برابر اهل کتاب به‌جای جنگ ترسیم کرده است، یعنی دریافت جزیه و علت چنین راهبردی با آنان در قرآن چنین تبیین شده که ایشان قاعدتاً باید به خدا و روز جزا و حرام و حلال خداوند ایمان داشته باشند، در غیر این صورت باید با آنان جنگید تا ایمان بیاورند و اگر نپذیرفتند جزیه بدهند. این اختیاری است که به آنان داده شده تا از کشته شدن رهایی یابند و جزیه هم به همین معناست، از ریشه جزاء که گویا «جزی عن قتله » به‌جا و عوض کشتن آنهاست.[۵] برخی جزیه را از جزا و جاز به‌معنای اجازه دادن دانسته‌اند که خداوند بر آنها منت نهاده و به پیامبر(ص) و مسلمانان اجازه داده است برای حفظ جان آنان جزیه بگیرند.[۶] فارغ از معنای لغوی جزیه، در قرآن گرفتن جزیه از اهل کتاب به‌عنوان راهکاری همگرایانه مورد تأکید قرار گرفته است.[۷] در انتهای آیه مربوطه اشاره شده ﴿يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ﴾. کلمه «صاغرون» اگر از ریشه صِغَر باشد به معنای کوچک و خرد و اگر از ریشه صَغَر باشد به معنای خواری است و این در مجموع به‌معنای خضوع آنان در جهت حفظ مال و جانشان در برابر سنت و حکومت اسلامی است.[۸]

---

۱ مائده (۵): ۸۲.

۲ حشر (۵۹): ۲-۴.

۳ احزاب (۳۲): ۲۶.

۴ بلاذری، همان، ج۱، صص۳۳۹-۳۴۴؛ واحدی نیشابوری، همان، ص۲۲۱.

۵ محمدبن‌مکرم‌بن‌منظور (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، ج۱۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ص۱۴۷؛ قطب‌الدین سعیدبن‌هبةالله‌راوندی (۱۴۰۵ق)، *فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام*، ج۱، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، چ۲، ص۲۵۵.

۶ مقدادبن‌عبدالله سیوری (بی‌تا)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ج۱، قم: [بی‌نا]، ص۳۲۴؛ احمدبن‌علی‌جصاص (۱۴۰۵ق)، *أحکام القرآن*، ج۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی، صص۲۸۲-۲۸۴.

۷ توبه (۹): ۲۹.

۸ طباطبایی، همان، ج۹، ص۳۲۳؛ علی‌اکبر قرشی بنایی (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، ج۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ۶، ←

بدیهی است این جزیه بر تعداد نفرات اهل کتاب گرفته می‌شود نه از اموال و زمین آنها.[۱] اگر این زمین‌ها به صلح گشوده شده باشند که متعلق به خود آن‌هاست و به آن خراج تعلق می‌گیرد و اگر «مفتوح العنوه» باشد یعنی با جنگ فتح شده باشد، زمین متعلق به فاتحان و مسلمانان است و اهل ذمه اگر بخواهند می‌توانند روی آنها کار کنند و از درآمدشان سهمی بردارند.[۲] البته اگر آنان اسلام می‌آوردند جزیه از آنان برداشته می‌شد و فقط خراج زمینشان را می‌دادند و مالکیتشان تأیید می‌شد.[۳] میزان جزیه آن‌قدر اندک بوده که آنان به‌راحتی پرداخت می‌کردند و البته بسته به توان مالی آنها معین می‌شده است[۴] که معمولاً از دهقانان، آزادگان و مردان بالغ گرفته می‌شد.[۵] زنان، کودکان و نابالغان، پیران، کوران و علیلان[۶] از جزیه معاف می‌شدند. رسول خدا(ص) میزان و حدود دریافت جزیه را برای هر اهل کتاب ماهانه یک دینار تعیین کرده‌اند و برخی نیز گفته‌اند ۴ درهم که در سال ۴۸ درهم از طبقه توانگر، ۲۴ درهم از طبقه متوسط و ۱۲ درهم از طبقه پایین گرفته می‌شد. این مبلغ تقریباً هیچ می‌نماید. علاوه بر آن خراج نیز بر زمین آنها وضع نمی‌گردید.[۷]

آن حضرت از قتل و کشتن راهبانی که در صومعه‌ها و دیرها و صحراها بودند و هر کسی که گوشه عزلت گزیده بود منع می‌فرمود[۸] و به لشکریان به هنگام عبور از منطقه‌ای که راهبان در صومعه‌های خود به عبادت می‌پرداختند توصیه می‌کرد متعرض آنان نشوند.[۹] در یکی دیگر از نامه‌هایی که در دیری در مصر موجود است در چند ماده‌ای از آن، پیامبر(ص)

---

→ صص۳۶؛ و ج۴، ص۱۳۰.

۱ کلینی (۱۴۰۵ق)، *الاصول من الکافی*، ج۵، بیروت: دارالاضواء، ص۲۶۹.

۲ جصاص، همان، ج۴، ص۲۹۷؛ در این مورد نک: ابن‌قیم جوزی، همان.

۳ إبن‌عبدالحکم (۱۴۱۵ق)، *فتوح مصر و مغرب*، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة، چ۱، صص۱۸۰-۱۸۲؛ ابن‌منظور، همان، ج۱۴، ص۱۴۷.

۴ إبن‌بابویه (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج۲، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، چ۲، صص۴۸-۴۹.

۵ حرّ عاملی (۱۳۹۱ق)، *وسائل الشیعه*، ج۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ص۱۲۱؛ إبن‌حیون (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام*، ج۱، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت(ع)، چ۲، ص۳۸۰.

۶ احمدبن‌محمدبن‌خالد برقی (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، ج۲، قم: دارالکتب الإسلامیه، چ۲، ص۳۲۸؛ مجلسی، همان، ج۹۷، صص۶۴-۶۶.

۷ قدامةبن‌جعفر (۱۹۸۱م)، *الخراج و صناعة الکتابة*، بغداد: دارالرشید، چ۱، صص۲۲۴-۲۲۵؛ حرعاملی، همان، ج۱۱، ص۱۲۱.

۸ ابن‌حیون، همان، ج۱، ص۳۸۱.

۹ حمیدالله، همان، ص۶۳۳.

فرمان داده بود «نه هیچ راهبی از سمت رهبانی خویش و نـه هـیچ پارسـایی صـومعه‌نشـین از صومعه خود دور نخواهد گشت، هیچ جایگاهی از کنیسه‌ها و پرستشگاه‌هـای ایشـان ویـران نخواهد شد و چیزی ازدارایی کنیسه‌هـای ایشـان در راه سـاختن مسـجد و نـه در سـاختمان خانه‌های مسلمانان به‌کار نخواهد رفت. هرکسی به یکی از ایـن کارهـا روی آورد بـی‌گمـان پیمان خدا را گسسته و خلاف دستور پیامبر او رفتار کرده است. هیچ‌کس از راهبان و اسقفان و پرستشگران به پرداخت جزیه و تاوان وادار نخواهند شـد و در هـر کجـا کـه باشـند مـن نگاهبان پیمانشان خواهم بود چه در دریا، چه در خاور و چه در باختر...». این نامه به خـط امام علی(ع) و انشای پیامبر و به تاریخ سوم محرم سال دوم هجرت نگاشته شده است.[۱]

در این میان بر سایر اهل کتاب از جمله صابئین نیـز جزیـه وضـع مـی‌شـد. البتـه برخـی درگرفتن جزیه از صابئین تردید دارند و می‌گویند آنان ملاحده نصاری هستند و جزیـه فقـط به نصاری و یهود تخصیص یافته است[۲] و برخـی نظـر بـر گـرفتن جزیـه از آنـان دارنـد.[۳] از زرتشتیان[۴] نیز جزیه گرفته می‌شد زیرا هم نام آنان به‌عنوان مجوس در کنـار سـایر ادیـان در قرآن آمده است و هم از رسول خدا(ص) نقل شده کـه از مجـوس جزیـه گرفتـه شـود و طـی نامه‌ای خطاب به آنان فرموده است: «مجوس پیامبری داشـتند کـه او را بـه قتـل رسـانیدند و کتابی داشت در دوازده هزار پوست گاو که آن را سوزانیدند».[۵] همچنین ایشان دیه زرتشتیانی که در بحرین به دست خالدبن‌ولید کشته شده بودند را برابر با دیه یهودیان و مسیحیان تعیـین فرمود، زیرا آنان را همانند اهل کتاب می‌دانست.[۶] اما نکته‌ای که ذکر آن خالی از فایده نیست اینکه گرفتن جزیه تنها در دین اسلام رواج نداشـته بلکـه در قبـل از اسـلام در ایـران عصـر ساسانی، «گزیت»[۷] که همان فارسی جزیه است گرفته می‌شده است.

---

۱ همان، صص۶۳۳-۶۳۴.

۲ مفید، *المقنعه*، ص۲۷۰؛ مجلسی، همان، ج۶۳، ص۲۲.

۳ طوسی(۱۳۸۷)، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، ج۴، تهران: المکتبةالمرتضویة لإحیاء الآثـار الجعفریـة، ص۴۳۱؛ جصـاص، همان، ج۴، ص۲۸۵.

۴ برقی، همان، ج۲، ص۳۲۷.

۵ کلینی، همان، ج۳، ص۵۶۸؛ علی اکبر قرشی بنایی (۱۳۷۷)، *تفسیر أحسن الحدیث*، ج۴، تهـران: نشـر بنیـاد بعثـت، چ۳، ص۲۲۸؛ مقریزی، همان، ج۷، ص۳۷۲.

۶ قدامةبن‌جعفر، همان، ص۲۲۴؛ إبن‌بابویه، همان، ج۵، ص۵۰۰.

۷ قرشی بنایی، همان، ج۶، ص۲۳۹؛ مرتضـی راونـدی (۱۳۸۲)، *تـاریخ اجتمـاعی ایـران*، ج۴، تهـران: نشـر نگـاه، چ۲، ص۱۰۰۰.

## نتیجه‌گیری

دیدگاه کلی اسلام و شخص پیامبر(ص) عمدتاً در برابر اهل کتاب، دیدگاهی همگرایانه بود، شاید به جرأت بتوان گفت توصیه‌های جدی که در قرآن و آموزه‌های دینی اسلام در خصوص همزیستی مسالمت‌آمیز، تسامح و مدارا، احترام و رعایت حقوق انسانی با اهل کتاب شده و توسط رسول خدا(ص) به اجرا در آمده است در هیچ‌یک از ادیان و حکومت‌ها در طول تاریخ وجود نداشته است. البته دیدگاه خداوند در برابر مؤمنان اهل کتاب با کافران اهل کتاب و پیمان‌شکنان و منافقان آنان متفاوت و واگرایانه و گاهی نیز مخاصمت‌آمیز است. بدیهی است این موضع ناشی از رفتارهای خصمانه آن گروه بوده است. علاوه بر آن در بین اهل کتاب نیز رفتارهای متفاوتی با دین جدید و رسول خدا(ص) وجود داشته است و در این میان در رفتار یهود با همه اهل کتاب تفاوت فاحشی وجود دارد. آنان به‌رغم آن همه حقوقی که رسول خدا(ص) برای آنان در مدینه وضع کرد و آنان را به‌عنوان امت واحده در جرگه جامعه مسلمانان وارد ساخت، عمدتاً رفتاری غیرمسالمت‌آمیز و خصمانه با پیامبر(ص) داشتند و از این رو خداوند عناد و دشمنی آنان را با مسلمانان بسیار سخت و از همه بیشتر و تندتر ذکر کرده است. با این حال در عرصه تاریخ صدر اسلام نیز این تفاوت به‌خوبی روشن است که دشمنی یهود نسبت به اهل ایمان و مسلمانان بسیار سخت بوده است. در مجموع در سایه سیاست‌های همگرایانه اسلام و رسول خدا(ص) در برابر اهل کتاب و آزادی عمل برای آنان و جواز برپا داشتن عبادتگاه‌های آنان، رعایت حقوق و احترام رهبانان، کشیشان و سایر مناصب اهل کتاب و حفظ و حمایت از ایشان در قبال دریافت اندک جزیه، می‌توان گفت اسلام به‌راحتی در میان مسیحیان و زرتشتیان و اندکی از یهود در حجاز رواج یافت و جز دوره کوتاهی در برخورد با یهود مدینه و خیبر، اهل کتاب معضل و یا بحران خاصی به‌جامعه اسلامی تحمیل نکردند.

## منابع و مآخذ


- *قرآن کریم*
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری، بیروت: دارالکتب

العلمیه.
- ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبرغفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
- ـــــ (۱۳۸۸)، *الامالی*، قم: ذوی القربی.
- ابن‌حیون، نعمان‌بن‌محمد (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*(ع)، تحقیق محمدحسین حسینی جلالی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
- ـــــ (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام*، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت(ع)، چ۲.
- ابن‌سعد، ابوعبدالله‌محمد (۱۳۷۶ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارصادر.
- ابن‌سیدالناس، أبوالفتح محمد (۱۴۱۴ق)، *عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر*، بیروت: دارالقلم.
- ابن‌شهرآشوب، محمدبن‌علی (۱۳۶۹ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: داروبیدار.
- ابن‌عاشور، محمدبن‌طاهر [بی‌تا]، *التحریر و التنویر*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- إبن‌عبدالحکم، عبدالرحمان (۱۴۱۵ق)، *فتوح مصر و مغرب*، تحقیق علی محمد عمر، قاهره: الثقافة الدینیة.
- ابن‌کثیر، أبوالفداء اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت: دارالفکر.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، تحقیق علی سیری، بیروت: داراحیاء.
- ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک (۱۳۵۶ق)، *السیرة النبویه*، تحقیق محی‌الدین عبدالمجید، قاهره: [بی‌نا].
- أبیاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الموسوعة القرآنیه*، بی‌جا: مؤسسة سجل العرب.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹ق)، *مکاتیب الرسول*، قم: دارالحدیث.
- افتخاریان، محمدحسین (۱۳۸۰)، *دانشنامه جنگ و صلح*، همدان: مسلم.
- بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: بعث.
- بحرانی، عبدالله (۱۴۱۳ق)، *عوالم العلوم و المعارف*، تحقیق محمدباقر موحدابطحی، قم: مؤسسهٔ امام مهدی(عج).
- بخشی، علی آقا و مینو افشاری راد (۱۳۸۶)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: چاپار.
- برقی، احمدبن محمدبن‌خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامیه، چ۲.
- بلاذری، أبوالحسن‌احمد (۱۹۷۴م)، *انساب الاشراف*، تحقیق محمد باقر المحمودی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- ـــــ (۱۹۸۸م)، *فتوح البلدان*، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶)، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم: حکمت.
- جصاص، احمدبن‌علی (۱۴۰۵ق)، *أحکام القرآن*، بیروت: دارإحیاء.
- حمیدالله، محمد (۱۳۷۴)، *نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد*(ص)، ترجمهٔ سیدمحمد حسینی،

تهران: سروش.
- حرّ عاملی، محمدبن‌حسن (۱۳۹۱ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت: داراحیاء.
- رازی، أبوعبدالله محمد (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء، چ۳.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- راوندی، قطب‌الدین‌سعید (۱۴۰۵ق)، *فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام*، قم: آیت الله مرعشی نجفی، چ۲.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفة.
- ذهبی، شمس‌الدین‌محمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الإسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سورآبادی، ابوبکرعتیق‌بن‌محمد (۱۳۸۰)، *تفسیر سورآبادی*، تحقیق علی اکبرسعیدی سیرجانی، تهران: نشر نو.
- سیوری، مقدادبن‌عبد الله [بی‌تا]، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم: [بی‌نا].
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: آیت الله مرعشی نجفی.
- طباره، عفیف عبدالفتاح (بی‌تا)، *چهره یهود در قرآن*، ترجمهٔ سید مهدی آیت اللهی، قم: [بی‌نا].
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، چ۵.
- طوسی، ابوجعفرمحمدبن‌حسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، تهران: المکتبة المرتضویة.
- ـــــ [بی‌تا]، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، تحقیق احمد قیصرعلی، بیروت: داراحیاء.
- طبرسی، ابوعلی‌فضل‌بن‌حسن (۱۴۱۷ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسة الاعلمی.
- طبری، أبوجعفرمحمدبن‌جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۳ق)، *مجمع البحرین*، [بی‌جا]: دارالثقافة، چ۳.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ق)، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام، چ۲.
- عیاشی، محمدبن‌مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیرعیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبة العلمیة.
- فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۱۵ق)، *الصافی فی تفسیرالقرآن*، تهران: مکتبة الصدر، چ۲.
- قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ۶.
- ـــــ (۱۳۷۷)، *تفسیر أحسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت، چ۳.
- قرطبی، محمدبن‌احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحکام القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- قمی، علی‌بن‌ابراهیم (بی‌تا)، *تفسیر قمی*، تصحیح سید طبیب موسوی جزایری، قم: علامه.
- کاتب بغدادی، قدامة‌بن‌جعفر (۱۹۸۱م)، *الخراج و صناعة الکتابه*، تحقیق محمدحسین زبیدی، بغداد: دارالرشید.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶ق)، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران: علمی.
- کلینی، ابوجعفرمحمد (۱۴۰۵ق)، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دارالاضواء.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: دارالإحیاء، چ۲.
- مقریزی، تقی‌الدین (۱۴۲۰ق)، أمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأمـوال و الحفـده و المتـاع، تحقیـق محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر کاشف*، تهران: الإسلامیه.
- مفید، محمدبن‌محمد (۱۴۱۳ق)، *المقنعه*، قم، کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: اسلامی.
- واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی (۱۴۱۷ق)، *اسباب النزول*، تحقیق سید احمد صقر، جده: [بی‌نا].
- ـــــ (۱۳۸۳)، *اسباب النزول*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: نی.
- واقدی، محمدبن‌عمر (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: مؤسسة الأعلمی، چ۲.
- یعقوبی، احمدبن‌ابی‌یعقوب (۱۳۵۸ق)، *تاریخ الیعقوبی*، نجف: مکتبة المرتضویة.

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# تفکر عرفانی دیلمی و گذر جریان فکری تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه

**سیمین قربانپور دشتکی**[۱]
**اسماعیل حسن زاده**[۲]

**چکیده:** تصوف عاشقانه در فرایند تکامل جریان کلی تصوف در اعتراض به زهد خالص و صوفیان زاهدنما به‌وجود آمد و در فرایند شکل‌گیری و گسترش خود از رابعه تا دیلمی با فراز و فرود روبه‌رو بود. اعدام حلاج ضربه مهمی بر پیکر جریان عرفان عاشقانه بود. اما مانع از پیگیری پیروانش از گسترش جریان تصوف نشد. دیلمی با نگارش *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* گام مهمی در نظام‌مندی سنت عشق الهی برداشت. این مقاله به دنبال تبیین این مسئله است که تفکر دیلمی در فرایند تکامل عرفان عاشقانه و گذر تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه چه نقشی داشت؟ فرض این است که او با گردآوری سنت شفاهی، کتبی و نظام‌مند کردن عرفان عشق‌محور در تقریب عشق الهی و دنیایی کوشید. او نظریه عشق انسانی و الهی مدونی مطرح ساخت و عشق دنیایی را در طول عشق الهی مطرح کرد. می‌توان نظریه‌پردازی او را برون‌رفت از گسیختگی اخلاقی و اجتماعی سده چهارم و پنجم قمری تلقی کرد.

**واژه‌های کلیدی:** ابوالحسن دیلمی، عشق الهی، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تصوف زاهدانه، تصوف عاشقانه، ابن‌خفیف شیرازی

---

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه الزهراء تهران sima45g@gmail.com
۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء تهران (نویسنده مسئول) e.hasanzadeh@ alzahra.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۸/۱۳

# Deilami's Mysticism and Transition of Mystic Thoughts from an Ascetic to a Passionate Approach

Simin Ghorbanpor Dashtaki[1]
Smaeil Hasanzadeh[2]

**Abstract:** Passionate mysticism came to existence in the process of the general mysticism stream's evolution and in a protest to pure asceticism and pretentious mystics. It experiences lots of rises and falls in the course of its formation and expansion from Rabe'eh to Deilami. Hallaj's execution was a shocking blow to the body of passionate mysticism, although it failed to prevent its followers from advancing the mysticism. By writing *Atf Al-Alf Al-ma'aluf alallm al-Ma'atuf*, Deilami took a great step towards systematization of the divine love tradition. The present paper is seeking to elucidate the issue that what role has Deilami's mindset played in the course of passionate mysticism's evolution and its transition from ascetic to passionate approach? It is generally assumed that he has largely succeeded in approximating the divine love and corporeal love through his compiling of verbal and written traditions and systematization of the love-driven mysticism. He proposed a codified theory regarding human love and divine amour and explained the worldly love parallel to the divine love. His theorization can be considered as some sort of leaving behind the ethical and social debauchery of the fourth and fifth hegira century.

**Keywords:** Abulhasan Deilami, divine love, *Atf Al-Alf Al-ma'aluf alallm al-Ma'atuf*, ascetic mysticism, passionate mysticism, Ibn Khafif Shirazi

1 Ph.D student of The Iran History at Al-Zahra University, Sima45g@gmail.com
2 Associate Professor of the Department History Al-Zahra University, (Corresponding Author), e.hasanzadeh@alzahra.ac.ir

**مقدمه**

بحث درباره تفکر عرفانی و مراحل گذار آن امری است پیچیده که خالی از دشواری نیست. دسته‌بندی‌هایی که صاحب‌نظران از تفکر عرفانی ارائه داده‌اند، خالی از ابهام نیست. در میان این دسته‌بندی‌ها، رویکرد تصوف زاهدانه، متشرعانه، ملامتی، تعلیمی و عاشقانه بیش ازدسته‌بندی‌های دیگر مورد توجه قرار گرفته است. درمورد تقدم زمانی پیدایش این رویکردهای عرفانی دقیقاً نمی‌توان خط فاصلی را ترسیم کرد، زیرا از نظر زمانی و محتوایی بین این جریان‌ها تداخل‌هایی وجود دارد. به همین دلیل، پژوهشگر در تفکیک تقدم و تأخر زمانی، محتوایی و شناسایی دقیق جریان‌های خالص متعلق به هریک از این رویکردها با دشواری مواجه می‌شود. با این همه، برخی شاخص‌های فکری، مناسکی و آیینی منحصربه‌فرد جریان‌های عرفانی، همسانی فکری آنها را منتفی می‌سازد و موجب گردیده است اندیشمندان، جریان‌ها را در نحله‌های فکری جداگانه دسته‌بندی کنند.

رویکرد تصوف زهدگرا سابقه دیرینه‌تری نسبت به سایر جریان‌های دیگر دارد. جریان زهد با پیشینه فرهنگی ریشه در عبادات اوایل اسلام و حتی پیش از اسلام داشت. در زمان حیات پیامبر نیز عده‌ای تمایل جدی به سوی زهد و گوشه‌گیری و عزلت نشان می‌دادند که با هدایت معنوی پیامبر تا حدودی مشکل به مسئله اجتماعی و دینی بدل نمی‌شد. در نسل صحابه افرادی چون اویس قرنی، ابوسعید خدری و دیگران تمایلات زهدمنشانه نشان می‌دادند.[۱] اما روند تحولات سیاسی اسلام پس از رحلت پیامبر به‌گونه‌ای جریان یافت که جامعه اسلامی دچار نوعی سردرگمی و ناامیدی از بهبود اوضاع جامعه شد. این دسته یکی از علل اصلی مشکلات جامعه اسلامی را ارجحیت دادن به دنیا در مقابل آخرت می‌دانستند. از نگاه این دسته دنیا منشأ همه گناهان و آلودگی نفس انسانی است. پرهیز از این آلودگی بدون رد آن امکان پذیرنیست.[۲] برخی زهد را از دیدگاه عرفانی بررسی کرده و صبرپیشگی بر سختی‌ها، تحقیر دنیا، دشمن داشتن آن و آنچه در اوست را وجه مشترک اغلب عارفان می‌داند.[۳] به سخن

۱ ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۱۳۷۳)، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد، صص۲۲-۳۴.

۲ ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (۱۳۷۴)، *رساله قشیریه*، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی، صص۱۷۴-۱۸۰.

۳ مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، ج۳، تهران: اساطیر، ص۱۲۱۹؛ قشیری، همان، صص۱۷۴- ۱۸۰.

دیگر می‌توان دو شاخصه این رویکرد را در دنیاگریزی و آخرت‌گرایی خلاصه کرد. این دو شاخصه نیز ویژگی‌های دیگری چون عزلت، صبر، خوف، توبه، توکل، رعایت حلال و حرام، تجرد و ... را دربر می‌گرفت.[۱]

با افزایش تعداد پیروان و گسترش جغرافیایی تصوف زهد خالص، به‌تدریج از درجه خلوص آن نیز کاسته می‌شد، به‌طوری‌که در عمل دو طیف از زاهدان اصیل و زاهدان زهدنما توسط منتقدان اجتماعی قابل تشخیص بود.[۲] این دودستگی در جمله کوتاه انتقادی ابن‌خفیف شیرازی است: «صوفیانی که من دیده‌ام بر دیو سخریت می‌کردند، اکنون دیو بر صوفی سخریت می‌کند».[۳] دوگانگی رفتاری صوفیان به شکل‌گیری رویکرد دیگری با عنوان ملامتیه انجامید.[۴]

تجزیه جریان کلی تصوف، به رویکردهای زاهدانه و ملامتی محدود نماند، بلکه از درون آن رویکردهای دیگری چون تعلیمی، عاشقانه و متشرع نیز به‌تدریج شکل گرفت. یکی از مهم‌ترین رویکردهایی که به بازبینی در تفکر زهدگرا انجامید و از دل آن بیرون آمد، رویکرد به محبت/عشق در رابطه با خدا و مخلوق بود. باید گفت انشعاب تصوف عاشقانه از

---

۱ مستملی بخاری، همان، ج۱، ص۵۳؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، صص۲۹-۶۰؛ قشیری، همان، صص۲۰-۲۲۰.

۲ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، ص۵۹؛ او می‌نویسد: «تصوف امروز نامی است بی‌حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی اسم ...امروز اسم هست و معنی نی».

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌محمددیلمی (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله‌بن‌خفیف‌شیرازی*، ترجمهٔ رکن‌الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، ص۴۳.

۴ عبدالکریم قشیریه در رساله خود این دسته را متعلق به حمدون قصار نیشابوری دانسته و آرای او را منشأ و مبدأ تفکر ملامتی می‌داند که از طریق او در نیشابور و سایر جاها منتشر گردید. شکل‌گیری اندیشه ملامتی نشان داد که زهد خالص با مبانی عزلت‌گزینی و دنیاگریزی همه‌جانبه امکان‌پذیر نیست. هدف ملامتی مبارزه منفی با صوفیان ظاهرپرست و فقها و بزرگان دین بود. آنها از شاخص‌های زهدگرایی اولیه مانند دوری از فتنه‌های روزگار و آخرت‌گرایی، تزکیه و تهذیب نفس بهره می‌گرفتند؛ درحالی‌که ظاهر آنها چیزی را نشان نمی‌داد خلق تمایزی بین آنها و مردمان عادی قائل نمی‌شدند. زیرا آنها در ظاهر تمامی رسوم و آداب و هنجارهای اجتماعی را رعایت می‌کردند و در آمیزش با مردم بودند. اعمالی چون ترک جلب رضایت و خشنودی خلق، نهراسیدن از سرزنش مردم، مبارزه با ریاکاری و عجب و غرور را پیشه ساخته بودند. کرامت را از عرفا قبول نداشتند. ملامتیه رویکرد فکری و رفتاری خود را در مقایسه با زاهدان عزلت‌گیر و ظاهرپرستان به سنت پیامبر نزدیک می‌دانستند و این امر را مایه رستگاری خود می شمردند؛ نک: ابوعبدالرحمن سلمی (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، گردآورنده نصرالله پورجوادی، ج۲، تهران: نشردانشگاهی، صص۲۵۸-۲۵۹، ۳۶۳ و ۴۰۴-۴۰۶؛ قشیری، همان، صص۴۹-۵۰؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، صص۸۷-۹۴؛ مقایسه شود با عبدالباقی گلپینارلی (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه، صص۷-۳۴؛ Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradims the sur conception of love*, Leeds.

بدنه تصوف زاهدانه بدان معنی نیست که تصوف عاشقانه، روند تکاملی تصوف زاهدانه است، بلکه تصوف زاهدانه بعدها نیز ادامه یافت. رویکرد عاشقانه به‌نوعی در روند انتقادی پدید آمد و مسیر متفاوتی را از زهدگرایی پیمود. البته توجه بر بعد محبت در تفکر اسلامی امری جدید و ابداعی صوفیان نبود و در قرآن، احادیث پیامبر و ائمه شیعه نیز دیده می‌شود. در بخش شواهد قرآنی به تفصیل به این موضوع پرداخته خواهد شد.

مسئله اصلی تصوف عاشقانه، نقد شاخص‌های محوری رویکرد زهد خالص مانند خوف از غضب الهی و خشم خداوند در برخورد با بندگان بود.[۱] متصوفان عشق‌گرا صفت خوف و غضب الهی را بدون توجه به صفات دیگر مانند محبت قبول نداشتند. لذا الگوی جدیدی در ارتباط بین خدا و مخلوق ایجاد کردند که در این الگو خشم و غضب الهی با عشق و محبت جایگزین شد. به سخن دیگر، رابطه یک‌طرفه خوف و دنیاگریزی به رابطه دوطرفه محبت و عشق بین خدا و بنده تغییر یافت.[۲] پیشگام این تفکر جدید تصوف را رابعه عدویه می‌دانند که دیلمی به‌صورت محدود از او روایت نقل کرده است. تفکر رابعه چندان نظر او را به خود جلب نکرده است. شاید دلیلش این باشد که تفکر رابعه بسیار انتزاعی بوده و چارچوب نظری لازم را نداشته و بیشتر ناشی از تجربه عرفانی شخصی بوده است و از این حیث با تفکر دیلمی که مبتنی بر رویکرد تعلیمی است، تفاوت داشته است. البته در فاصله زمانی بین رابعه و دیلمی بزرگان صوفی چون ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، شقیق بلخی، ابوالحسین نوری، ابن‌عطا[۳]، جنید، منصورحلاج و دیگران نیز کمابیش به بحث محبت الهی توجه کرده بودند.[۴] اگر ادعا شود که این جریان از رابعه تا حلاج در یک روند تکاملی بیشتر در قالب سنت شفاهی تداوم یافته بود، اغراق نشده است. اما ابوالحسن دیلمی این سنت شفاهی را به‌صورت

---

۱ قشیری در رساله خود روایتی از پیامبر آورده است که: «اگر شما آن دانید که من می‌دانم خنده شما اندک بودی و گریستن بسیار». این روایت پایه‌ای بر تفکر مبتنی بر «خوف» و «بکیء» در تفکر زهد خالص بود. او خوف را چنین تعریف می‌کند: «خوف از خداوند سبحانه تعالی آن بود که ترسند از عقوبت او اندر دنیا یا اندر آخرت و خداوند سبحانه خوف را فریضه کرده است». (قشیری، همان، صص۱۸۰-۱۸۱).

۲ قشیری، همان، صص۵۵۲-۵۷۳.

۳ ابن‌عطا برخلاف بسیاری از صوفیان پاک‌اعتقاد، تفکر حلاج را تأیید و بدان پافشاری کرد و جان خود را بدان سبب از دست داد. نک: مقدمه تفسیر ابن‌عطا در: سلمی، همان، صص۶۷-۷۰.

۴ درباره تفکر رابعه، ابن‌عطا و نوری، حلاج و دیگر متصوفان نک: سلمی (۱۳۶۹)؛ عطار نیشابوری (۱۳۷۵)؛ و مقایسه کنید با کارل ارنست (۱۳۸۴)، «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان»، *میراث تصوف*، ویراستار لئونارد لویزان، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: آگاه، صص ۳۱۶-۳۳۱؛ Suleyman Derin (1998).

مکتوب و نظریه‌مند مطرح ساخت و پیشگام نظریه‌مند کردن عشق الهی شد.

این نوشته بر آن است که ضمن توضیح مبانی کلی فکری رویکرد عاشقانه دیلمی، اهمیت و جایگاه منظومه فکری کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* نوشته او را روشن کند. مقاله بر آن است که نشان دهد دیلمی با نوشتن این کتاب گامی مهم در کراهت‌زدایی از عشق زمینی و قدسیت‌بخشی به آن و تقویت نظری تصوف عاشقانه در ادوار بعدی برداشت.

کتاب *عطف الالف المألوف* از نخستین کتاب‌های عرفانی با محوریت عشق الهی و انسانی است[۱] که تأثیر زیادی بر متأخران خود گذاشته بود، اما در پژوهش‌های جدید چندان توجهی جدی به آن نشده است. جایگاه نه چندان بالای شخصیت عرفانی دیلمی، وجود نوشته‌های متعدد بعدی چون آثار هجویری، محمد غزالی، احمد غزالی، روزبهان بقلی و دیگران و همچنین کمیاب بودن نسخه‌های خطی آن موجب گردید این کتاب محل اعتنای جدی نباشد. با این همه پژوهشگران عرفان عاشقانه پس از کشف کتاب دیلمی خود را از آن بی‌نیاز ندیدند.

کارل ارنست در مقاله‌اش درباره تطور مفهوم عشق در تصوف ایرانی، در گزارشی کوتاه با تیزبینی نوعی آمیختگی در تفکر و نوشته‌های دیلمی در عشق الهی را دیده و معتقد است به‌رغم توجه به عشق الهی از «ادبیات درباری» نیز متأثر شده است.[۲] اما ارنست در کتاب دیگرش درباره روزبهان بقلی از تأثیرپذیری از دیلمی سخنی نگفته است.[۳] درحالی که امروزه می‌توان گفت یک‌پنجم اثر ماندگار *عبهرالعاشقین* برگرفته از کتاب دیلمی است.

بنیامین آبراهاموف پژوهشگر دیگر، در ذیل بحث تبیین عشق الهی از دیدگاه دو تن از اندیشه‌ورزان بزرگ یعنی محمد غزالی و ابن‌دباغ، کتاب دیلمی را نخستین اثر موجود درباره عشق الهی قلمداد کرده است. آبراهاموف در توضیح دیدگاه دیلمی گامی از بیان توصیف وکلیت منظومه فکری دیلمی فراتر نرفته است. مطالب کوتاه او نیز نه به قصد توضیح مستقل، بلکه به‌عنوان ذیلی بر بحث دیگری تدوین شده است.[۴]

---

۱ البته پیشتر از دیلمی در زمینه عشق انسانی اشعار بسیاری سروده شده و در قالب رسالات و کتاب‌های ادبی تدوین شده بود، نظیر رساله *العشق و النساء* جاحظ (به سال ۲۵۰ق)، *کتاب الزهره* ابی‌بکر محمدبن‌داود ظاهری (متوفی به سال ۲۹۷ق). کتاب *الزهره* نمونه‌هایی از اشعار بسیاری از شاعران به زبان عربی را گرد آورده و مجموعه گرانبهایی از عشق انسانی تدوین کرده است. گاهی کتاب دیلمی از نظر شکلی و محتوایی به کتاب *الزهره* نزدیک می‌شود.

۲ ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص۳۱۵-۳۳۷.

۳ کارل ارنست (۱۳۷۷)، *روزبهان بقلی*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: نشرمرکز.

۴ بنیامین آبراهاموف (۱۳۸۸)، *عشق الهی در عرفان اسلامی*، ترجمهٔ حمیرا ارسنجانی، ویراسته مصطفی ملکیان، ←

با ترجمهٔ کتاب *عطف الالف المألوف* به زبان فارسی انتظار می‌رود پژوهش درباره دیدگاه عرفانی دیلمی رو به افزایش بگذارد. با این همه پژوهشگران ایرانی نیز در سال‌های اخیر به‌صورت کلی بدان توجه کرده‌اند. از آن میان می‌توان به مقاله بهمن نزهت با عنوان «نظریه عشق در متون کهن عرفانی»[۱] اشاره کرد که ضمن گزارش محتوی باب‌های مختلف کتاب، مقامات یازده‌گانه عشق را از دید دیلمی بیان کرده است. این مقاله از حد گزارش محتوای کتاب فراتر نرفته است. پژوهش دیگر توسط مترجمان کتاب دیلمی یعنی نجفی و زینی‌وند انجام یافته که نویسندگان انعکاس تفکر دیلمی را در آثار بزرگانی چون محمدغزالی، احمد غزالی، ابن دباغ، روزبهان و دیگران بیان کرده‌اند. تلخیصی از آن مقاله در مقدمه کتاب *عطف الالف المألوف* نیز آمده است. نویسندگان دیدگاه‌های دیلمی را در چهار محور دسته‌بندی کرده و نسبت به پیشینیان دسته‌بندی بهتری ارائه داده‌اند.[۲] نکته قابل ذکر این که در آخرین پژوهش‌های انجام شده درباره عشق در تصوف اسلامی توسط سلیمان درین و سامی محمود هیچ اشاره‌ای به کتاب دیلمی نشده است. تحقیقات از نوع مقاله حاضر می‌تواند این شخصیت عارف ایرانی را به جهان معرفی کند.

در این مقاله برای تبیین بهتر تفکر دیلمی مختصری از زمانه و زیست‌نامه او ارائه خواهد شد،[۳] بعد بحثی کوتاه در تبیین منظومه فکری عرفانی دیلمی ارائه می‌شود که ناگزیر نوعی تشابه محتوایی با نوشته‌های پیشین خواهد داشت، ولی سعی بر این است که تا حد ممکن از تکرار خودداری شود.

---

→

تهران: نشر نگاه معاصر، صص۵۰-۵۴.

۱ بهمن نزهت (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دیلمی، غزالی، روزبهان»، *فصلنامه متن‌پژوهی*، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س۱۴، ش۴۳، صص۴۷-۶۲.

۲ غیر از کتاب‌ها و مقالات یادشده، نوشته‌های پراکنده دیگری نیز مانند تحقیقات ریتر (۱۳۷۹) و پورنامدارگان (۱۳۸۴) وجود دارد که اشارات مختصری به تفکر دیلمی کرده‌اند و به لحاظ تقدم زمانی فضیلت دارند و شایسته ذکر هستند، اما از نظر محتوایی، پژوهش‌های اخیر کامل‌ترند.

۳ برای آگاهی بیشتر از زیست‌نامه نک: تورج زینی‌وند و عیسی نجفی (۱۳۹۱)، همان، صص۵۳-۷۶ و مقدمه *کتاب سیرت ابن‌خفیف شیرازی* که توسط آن ماری شیمل نوشته شده است. کتاب *سیرت ابن‌خفیف* توسط دیلمی تألیف و بعدها توسط رکن‌الدین یحیی جنید شیرازی به فارسی ترجمه شده است. امروزه فقط ترجمه فارسی به‌دست ما رسیده است و توسط شیمل- طاری چاپ شده است. نک: ابوالحسن علی‌بن‌محمد دیلمی (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، صص۵-۴۶.

## زمانه و زندگی دیلمی

دیلمی از عرفای قرن چهارم هجری مصادف با دوران اوج‌گیری دولت آل‌بویه در شیراز می‌زیست. زمانه او دوران رونق گرفتن اندیشه‌های فقهی، کلامی و فلسفی و سایر علوم عقلی بر محور «انسان‌گرایی»[۱] است. در این شکل‌گیری و رونق آن شخصیت‌هایی چون ابویعقوب سجستانی، ابوحیان توحیدی، ابوعلی مسکویه رازی، یحیی‌بن‌عدی، ابن سعدان و دیگران نقش برجسته‌ای داشتند. «انسان‌گرایی» برآمده از دل فلسفه، مسلمان و مسیحیان را در کنار هم قرار داده بود. اندیشه‌های ابن عدی مسیحی در کتاب *تهذیب الاخلاق* به اندیشه‌های ابوعلی مسکویه مسلمان در کتابی به همان نام شباهت دارد. تفکر ابویعقوب سجستانی نیز به اندیشه استادش ابن عدی شباهت دارد. این شباهت‌های فکری برآمده از دل رویکرد انسان‌گرایی است، به‌طوری‌که مرزهای دینی را درهم نوردیده و تفاوتها را به حداقل خود رسانده بود.[۲] باید اشاره کرد که تفکر کلامی معتزلی و اشعری نیز به حیات خود ادامه می‌داد و تفکر فقهی و کلامی شیعی امامی، اسماعیلی و زیدی نیز جایگاه والایی یافته بودند و به‌نوعی شیراز، به‌خصوص در دورهٔ عضدالدوله، برای همه جریان‌های فکری کانون مناسبی بود. حتی در این دوره در شیراز، گرایش‌های شیعی فاطمی با فعالیت ابی‌عمران و بعدها پسرش مؤیدفی‌الدین شیرازی نیز ظهور پیدا کرده بود.[۳] در کنار رونق فکری، نظام دیوانی و وزارتی تحت نظر ابوالفضل و ابوالفتح ابن عمید (پدر و پسر)، صاحب‌بن‌عباد و دیگران گسترش زیادی یافته بود.[۴] مرگ عضدالدوله (۳۷۲ق) حکومت آل بویه را با جنگ مهلک داخلی روبه‌رو ساخت. خویشان و هم‌پیمانان پیشین رقیب و دشمن هم شدند و به روی هم شمشیر کشیدند. در این دوره در عرصه اخلاق، فقدان عشق و محبت محسوس بود که برخی از بزرگان مدعی نشر و ترویج آن بودند.

---

۱ منظور از انسان‌گرایی توجه به انسان و ترقی جایگاه او در جهان هستی است و با تلقی اومانیستی رایج در غرب که انسان بر جای خدا نشسته است، تفاوت دارد.

۲ برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه نک: جوئل ل کرمر (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشردانشگاهی؛ جوئل ل کرمر (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابویعقوب سجستانی و مجلس او*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.

۳ فرهاد دفتری (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزان روز، صص۲۴۶-۲۴۷.

۴ در زمینه نظام دیوانی و نقش این وزیران رجوع کنید به: علی اصغر فقیهی (۱۳۷۸) *تاریخ آل‌بویه*، تهران: سمت، صص۶۳-۶۵.

درحاشیه این جریان‌های فکری و سیاسی، عرفان نیز رونق یافت. حتی ابن سعدان وزیر (۳۷۳-۳۷۴ق) از حامیان عرفان شناخته می‌شد. البته رویکرد عرفانی مخالفانی جدی نیز داشت. اما به‌عنوان تفکر و رویکرد جانبی به حیات خود ادامه داد و تحت تأثیر گفتمان رایج به بازبینی در رویکرد خود پرداخت. با رونق گرفتن گفتمان انسان‌گرایی، عرفان نیز از این تفکر به‌دور نماند و تحت تأثیر قرار گرفت و در ساحتی دیگر بر کیفیت منظومه اندیشه انسان‌گرایی تأثیر گذاشت. به نظر می‌رسد توجه به عشق به خدا و انسان برآمده از این غلبه تفکر انسان‌گرایی و بالا رفتن جایگاه انسان در این عالم بود. دیلمی در این آمیختگی و آشنایی عرفان با انسان‌گرایی نقش مهمی داشته است.

آگاهی ما از زندگی دیلمی بسیار اندک و محدود به داده‌هایی است که از لابلای آثار خود دیلمی به‌دست می‌آید. درباره دیلمی تذکره‌نویسان عرفانی، ادبی و دیگر منابع سکوت کرده‌اند. شاید این سکوت به این معنی است که ایشان جایگاه بلندی در بین شاگردان دیلمی نداشت. بعید نیست خانواده دیلمی همچون صدها خانواده دیلمی ساکن شیراز ریشه در دیلم داشته و با فتوح بویهیان و یا سایر خاندان‌های حکومتگر به شیراز آمده باشند. او در شیراز دل به تفکر عرفانی شیخ کبیر ابوعبدالله‌بن‌خفیف شیرازی داد. ابوعبدالله نیز ریشه دیلمی دارد و خانواده او نیز از دیلمیانی بود که همراه عمرو صفاری به شیراز آمده و در آنجا ماندگار شده بود.[1] بر اساس گزارش‌های موجود در *سیره*، دیلمی ۲۰ سال آخر عمر شیخ کبیر (وفات ۳۷۱ق) در خدمت او بود. مرگ دیلمی را در سال ۳۹۱ق. می‌دانند.[2] به‌طور تقریبی می‌توان گفت او در سال ۳۵۰ یا ۳۵۱ق. به خدمت شیخ رسیده بود، اما معلوم نیست در این زمان چند سال داشت. دیلمی کتاب *سیره* را پس از مرگ مراد خود نوشت و برای جمع‌آوری روایت‌های مربوط به ابن‌خفیف به شهرهای مختلف سفر کرد. دیلمی به‌رغم طولانی بودن اقامتش نزد ابن‌خفیف، ظاهراً توفیقی در کسب مراحل بالای عرفان عملی پیدا نکرد. گمنامی‌اش و فقدان ردپای او در سایر کتابها نشانگر مرتبه فروتر او در مقایسه با سایر همگنانش است. اما روایت‌های مستقیمی که از شیخ ارائه می‌دهد مریدی طولانی‌مدت او را نشان می‌دهد. می‌توان گفت او ابتدا *سیرت شیخ کبیر* را تدوین کرد و بعد *عطف الالف المألوف* را نوشت.

---

۱ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، صص ۸-۱۱.

۲ همان، ص ۷.

## منظومه تفکر عرفانی دیلمی

دیلمی از نظر فکری از پیروان شیخ کبیر ابوعبدالله‌بن‌خفیف شیرازی بود و حدود بیست سال در خدمت شیخ بوده است.[۱] عمده معروفیت دیلمی در عرصه تصوف به خاطر تألیف اثر مهم *سیرت ابن‌خفیف شیرازی* است. دیلمی در این کتاب به ابعاد زندگی شیخ توجه کرده، اما همچون سایر عارفان بیشتر بر تفکر عرفانی، تزهد و شریعتمداری او تمرکز نموده است.[۲] دیلمی در دو کتاب خود، دو وجه متفاوت اما مکمل هم از ابن‌خفیف ارائه داده است. چهره ابن‌خفیف در *سیرت* در قامت شخصیتی عابد و زاهد است که زهد را تا حد آسیب زدن به جسم رعایت می‌کند. تزهد به‌عنوان رفتار عارفانه و روزه‌داری و نماز و ذکر به‌عنوان نماد دینداری و شریعت‌محوری او را برجسته کرده است. او برخلاف صوفیان زمانش به مجالس حدیث می‌رفته و مورد شماتت اقران نیز قرار می‌گرفته است. دیلمی در کتاب دیگرش یعنی *عطف الالف المألوف* چهره متمایل به عشق عرفانی از ابن‌خفیف ارائه می‌دهد که در تقابل با تصویر قبلی قرار می‌گیرد.[۳] اما آنچه در این کتاب‌ها کمیاب است گزارش در مورد وجه شریعتمداری و تجربه عرفانی خود دیلمی است. اینکه او چقدر به شریعت پایبندی نشان می‌داد معلوم نیست.[۴] اما از گزارش‌های پراکنده می‌توان استنباط کرد که دیلمی از مجالس حدیث و مجالس فلسفه رویگردان نبود.

هرچند دیلمی مرید ابن‌خفیف است، اما به دلیل فقدان ادله کافی برای اثبات میزان و ماهیت تأثیرپذیری تفکر عرفانی، می‌توان گفت دیدگاه‌های ابن‌خفیف در مورد عشق، دیلمی

---

۱ همان، ص۱۳۶.

۲ همان، ص۳۴.

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌محمد دیلمی (۱۹۶۲)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف و جوریف نومنت بل، قاهره: دارالکتاب المصری و بیروت: دارالکتاب الاسلامی. صص۵۲-۵۳ و ۹۵.

۴ مترجمان کتاب *عطف الالف*، دیلمی را پیرو فقه شافعی و در کلام پیرو اشعری دانسته‌اند. (دیلمی(۱۹۶۲)، همان، ص۱) و ابن‌خفیف را نیز پیرو ابوحنفیه و شافعی نوشته‌اند. (دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص۴) شیعه زیدی بودن خاندان بویه و بیشتر دیلمی‌ها مشخص بود. اما در این نکته که آیا دیلمی نیز شیعه بوده یا نه ابهام وجود دارد. در یک روایت بر مبنای رؤیای یکی از شاگردان ابن حنبل، گرایش شیعی پررنگی نشان داده است. در این روایت آمده است: «خداوند او را (ابن حنبل) را مورد عتاب قرار داد که چرا حدیث عثمان می‌نوشتی گفتم خداوندا او در روایت حدیث عظیم ثقت بود. چنین بود ولی دشمن علی‌بن‌ابی طالب بود ندانستی هرکس دشمن وی است دشمن من است». (همان، ص۱۷۰) دیلیمان شیراز نیز اغلب شیعه (زیدی، امامی و اسماعیلی) بودند. برای نمونه ابی‌عمران پدر مؤیدفی‌الدین شیرازی که خاستگاه دیلمی دارد از فعالان اسماعیلی در این دوره است.

را چندان مشعوف و مجذوب نکرده است.[۱]

دیلمی معتقد است شیخ کبیر در اواخر عمرش تحت تأثیر جنید[۲] به عشق توجه کرده و رساله‌ای در این زمینه به نام «الود»[۳] و «کتاب المحبه» نوشته است،[۴] اما کم‌توجهی به دیدگاه استادش نشان می‌دهد که دیدگاه عاشقانه او فاقد قدرت نظری کافی است و با منظومه فکری دیلمی تفاوت دارد. در رویکرد عاشقانه، باید دیلمی را پیرو حلاج و ابوسعید احمد اعرابی دانست که چند بار در کتابش بدان اشاره می‌کند و حقانیت و درستی دیدگاه حلاج و اعرابی را مورد تأیید قرار می‌دهد.[۵] نام کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام‌المعطوف* برگرفته از شعر حلاج بوده است.[۶] از دیگر مشرب‌های فلسفی تأثیرگذار در تفکر دیلمی، تفکر فیلسوفان یونانی و اسلامی است. او در عشق همچون حلاج متأثر از فیلسوفان یونانی است.[۷] آگاهی او از آرای یونانیان در قسمت‌های متعدد کتاب نمود دارد، به‌طوری‌که او تفاوت مبانی دیدگاه فلسفی حلاج با مشایخ اسلامی و فیلسوفان یونانی را نیز بیان می‌کند.[۸] برخی دوستی او با ابوحیان توحیدی را منشأ تفکرات فلسفی دیلمی می‌دانند. توحیدی از گزارشگران مهم گزاره‌های فلسفی قرن چهارم هجری بود. اما نسبت تفکر دیلمی با تفکر فلسفی توحیدی جای تأمل دارد.[۹] می‌توان دوستی او با توحیدی را عاملی برای بهره‌گیری از مشرب فلسفی مشترک

---

۱ ابوالحسن دیلمی (۱۳۹۰)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه: دانشگاه رازی، ص۴۷-۴۸.

۲ برخی از محققان در نزد متصوفان اولیه در بحث عشق/محبت جایگاه والایی برای جنید قائل هستند. رابعه را به‌عنوان نخستین فرد در این بحث و جنید را برجسته‌ترین شخص می‌دانند که به عشق توجه کرده است (آبراهاموف، همان، ص۴۳). جنید عشق را تحت تأثیر دایی‌اش سری سقطی آموخته است. (مریم حسینی (۱۳۸۰)، *پیر پرده نشین: درباره زندگی، احوال و آثار جنید بغدادی*، تهران: دانشگاه الزهراء، ص۸۷).

۳ در کتاب سیرت *شیخ کبیر ابوعبدالله ابن‌خفیف شیرازی*، نام این کتاب را *الود و الالفه* آورده است (دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص۲۱۳).

۴ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۲۱۳.

۵ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص۵۲-۵۳ و ۹۵.

۶ این بیت که در کتاب دیلمی به شرح زیرآمده است: «و اللام بالالف المعطوف مؤتلف / کلاهما وتحد فی السبق مغناءعربی» (همان، ص۴۴).

۷ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص۵۲-۵۳.

۸ همان، ص۸.

۹ کرمر به نقل از لوئی ماسینیون، دیلمی را دوست ابوحیان توحیدی معرفی می‌کند (کرمر (۱۳۷۵)، همان، صص۳۰۶-۳۰۷). به نظر ماسینیون او عبارت «روحه روحی و روحی روحه» را برگرفته از ابویعقوب سجستانی می‌داند. (همانجا؛ کرمر (۱۳۷۹)، همان، ص۳۶۱). اما دیلمی با اینکه یقیناً سجستانی را می‌شناخته و رویکرد فلسفی او را می‌دانسته نقل ←

یعنی مکتب ابویعقوب سجستانی دانست. بین مبانی دیدگاه توحیدی، سجستانی و دیلمی در بحث دوستی، نفس و سلسله‌مراتب طبیعت، عقل و انسان، واحد و وحدت شباهت‌های قابل تأملی دیده می‌شود.[۱] او در بحث از منشأ عشق از حضور خود در جلسه مباحثه یک فیلسوف بدون ذکر نام (احتمالاً سجستانی) یاد می‌کند.[۲]

با استناد به دو اثر او یعنی *سیرت شیخ کبیر ابن‌خفیف شیرازی* و *عطف الالف المألوف* نمی‌توان به تصویری کامل درباره ابعاد مختلف منظومه فکری دیلمی دست یافت. زیرا در کتاب *سیره* گزارش ناچیزی یافت می‌شود که دیلمی از خود سخن گفته باشد. استنباط از روایت‌های منقول درباره شیخ کبیر نیز امکان تعمیم آن را به خود دیلمی با مشکل روش‌شناختی روبه‌رو می‌سازد و قابلیت استخراج دیدگاه‌های دیلمی از آن بسی دشوار است. دیگر اینکه در این دو کتاب ابعاد سیاسی منظومه فکری نیز نیامده است. به این ترتیب، در این مقاله منظور از منظومه فکری، بیشتر بعد عرفانی است.

## محورهای بنیادین تفکر عرفانی

در کانون تفکر عرفانی دیلمی عشق قرار دارد.[۳] واقعیت آن است که طبقه‌بندی مقوله عشق امری دشوار و نیازمند آگاهی از رموز عرصه روان، خیال، نفس و روح است. در این طبقه‌بندی برخی مقوله عشق را در دسته «حالات» و برخی دیگر در دسته «مقامات» قرار داده‌اند. این دسته‌بندی کلی با رویکرد عرفانی به عشق متناسب بود. دیلمی همچون برخی از

→

قول مستقیمی از او نیاورده است. آوردن عبارت بالاهم دلیل کافی برای اثبات تأثیرپذیری نیست، مگر اینکه به داده‌های متقن و روایت مستند دست یابیم. اما از نظر زمانی این دو نفر همزمان هستند و هر دو در اواخر عمرشان در شیراز بودند. در زیست‌نامه توحیدی در اواخر عمر گرایش به تصوف با رویکرد عزلت‌گزینی دیده می‌شود. هر دو تحت تأثیر حلاج بودند. در تفکر دیلمی گرایش‌های فلسفی نمود دارد، توحیدی به‌رغم اشتهار به ایرانی بودن طبق *اشارات* خود فارسی نمی‌دانست (حمیدرضا شریعتمداری (۱۳۸۹)، *ابوحیان توحیدی و تفکر عقلانی و انسانی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص۲۳) و توحیدی کتابی بنام *الصداقه و الصدیق* دارد که از نظر موضوعی در برخی قسمت‌ها با *عطف-الالف المألوف* نزدیکی دارد اما از نظر رویکردی متفاوت است.

۱ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص۷۴ و۱۶۸-۱۷۰؛ کرمر (۱۳۷۹)، همان، صص۳۴۹-۳۶۲، ۳۰۱- ۳۲۱ و ۲۹۲- ۲۹۴.

۲ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص۵۱؛ دیلمی روایتی از انبداقلیس یونانی درباره خاستگاه عشق و محبت نقل می‌کند که مشابه این روایت را ابوحیان توحیدی از قول سجستانی از انباذقلیس یونانی در *مقابسات* آورده است. نک: دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص۵۶؛ کرمر (۱۳۷۵)، همان، ص۲۰۵.

۳ دیلمی هدف خود را از نگارش کتاب این‌گونه طرح می‌کند: «همانا ما محبت را پرآوازه‌ترین و برترین حالت در میان همه مردم یافتیم از قبیل خاص و عام، نادان و دانا، بزرگوار و پست، بلندمرتبه و فرومایه» (دیلمی(۱۹۶۲)، همان، ص ۶

عشق‌نامه‌نویسان آن را در مقوله «مقامات» قرارداده است.[۱] «مقامات» در مقایسه با حالات اندکی معتدل‌تر و به هر دو ساحت روحانی و دنیایی نزدیک‌تر است حال آنکه «حالات» به بُعد روحانی و روانی نزدیکی دارد. دیگر اینکه «مقامات» در درون خود نوعی سلسله‌مراتب را جای داده است که این امر در حالات دیده نمی‌شود.[۲]

در منظومه فکری دیلمی در باب عشق نوعی پیچیدگی غیرضروری دیده می‌شود و آن درهم‌آمیختگی مفهوم «محبت» و «عشق» است. او گاهی از محبت و گاهی از عشق استفاده می‌کند که ابعاد و تأثیرات آن درجای خود بررسی خواهد شد. در تفکر او محبت جزء صفات پایدار و ازلی خداست[۳] که به‌صورت نور تجلی می‌شود. و بر اثر فیضان آن از عالم بالا به عالم پایین سرازیر می‌شود. در تفکر او «خداوند پیوسته در ازل به خودش، برای خودش به‌وسیله خودش نگاه می‌کرد؛ چنانکه خودش را برای خودش به‌وسیله خودش می‌یافت. به همین ترتیب خودش را برای خودش و به‌وسیله خودش دوست می‌داشت. در آنجا محب و محبوب و محبت یک چیز بودکه هیچ جدایی از هم نداشت. زیرا عین احدیت بود و در احدیت دو چیز وجود ندارد».[۴] این فراز طولانی اساس و بنیاد منظومه تفکر عرفانی دیلمی درباره محبت/عشق است. هریک از صفات خدا خود منشأ صفاتی از صفات در عالم پایین می‌شود. از محبت خدا محبتی و از قدرت او قدرتی و از رحمت او رحمتی پدیدار می‌شود.[۵] در تفکر او نوعی تثلیث که جهت‌گیری واحدی دارند دیده می‌شود این سه‌گانگی برگرفته از همان سه‌گانه «محبت، محب و محبوب»[۶] با محوریت واحد است و این دیدگاه او را وامی‌دارد تا تثلیث مسیحی را از ثنویت

---

۱ دیلمی، همان، ص۶۵.

۲ ظاهراً ذوالنون مصری نخستین فردی است که بحث احوال و مقامات را مطرح کرده است. (سلمی(۱۳۶۹)، همان، ص۱۷). ابن‌دباغ تفاوت بین مقامات و حالات را در فصل هفتم کتابش *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب* آورده است که جهت ارائه اطلاعات به خواننده نقل می‌شود: «بدان که مقام نزد محققان عبارت است از ملکه ثابتی که از روبه‌رو شدن سالک با برخی از صفات حاصل می‌شود و معنی حال نزد ایشان عبارت از تأثر قلب است در برابر وارداتی که از سوی محبوب می‌رسد. تفاوت آن با مقام آن است که حال سریع الزوال است و پایدار نیست. از این رو که گفته‌اند از هزار حال یک مقام حاصل نمی‌شود و در سلوک اعتماد بر مقامات و ملکات است نه بر حالات». (ابن دباغ (بی تا ) ص ۶۳.

۳ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۷.

۴ همان، ص ۵۰.

۵ همانجا.

۶ عین‌القضات در *تمهیدات* از سه‌گانه بالا به صورت «عشق، عاشق و معشوق» یاد می‌کند و حتی بر یکسانی و وحدت مذهب عشق و مذهب خدا تأکید می‌کند و مذهب شافعی و حنفی و دیگران را فروتر از مذهب عشق می‌داند. او ←

زردشتی به وحدت نزدیک‌تر بداند. او معتقد است در تثلیث وحدت دیده می‌شود نه شرک و غیریت، در حالی در ثنویت، غیریت و ضدیت دیده می‌شود.[۱]

دیلمی در اثبات کثرت سه‌گانه در وحدت را در حرف «الف» و «اعداد» نیز نشان می‌دهد. او معتقد است با دادن حرکت به حرف الف از او سه معنای «محب و محبوب و محبت» مشتق می‌شود درحالی‌که «الف» حرف واحدی است و فقط دادن حرکت به آن، معناهای متعددی را از آن ایجاد می‌کند. او در اعداد نیز به چنین کثرت در وحدتی اعتقاد دارد. او عدد را مرکب از یکان، دهگان و صدگان می‌داند. به نظر او محبت، محبوب و محب نیز بسان این دو مثال هستند.[۲] لازم به توضیح است پیش از دیلمی نیز حروف و اعداد مورد استفاده عرفا و فیلسوفان بوده است و بدیهی است که این نگاه را از دیگران و به‌ویژه فیلسوفان یونانی و حلاج اخذ کرده است.

او در پیگیری دیدگاه خود در مورد سه‌گانه‌انگاری به مثابهٔ وحدت سعی دارد دسته‌بندی‌های سه‌گانه را در امور مختلف مربوط به محبت/عشق نشان دهد. در یک دسته‌بندی، انواع محبت را به موهبتی، فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند.[۳] در یک دسته‌بندی دیگر از قول ناشیء، آن را به حب نفس، حب صورت و حب حرکت تفکیک می‌کند.[۴] از قول ورقاء بنت خس آن را به سه‌گانه عارضی، پافشاری و تکلیفی تقسیم می‌کند.[۵] این دسته‌بندی انواع مختلف دیگری نیز دارد که در جای خود به آنها اشاره خواهد شد. در این دسته‌بندی، نوع همپوشانی معنایی و محتوایی به نظر می‌رسد. شاید این تقسیم‌بندی جهت دقیق‌تر کردن مراحل عشق از منبع فیض الهی تا پایین‌ترین سطح بوده است که می‌توان از آن تنزل جایگاهی عشق را از خدا تا انسان، مسئله قدسیت یا الهی قلمداد کردن عشق زمینی را استنباط کرد.

---

→ به‌ندرت از حب و مشتقاتش یاد می‌کند. (عین‌القضات همدانی (۱۳۹۳)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران، تهران: اساطیر، صص۹۶-۱۴۱).

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۵۲.

۲ همان، صص۵۲-۵۳.

۳ همان، ص ۶۴.

۴ همان، ص۷۵.

۵ همانجا.

## سلسله‌مراتب عشق در منظومه فکری دیلمی

مقوله‌بندی عشق توسط عرفا سابقه داشت. برخی پژوهشگران مانند پل ارنست به نقل از پل نویه آن را به امام جعفر صادق(ع) نسبت می‌دهد. در تفسیرعرفانی از قرآن که توسط صوفیان سنی به امام نسبت داده شده، سه فهرست از مقامات برای رسیدن به لقاءالله ارائه شده است. در تفسیر امام می‌توان دسته‌بندی چندگانه، دوازده چشمه معرفت، بروج دوازده‌گانه دل و چهل نور ساطع از نور الهی را مشاهده کرد. در این فهرست محبت و انس یازدهمین و دوازدهمین چشمه از چشمه‌های دوازده‌گانه معرفت هستند درحالی‌که محبت شوق و وله آخرین برج‌ها یا منازل دل هستند.[۱]

سلسله‌مراتب محبت از امام جعفر صادق(ع) تا منصور حلاج نیز به‌گونه‌ای مطرح می‌شد، اما دقت تقسیم‌بندی فوق را نداشت. ارنست به نقل از ماسینیون فهرست حلاج را دست‌کم در شش مورد آخر فهرست، تکرار فهرست امام می‌داند.[۲]

هرچند دیلمی اشارات تأییدآمیز متعددی به دیدگاه حلاج دارد و در بحث عشق متأثر از حلاج است، اما به فهرست سلسله‌مراتب عشق از دیدگاه او توجهی ندارد، بلکه فهرست بلند نوزده‌گانه عشق از دیدگاه ابوسعید احمدبن‌محمدبن زیاد اعرابی را در نظر دارد. ابوسعید اعرابی کتابی با عنوان *اختلاف الناس فی المحبه دارد* که تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر دیدگاه دیلمی گذاشته است.[۳] فهرست نوزده‌گانه او یکسانی‌ها و تفاوت‌هایی با دو فهرست قبلی و

---

۱ سرچشمه دوازده‌گانه معرفت در تفسیر امام عبارت است از: توحید، عبودیت و سرور بدان، اخلاص، صدق، تواضع، رضا و تفویض، سکینه و وقار، سخا، یقین، عقل، محبت، انس و خلوه (سلمی (۱۳۶۹)،همان، صص۳۰، ۴۵-۴۶). اما فهرست پل ارنست از منازل با سرچشمه‌های موجود در تفسیر منسوب به امام در *حقائق التفسیر* سلمی تفاوت‌هایی دارد. منازل دوازده‌گانه از قول امام جعفر صادق که ارنست نقل می‌کند، به ترتیب عبارت است: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، توحید، خوف، رجاء، محبت، شوق، وله. (ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص۳۱۶-۳۱۷). همچنان‌که دیده می‌شود واژه عشق در این فهرست دیده نمی‌شود. وله نیز در عیون معرفت نیست بلکه فهرست چهل نور ساطع آمده است (همان، صص۴۴-۴۵). بنا به قول معروف رابعه عدویه عشق را به سطح متعالی ارتقا داده است. ارنست به نقل از ماسینیون نقل می‌کند که اولین بار عبدالواحدبن‌زید از نخستین زاهدان صوفی‌مشرب واژه غیرقرآنی عشق را در رابطه با خدا به کار گرفت. (همان، ص۳۱۷) دیلمی نیز عبدالواحد را جزء موافقان کاربرد عشق می‌داند. (دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۶۹).

۲ فهرست حلاج به شرح زیر است: مدعی ایمان (نیازمند ارشاد)، مدعی اسلام (نیازمند اخلاق)، مدعی احسان (نیازمند مشاهده)، مدعی فهم (نیازمند زیادت)، مدعی عقل (نیازمند ذوق)، مدعی علم (نیازمند سماع)، مدعی معرفت (نیازمند روح و راحت)، مدعی نفس (نیازمند عبادت)، مدعی توکل (نیازمند ثقه)، مدعی خوف (نیازمند انزعاج)، مدعی رجاء (نیازمند طمأنینه)، مدعی محبت (نیازمند شوق)، مدعی شوق (نیازمند وله)، مدعی وله (نیازمند الله) است. همچنان‌که دیده می‌شود در هیچ یک از فهرست‌ها عشق دیده نمی‌شود. (ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص۳۱۶-۳۲۱).

۳ دیلمی(۱۳۹۰)، همان، ص۶۷

فهرست دیلمی دارد.[۱] دیلمی فهرست خود را با دقت و به تناسب افزایش شدت محبت رده‌بندی کرده است و با مثال و ریشه‌یابی لغوی بیان می‌کند.[۲] اما نوعی آشفتگی در این سلسله‌مراتب دیده می‌شود. البته این آشفتگی ناشی از ادغام غیرضرور و مزاحم، در سایر فهرست‌ها نیز دیده می‌شود. با عنایت به میراث‌بری دیلمی از پیشینیان انتظار می‌رفت ادغام و آشفتگی‌های پیشین در فهرست او دیده نشود. او از یک طرف «محبت» را دارای سلسله‌مراتب دهگانه دانسته و از سوی دیگر، «محبت» را در این سلسله‌مراتب در منزل چهارم قرار داده است، یعنی یک بار به‌عنوان شاخص عمومی برای کل سلسله‌مراتب به کار رفته و یک بار هم زیرمجموعه سلسله‌مراتب استفاده شده است. نکته‌ای که فهرست دیلمی را غنای بیشتری می‌بخشد چگونگی نیل به مراتب بالای عشق، ریشه‌یابی کلمات و توضیح معنای آنها بر اساس شواهد قرآنی و شعری است. فهرست یازده‌گانه دیلمی به شرح زیر است:

۱. الفت: نخستین مرحله است و آن پیوند قلب‌هاست.
۲. انس: هرگاه الفت از طریق دیدار و رؤیت اندکی زیادت شود و نگاه پیوسته و همراه با آرامش نفس به آدمی دست دهد به مرحله انس وارد شده است.
۳. ود (مودت/مواصلت): هرگاه انس افزایش یابد و ریسمان دلها به هم بسته شود و در دل نفوذ یابد (همچون نفوذ میخ در دیوار) مرحله «ود» حاصل شده است.
۴. محبت: هرگاه مودت فزونی یابد و به محبت حقیقی بدل می‌شود. در این مرحله نام محبوب در دل عاشق به توانایی‌هایی دست می‌یابد که این توانایی عقل را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این مرحله چیرگی محبت بر عقل و آغاز وسوسه و افکار نادرست پیش می‌آید.
۵. خله: با افزایش محبت به مرحله خله می‌رسد یعنی یافتن دوست و دوستی خالص.
۶. شعف: عشق و محبت اگر فزونی یابد شعف که همان شدت علاقه و گرایش به نام محبوب است. هذیان‌گویی در عاشق زیاد می‌شود. دیلمی از شعف به نوعی بیماری نیز یاد می‌کند.

---

۱ فهرست ابوسعید احمدبن‌محمدبن‌زیاد اعرابی به ترتیب به شرح زیر است: تعرف (تصرف)، تأمل، تعجب، تولع، تشرف، تطلع، تعلق، تألف، ود، حب، اعزام (غرام)، صبابت، استهتار، کلف، عشق، شجن، تیتم، توله، تهالک (همان، ص۶۷).
۲ همان، صص۲۸-۳۳.

۷. شغف: مرتبه بالاتر از شعف و نهایت شیفتگی است. عشق با دشواری و سریع به نهایت قلب رسیده است.
۸. استهتار: زیادی اندوه ناشی از عشق محبوب، شدت اشتغال و فراموشی از هرچیزی و از هر فردی است.
۹. وله: از دست دادن عقل به خاطر اندوه زیاد را وله گویند. در این مرحله انسان عقل معاش و حسابگر خود را از دست می‌دهد و به سبکی و کم‌خردی می‌رسد.
۱۰. هیمان: از دست دادن بردباری و آرام و قرار به سبب وجود سوز و گداز عشق است.
۱۱. عشق: مشغول شدن به معشوق و بریدن از هر چیز و بهره نبردن از هیچ لذتی بجز معشوق.[۱]

لازم به یادآوری است دیلمی سلسله‌مراتب عارفان پیشین را با تغییراتی اقتباس کرده و بر اساس حالات روحی و روانی انسان در توجه به معشوق، بدان نظم خاصی داده است که مرحله پایانی آن بر روابط عاشقانه استوار است. به نظر دیلمی پس از عشق هرچه بدان افزوده گردد از مرز عاشقی بیرون رفته و در ساحت غیرعشق وارد شده است. دیلمی «سکر» را «بیرون رفتن از مقام محبت و عشق به دیدن محبوب و معشوق و کناره گرفتن از هر چیزی و ضدآن» می‌داند.[۲] باید گفت تفکیک مقامات عرفانی از مقامات عشق و توضیح و توصیف ویژگی‌های هریک از مقامات با استناد به اشعار ادبی غیرعرفانی و لذتگرای دنیامحور، عشق را یک گام به سوی دنیایی شدن سوق داده است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد. البته سلسله مقامات عشق دست‌کم از طریق مکتب عرفانی عاشقانه شیراز، در عارفان پسین تأثیر گذاشته است.[۳]

## انواع محبت/ عشق در منظومه فکری دیلمی

کتاب دیلمی دایرةالمعارفی از دیدگاه‌های متفاوت صاحبان اندیشه است که آن را با بیان و دسته‌بندی گروه‌های مختلف از فیلسوفان یونانی، منجمان، متکلمان، ادیبان، پزشکان، فقیهان و

---

۱ همان، صص۲۸-۳۳.
۲ همان، ص۳۳.
۳ روزبهان بقلی در کتاب *عبهر العاشقین* تحت تأثیر دیلمی است و به نوبه خود پیرجمال اردستانی از عرفای قرن نهم قمری متعلق به مکتب شیراز نیز متأثر از روزبهان است.

صوفیان بیان کرده است. جالب آنکه دیلمی دیدگاه‌های خود را مستقل از گروه‌های نام‌برده مطرح می‌کند و به‌طور مشخص از صوفیان جدا می‌سازد. دلیل این جداسازی نزدیکی آشکار دیدگاهش به فلاسفه است. دیلمی از بین دیدگاه‌های مطرح، تفکر حلاج را به دیدگاه فلاسفه یونان نزدیک می‌داند. گاهی دیدگاه او را در بین فلاسفه بیان می‌کند، نه عرفا و بارها با موضع تأییدآمیز دیدگاه حلاج را در مورد عشق مطرح می‌سازد.[۱]

دیلمی کتابش را برای تبیین امر قدسی محبت/عشق تدوین کرد؛ اما تأثیر آن در سپهر تفکر عرفانی به عشق الهی محدود نگردید، بلکه زمینه افسون‌زدایی از عشق دنیایی را فراهم ساخت. او از طریق جمع‌آوری روایت‌های متفاوت و متناقض گروه‌های مختلف اجتماعی، مستندات لازم را برای کراهت‌زدایی از عشق زمینی فراهم آورد و حتی با روایت و اشعار ادبی مطرح در محافل درباری به تقدیس عشق زمینی پرداخت. او سعی کرد عشق زمینی را نیز دارای منشأ و مشرب الهی بداند و حتی از این هم فراتر رفت و زیبایی صورت را نیز واجد منشأ الهی دانست. او صراحت دارد که عارفان پیشین از به‌کارگیری واژه عشق خودداری می‌کردند و در مورد محبت نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشت.[۲] او منکران محبت را در سه دسته معرفی می‌کند.[۳] ظاهراً بخش عمده‌ای از صوفیان نگاهی انکارآمیز بدان داشتند، اما عبدالواحدبن‌زید در دمشق را از جمله عرفایی معرفی می‌کند که محبت/عشق را جایز می‌داند. دیگر طرفداران محبت را ابویزید بسطامی، ابوالقاسم جنید و حسین‌بن‌منصور حلاج معرفی می‌کند و اشعار عاشقانه از آنها نیز نقل می‌نماید. ابن‌خفیف شیرازی نیز ابتدا از مخالفان محبت بود و بعدها تحت تأثیر تفکر جنید، نه تنها از انکار دست برداشت بلکه کتابی بنام *الود* نیز نوشت.[۴] دیلمی در همسان‌انگاری معنایی محبت با عشق از استادان و پیشینیان فراتر رفته و با استناد به روایتی بدون سند معتقد است که داود «عشیق الله» خوانده شده است. او این روایت بدون سند را حقیقت تلقی کرده و مدعی است: «پس چون کار بر این حقیقت است هیچ دلیلی برای انکار

---

۱ همان، صص۶۰-۶۱.

۲ همان، صص۷-۸.

۳ دسته اول از منکران عشق را پزشکان می‌داند که به علت بی‌خبری در شناخت محبت و کژطبعی آنها در پذیرش آن، ایشان را مخالف محبت معرفی می‌کند. دسته دوم مخالفان را ناتوانان در تحمل عشق می‌داند و دسته سوم آنهایی که به دلیل فراتر رفتن از عشق آن را نکوهش می‌کنند (همان، صص۱۰۳-۱۱۰).

۴ همان، صص۷-۸.

آن نمی‌بینم، زیرا عشق و محبت دو اسم برای یک معنی هستند. جز اینکه لفظ محبت را مشهورتر و قدیمی‌تر می‌دانیم». دیلمی از این هم فراتر رفته و مدعی است که پذیرش محبت همگانی است درحالی‌که چند سطر پیشتر از انکار محبت (نه عشق) از سوی برخی از عارفان سخن گفته است. وی برای اینکه مشکلی روشی در منظومه فکریش پیش نیاید محبت را واژه‌ای پرکاربرد و عشق را واژه‌ای شاذ و کم‌کاربرد معرفی می‌کند و اعلام می‌دارد از این به بعد به‌جای انکار و جایگزینی عشق به‌جای محبت سعی خواهد کرد به تناسب کاربرد آن توسط عارفان آن را به‌کار گیرد.[۱] هرچند این توضیح روش‌شناختی درست است اما وی هیچگاه به این تفکیک پایبند نمانده است و حتی در بیان مصادیق گاه واژه مذموم «هوی» را با «عشق» و «محبت» می‌آمیزد که بعداً بدان پرداخته خواهد شد.

ذات عشق از دیدگاه دیلمی هویتی نورانی دارد که در یک سلسله‌مراتب هرمی از بالا به پایین دچار نوعی دگرگونی محتوایی و معنایی می‌شود. محبت/عشق از صفت عشق خداوند ساری و جاری است و بعد در مقام نازل‌تر در مرتبه عقل آشکار می‌شود و از طریق عقل به مرتبه روحانی و سپس از آن طریق به اجسام لطیف می‌رسد. در این مرتبه عشق از ارواح به اجسام می‌رسد.[۲] شاید دلیل روحانی نامیدن این مرحله از عشق نیز همین باشد. به نظر او عشق هرچه از عالم علوی به عالم سفلی تنزل می‌یابد خلوص خود را از دست می‌دهد و با تیرگی و چرکی که ضدپاکی است آمیخته می‌شود. درباره روند تغییر مداوم سلسله‌مراتبی می‌نویسد: «عقل او را به عالم روح رسانید، پس محبت اندکی تغییر یافت سپس عالم روح آن را به عالم طبیعت آورد و دوباره اندکی تغییر کرد. پس از آن عالم طبیعت آن را به‌سوی اجسام مرکب تاریک و ضخیم آورد. در نتیجه پاکی محبت با تیرگی آنها درآمیخت و نور و روشنایی او با تاریکی آنها ترکیب شد و چیز (معنی) سومی شد که نه نور محض است و نه ظلمت محض». نکته مهم اینکه دیلمی با این رویکرد سلسله‌مراتبی به عشق به هیچ‌وجه آن را مذمت نمی‌کند، بلکه حتی در وجه تاریکی یا زمینی‌اش نیز برگرفته از نور الهی می‌داند. دیلمی به‌وضوح روند دیالکتیکی را در این قضیه نشان می‌دهد.

دیلمی با عنایت به این سلسله‌مراتبی بودن فیضان عشق از منشأ الهی به زمینی، انواع

---

۱ همانجا.

۲ همان، ص۶۳.

محبت/عشق را در دسته‌بندی‌های متعدد و متفاوت ارائه می‌دهد. در یک دسته‌بندی ذات‌محورانه آن را به پنج دسته تقسیم می‌کند.[۱] نوع الهی (مخصوص موحدان)، نوع عقلی (مخصوص عارفان)، نوع روحانی (مخصوص خواص مردم)، نوع طبیعی (مخصوص عامه مردم) و نوع حیوانی یا بهیمی (مخصوص مردمان فرومایه). این دسته‌بندی بعدها مورد استناد سایر عارفان عشق‌باور همچون ابن‌دباغ و غزالی و به‌خصوص روزبهان بقلی قرار گرفت و روزبهان به‌طور کامل این دسته‌بندی را از دیلمی اقتباس کرد اما یادی از وی ننمود.[۲]

دیلمی در یک دسته‌بندی دیگر که سعی دارد دیدگاه عارفانه بیشتر در آن نمود یابد تا تفکر دنیایی، انواعی از محبت/عشق را ارائه می‌دهد. در این دسته‌بندی جدید شش نوع ارائه می‌دهد: (۱) محبت خدا به بندگانش، (۲) محبت بندگان به خدا، (۳) محبت بندگان به همدیگر به خاطر خدادوستی، (۴) محبت مؤمنان خاص، (۵) محبت عامه مسلمانان و (۶) محبت جانوران.[۳] دیلمی روشن نمی‌کند دسته‌بندی پیشین چه نسبتی با دسته‌بندی اخیر دارد. مقایسه این دو نوع، تفاوت زیادی را نشان نمی‌دهد. او محبت/عشق الهی را به دسته فرعی دیگر تقسیم کرده و از آن محبت خدا به بندگانش و محبت بندگان به خدا را استخراج کرده است. این دو نشان می‌دهد که در سه یا چهار نوع بعدی بیشتر عشق بین مردم مطرح است نه بین خالق و مخلوق و دسته ششم که اضافه بر دسته‌بندی پنج‌گانه است در این فهرست اضافه شده است. دسته‌بندی شش‌گانه دچار نوع همپوشانی است. مثلاً بین محبت ردیف چهار (محبت مؤمنان خاص) با محبت ردیف دو (محبت بندگان به خدا) چه نسبتی بر قرار است؟ در تفکر دیلمی بین آن دو مرزبندی دقیقی تعریف نشده است.

## عشق/ محبت در شواهد قرآنی و شعری

پیش از دیلمی تعدادی از ادیبان در ادبیات عرب آثاری در موضوع عشق زمینی تدوین کرده بودند که می‌توان تأثیر آن را در رویکرد دیلمی به محبت/عشق دید. او نه تنها تحت تأثیر فلسفه، بلکه از ادبیات شعر عرب نیز متأثر بوده است. واقعیت آن است که سبک

---

۱ همان، ص۹.

۲ روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، *کتاب عبهر العاشقین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ص۱۵.

۳ دیلمی(۱۳۹۰)، همان، ص۱۲۷.

دایرةالمعارفی اثر دیلمی بر محتوای نوشته تأثیر جدی گذاشته است. هرچند دیلمی در موضوع عشق الهی با رویکرد عارفانه مطلب می‌نویسد، اما حجم داده‌های مربوط به عرفا در مقایسه با جمع گروه‌های اجتماعی مورد مطالعه او (مانند فیلسوفان، پزشکان، منجمان، ادیبان و... ) اندک است. البته حجم اطلاعات ارائه شده در مورد صوفیان در مقایسه با تک‌تک گروه‌ها اندکی بیشتر است، اما غلبه رویکرد عشق زمینی بر عشق الهی زمانی خودنمایی می‌کند که همه گروه‌های اجتماعی در یک کفه و عارفان در کفه دیگر قرارداده شوند. چون رویکرد هرکدام از این گروه‌ها متناسب با روش علمی‌شان بوده است. یعنی از فیلسوفان و پزشکان و دیگران نباید انتظار تحلیل عشق با مبانی صوفیانه را داشت. به‌خصوص رویکرد تبیینی او به‌رغم ادعایش، دقیقاً در چارچوب رویکرد عرفانی نیست. تفکر او به فیلسوفان و ادیبان نزدیک‌تر است تا به عرفا. از میان فیلسوفان یونانی نیز به‌ویژه به افلاطون، ارسطو و فلادیوس نظر دارد.[1] ادیبان نگاه زمینی به عشق دارند و پزشکان رویکردشان نوعی تشخیص بیماری جسمی و روحی است[2] که با نگاه عرفانی تفاوت زیادی دارد. شواهد قرآنی و شعری محملی مناسبی بر تبیین رویکرد دیلمی به عشق است.

**الف) شواهد قرآنی**

قرآن یکی از مهم‌ترین متونی است که عرفا نیز همچون سایر گروه‌های فعال دینی برای اثبات مدعای خود از آن بهره می‌گیرند. بهره‌گیری از قرآن به دلایل و علل تبیینی آنها مشروعیت می‌بخشد. از این رو، عرفا نیز همچون دیگران سعی دارند ریشه عشق را به قرآن برسانند و منبع معرفت و عشق الهی را قرآن می‌دانند.

در قرآن محبت در قالب کلماتی چون «حب» گاه به‌صورت ایجابی «یحب» (المحسنین، المطهرین، المتقین و... ) و گاه سلبی «لایحب» (المعتدین، الکافرین، الخائنین، المسرفین و... ) آمده است. اما دیلمی به دلایل نامشخص از این‌گونه آیات برای تبیین عشق بهره نگرفته است. احادیث متعددی از پیامبر در دست است که می‌تواند منشأ الهام‌بخش تصوف عاشقانه باشد که دیلمی در تفسیر آیات بدان‌ها رجوع کرده است.

---

۱ همان، صص۸۰- ۸۲ و ۱۴۹-۱۵۲.

۲ همان، صص۴۰-۴۱ و ۱۰۲-۱۰۳.

در مجموع دیلمی از ۴۸ آیه قرآنی در بیان محبت استفاده کرده است.[۱] مطالعه جامعه آماری قرآنی توسط دیلمی نشان می‌دهد که از این تعداد، حدود ۷ آیه مانند ﴿أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾[۲] ۴ بار، بخشی از آیه ﴿يحبهم و يحبونهم﴾[۳] ۳ بار؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾[۴] ۳ بار، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[۵] ۲ بار و ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[۶] ۲ بار و برخی دیگر، چند بار تکرار شده است. در کل ۷ آیه جمعاً ۱۸ بار تکرار شده است.[۷] برخی از آیات تکراری الزاماً در مورد محبت نیست؛ بلکه دیلمی برای مستدل کردن یک موضوع حاشیه‌ای بدانها استناد کرده است. دیلمی آیاتی را انتخاب کرده که برخی مفاهیم موجود در مقامات عشق مانند «حب»، «ود»، «شغف» و واژه‌های مرتبط با محبت یا عشق در آنها آمده است و یکی از آیاتی که دیلمی در تکرار و تفسیر آن کوشش زیادی داشته آیه ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[۸] است که بیشتر تفسیری زمینی از آن ارائه داده است. دیلمی در تفسیر این آیه، از روایت‌هایی بهره گرفته که بر «زیبارو» تأکید دارند تا «نیکویی آفرینش آدم».[۹] او آفرینش نیکو را به‌طورکلی با عبارت مجهول «می‌گویند» بیان می‌کند. اما در هر هفت روایتی که در تفسیر آیه مزبور از شخصیت‌های صحابه و تابعین نقل کرده دال بر زیبایی صورت و ظاهر مراد کرده است. برای نمونه از عایشه و دیگران نقل کرده که پیامبر از نگاه کردن به سبزه، آب جاری و چهره زیبا لذت می‌برد یا توصیه کرده اگر کسی را به سفارت می‌فرستید سعی کنید خوب‌چهره و نیکونام باشد. یا روایتی از پیامبر مطرح می‌کند: «در برآورده شدن نیازهای خویش از زیبارویان مطمئن باشید، زیرا چهره اولین

---

۱ لازم به ذکر است آیات زیادی به حب الهی با موضوع یحب التوابین، یحب المحسنین، یحب متطهرین، یحب المتقین و ... اشاره دارد که هیچ‌کدام مورد استناد دیلمی قرار نگرفته است. یا به دو آیه مشهور در زمینه محبت الهی مانند ﴿مِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ (بقره ۱۶۵/۲) توجهی نشده است.

۲ طه ۳۹/۲۰.

۳ مائده ۵/ ۵۳

۴ مریم ۱۹/ ۹۶.

۵ آل‌عمران ۳/ ۳۱.

۶ غافر ۴۰/ ۶۴

۷ لازم به ذکر است دیلمی همه قسمت‌های یک آیه کامل مطابق با قرآن را نیاورده است بلکه تنها بخش مورد نیاز را آورده است که در این مقاله به قسمت نقل شده توسط دیلمی بسنده شود.

۸ غافر ۴۰/ ۶۴.

۹ دیلمی، (۱۳۹۰)، همان، ص۱۰.

نعمتی است که از انسان مشاهده می‌شود» یا روایت «خیر را نزد زیبارویان بجویید».[۱] حتی در روایتی دیگر بیان می‌کند که خداوند زیبارو را در آتش جهنم نمی‌سوزاند.[۲]

بهره‌گیری از این روایت‌ها برای اثبات جایگاه والای زیبایی در آفرینش زیبارو در نزد خالق است. پرکاربردترین آیه در این زمینه در کتاب دیلمی ﴿أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾[۳] است که با چند روایت تفسیر شده است. نخست با روایت قتاده «یعنی گونه‌ای زیبایی در چشمانت قرار دادم که هرکس ترا ببیند ترا دوست می‌دارد». از زبان عکرمه می‌نویسد: «یعنی زیبایی ملیح، بدان که نیمی از زیبایی به یوسف -علیه‌السلام- داده شد و هرگاه زنی او را می‌دید از ترس اینکه مبادا شیفته یوسف شود چهره خود را می‌پوشاند».[۴] او حتی پا را فراتر نهاده و با استناد به روایت‌ها «موی بلند» و «خالی بر گونه» را از مظاهر زیبایی ظاهری می‌داند که پیامبر بدان توجه داشت.[۵] آیات دیگر دارای بار محبت و عشق نیز این‌گونه تفسیر شده است که نیازی به بیان آن نیست. باید گفت رویکرد دیلمی به زیبارویی و زیبارو بیشتر معطوف به زیبایی ظاهر است. زیرا زیبایی ظاهری محمل تجلی نور خدایی است. چون منبع زیبایی نور است و «جمال و جمیل» از صفات الهی است.[۶] دیلمی با این رویکرد به تقدیس عشق پرداخته و یا دست‌کم از عشق به‌عنوان یک مفهوم مذموم در نزد عرفا افسون‌زدایی کرده است. اما روشن نمی‌کند وجوه و صورت‌هایی که زیبا نیستند و یا در عرف زشت هستند در منظومه فکری دیلمی چگونه قابل توجیه است؟

لازم به توضیح است که یکی از سوره‌هایی که عرفا برای تبیین عشق الهی بدان استناد می‌کنند، سوره یوسف است. اما دیلمی به سوره یوسف، بجز آیه ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾[۷] و روایتی کوتاه از عشق الهی زلیخا و فراموش کردن عشق یوسف، توجه کمتری بدان دارد. اما برخلاف او محمد غزالی[۸] سوره یوسف را مورد توجه قرار جدی قرار داده و تفسیر مفصلی برآن نوشته

---

۱ همان، صص۱۰-۱۴؛ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص۲۱۴.

۲ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۱۳.

۳ طه ۲۰/ ۳۹.

۴ همان، ص۱۰.

۵ همان، ص۱۱.

۶ همانجا.

۷ یوسف ۱۲/ ۳۰ .

۸ غزالی در تفسیر سوره یوسف کتابی مستقل بنام *بحر المحبه فی اسرار المودة* تألیف کرد که توسط میرزا ابوالحسن ←

است. در هر حال هر دو تفسیری الهی از آن به دست داده‌اند.

**ب) شواهد شعری**

استفاده زیاد دیلمی از اشعار گوناگون شعرا، نشانگر روند زمینی شدن عشق الهی در نوشته او است. دیلمی حدود ۲۸۷ بیت شعر در تبیین محبت/عشق در نزد گروه‌های مختلف آورده است. پراکندگی ابیات نیز محل تأمل دارد. از این تعداد ۷۵ بیت در هشت باب نخست، ۱۲۸ بیت در باب نهم و دهم و ۸۴ بیت در چهارده باب دیگر آورده شده است. در باب‌های نهم و دهم که تراکم شعری بیشتری دیده می‌شود، دیلمی سعی دارد مفهوم «محبة المحموده» را با ادبیات عاشقانه و اشعار ناظر بر عشق دنیایی تفسیر کند.

دیلمی از نظر روشی با کمک فقه اللغه، مفاهیم مورد نظر خود را تعریف می‌کند. معنی ظاهری (نه مفهومی) آنها را با ریشه‌یابی ادبی آورده است. درحالی که باید بین معنی واژه و تعریف مفهوم تفاوت قائل شود. آمیختگی مرزهای معنایی و نادیده گرفتن افتراق این دو، او را به وادی یکسان‌انگاری مفهوم‌های متفاوت سوق داده است. از این رو، نمی‌توان چنین درآمیختگی معنایی را امر اتفاقی تلقی کرد، بلکه دارای پشتوانه روشی است. او فاصله معنایی بین سه مفهوم متداخل در این عرصه یعنی «حب»، «عشق» و «هوی» را نادیده گرفته و معانی یکسانی برای آنها بیان کرده و شواهد شعری را در این رابطه گواه آورده است. این اشعار اغلب دربارهٔ عشق زمینی بیان شده است. او می‌نویسد: «هوی بر همه این مقامات و جایگاه‌ها صدق نموده و ملازم آنهاست و معنی هوی برگزیدن نفس بر چیزی است و دلیل بر این موضوع بیت ابوالعتاهیه است که نقل می‌کند وی گوید هوی از هوی یهوی یعنی آنگاه که به او واگذار کند» گرفته شده است.[1] درحالی‌که در متون عرفانی «هوی نفس» معنی منفی دارد و در مقابل حب الهی قرارگرفته است. هوی کششی نیرومند در جهت بازدارندگی فرد از بندگی خداست.[2] نسبت کاربرد مفاهیم سه‌گانه در ابیات «حب» (با مشتقاتش ۶۷ بار)،

---

→ فقیهی آیت‌الله‌زاده گیلانی با عنوان *اسرار عشق یا دریای محبت* ترجمه شده است. در حالی که دیلمی جز قسمتی از آیه وچند مورد کوتاه از داستان یوسف آن هم در مورد عبادت زلیخا و زیبایی صورت یوسف یادی نکرده است.

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۲۶.

۲ قشیری، همان، صص۲۲۵-۲۲۹.

«عشق» (با مشتقاتش ۵۳ بار) و «هوی» (با مشتقاتش ۵۴ بار) نشان می‌دهد[۱] که در نگرش دیلمی در به‌کارگیری معنای مشترک این سه مفهوم، تعمدی در کار است.[۲]

دیلمی با این ابیات از مرز عشق الهی گذر و به عشق زمینی توجه کرده است. در باب دهم «محبة المحموده» را به‌عنوان محبت/عشق الهی توضیح داده است. در روایتی از پیامبر آورده است، عاشقی که عشق خود را به قصد عفت پنهان کند و بمیرد شهید از دنیا رفته است.[۳] او در ابیاتی کاملاً دنیامحورانه، گونه‌های سرخ، آشفتگی موها، ابروها، موی بلند پلکهای معشوقان[۴] را از ابیات گزینش کرده و توضیح داده است.

برای نمونه ابیاتی که برای تبیین ویژگی‌های محبت از دیدگاه فقیهان پیروی تابعین آورده جای تأمل جدی دارد. او بیش از ده عریضه عاشقانه به فقها و مفتی‌های شهرهای مکه و مدینه را نقل کرده است که عارضان (از مرد و زن) درصدد اخذ مجوز شرعی برای عشق دنیایی و بهره‌مندی از معشوقان خود بودند که ظاهراً این درخواست‌ها نشان می‌دهد که روابط عاشق و معشوق در چارچوب شریعت نبوده است. برای نمونه عریضه‌ای به دست قاضی سعیدبن‌مسیب رسید که در آن آمده بود: «ای سرور تابعین و خوبان آیا در عشق سوره بقره را فراموش کرده‌ای؟... آیا خداوند بوسیدن زنی فربه و فتنه‌انگیز را که به زیبایی شهرت دارد، حرام کرده است؟» او پاسخ داد: «ای کسی که از سوز پنهان عشق خویش پرسش نمودی... خواهان زن بدکاره مباش مانند کسی که باران بر خروش سیل او می‌افزاید... و دهان معشوق

---

۱ این آمار تقریبی است. هرچند سعی شده در استخراج فراوانی دقت شود، اما ممکن است اشتباهاتی نیز در اعداد روی داده باشد. اما به نظر نمی‌رسد که در اصل استنباط تغییری حاصل کند.

۲ لازم به ذکر است احمد غزالی از دیلمی نیز فراتر رفته و بیشتر از مفهوم عشق استفاده می‌کند تا محبت. البته در تفکر دیلمی و غزالی تفاوت‌هایی در زمینه شعاع کاربردی مفهوم عشق وجود دارد. دیلمی سکر را خارج از بحث عشق قرار داده درحالی غزالی عشق را نوعی سکر می‌داند (احمد غزالی (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، براساس تصحیح هلموت ریتر، مقدمه و تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۱).

۳ دیلمی(۱۳۹۰)، همان، ص۸۱؛ مقاله‌ای درتبیین و مستندسازی این روایت نگارش یافته است نک: بتول حیدری، سیدمهدی نوریان و اسحاق طغیایی (تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کتم و عف فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س۱، ش ۳۵، صص۱۳۷-۱۷۸.

۴ این ابیات عبارتند از:

ما لهم انکروا سوادا لخدیه — و لا ینکرون ورد الغصون

ابن یکن عیب خده بدد الشعر — فعیت العیون شعر الجفون

(دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۸۱).

خویش را در هر روز و شبی ده بار ببوس».[۱]

دیلمی در روایتی دیگر از محمدبن‌سیرین شافعی مفتی مکه نقل می‌کند که عریضه‌ای منظوم به او رسیده بود به این مضمون: «ای ابن سیرین، آیا با کسی که زیباروترین مردم است اگر همنشین شوم برمن سرزنشی هست؟» او در پاسخ نوشت: «... به‌هم پیوستن در عشق با دوست همدم بهتر از به‌جا آوردن حج در هرسال است».[۲] در روایتی دیگر از محمدبن ادریس شافعی نقل می‌کند که پرسیده بودند: «هان از مفتی مکی بپرس که بوسیدن در ماه رمضان چند بار حلال است». او پاسخ داد: «مفتی مکی به تو می‌گوید که بوسیدن همسر هفت بار و بوسیدن دوست (خله) هشت بار حلال است». در این روایات دیلمی آشکارا عشق زمینی را بیان می‌کند. او حتی در عشق از چارچوب خانواده هم فراتر رفته است. هرچند در برخی موارد پاسخ‌دهنده سعی در نهی از منکر دارد، اما تأثیر مثبت پرسش‌های تمناخواهانه از سوز دل به مراتب بیشتر از نهی زبان فقیهانه است. از چینش روایات هم می‌توان استنباط کرد که انگیزه دیلمی از آن ابیات بیشتر نهی نبوده، بلکه نشان دادن قدرت عشق و درنوردیدن مرزهای شریعت است. در این ابیات غلام‌بچگان، دختر بچگان زیباروی، زنان شوهر مرده، زنان فتانه، زنان زیباروی و... آمده است[۳] که روایات و اشعار رویکردی شبیه رویکرد عاشقانه دنیایی کتاب *روضة المحبین* ابن قیم جوزیه و *الزهره* اصفهانی دارد؛ بین روایت‌های دیلمی و این کتاب‌ها مشابهت موضوعی و محتوایی دیده می‌شود.

دیلمی باب‌های ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ کتاب خود را به مرگ افرادی اختصاص داده که به سبب عشق جان داده‌اند.[۴] هرچند او بحث را به دو دسته محبان الهی و محبان عشق دنیایی تقسیم کرده، اما در باب مرگ محبان الهی فقط به ذکر تعدادی از پیامبران الهی از ادریس، اخنوخ، الیاس و چند روایت از عیسی بسنده کرده است که بیش از آنکه بر وجه تاریخی آنها تأکید

---

۱ همان، ص۸۲

۲ همان، ص۸۳

۳ برخی اشعار به‌عنوان نمونه نقل می‌شود: «از مالک بپرسید درباره لهو و عشق و دوست داشتن زیبارویان نازکننده بیزار از شوهران خود فتوی دهد»؛ «به شما خبر بدهد که آیا من درستکار هستم در حالی که غم‌های جان خود را به وسیله این کار از یاد می‌برم»؛ «به دعوت‌کننده برای نماز (مؤذن) بگو اندکی اذان را به تأخیر بینداز همانا زمان زیادی حق نماز را به جا آوردیم» (همان، ص۹۰). ده‌ها بیت شعر دیگر با این محتوی در این کتاب آمده است که سعی دارد به‌طور تلویحی یا آشکار درستی عشق دنیایی را نشان دهد.

۴ همان، صص۱۷۱-۱۹۰.

شود، بر وجه اسطوره‌ای ایشان متمرکز شده است. درحالی‌که داستان ده‌ها عاشق که به‌خاطر عشق زمینی خود را کشته‌اند یا جانشان را از دست داده‌اند، به تفصیل آورده است.[۱] در این روایت‌ها آشکارا غلبه محتوایی با عشق زمینی است تا عشق الهی. اشعار منتسب به مجنون در عشق لیلی و اشعار هندجهنی در عشق بشر از این گونه مصادیق است. او حتی در این ابیات مرزهای شریعت را درنوردیده و عشق زن به مرد و حیلت هند در دام عشق انداختن بشر را بیان می‌کند[۲] روشی که حداقل در شریعت مذموم شناخته شده است.

## نتیجه‌گیری

دیلمی در دوره‌ای می‌زیست که جامعه بیش از هر زمان دیگری محمل دگرگونی‌های سیاسی و فکری بود. جامعه دوره آل بویه از نظر اخلاقی دچار ازهم‌گسیختگی شده بود. تلاش برخی از نخبگان با رویکردهای مختلف، چون سجستانی فیلسوف، توحیدی ادیب و دیلمی عارف برای توصیه اخلاقی بر مدار محبت و دوستی نشان‌دهنده بحران در جامعه است. شاید دیلمی به‌خاطر رویکرد عرفانی‌اش سهمی بیشتری از سایرین برای خود قائل بود، زیرا به‌خوبی دریافته بود که زهد عزلت‌گیرانه تأثیر جدی در روند کلی جامعه نخواهد داشت. از مرگ رابعه (۱۸۵ق) تا مرگ دیلمی (۳۹۱ق) حدود دو سده می‌گذشت. او توانست سنت مکتوب و سنت شفاهی عرفان عاشقانه را در کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* با هم تلفیق کند و نگاه جامعی به ادبیات عشق عرفانی داشته باشد. دیلمی در این کتاب پا را از دایره ادبیات عرفانی فراتر گذاشته و به ادبیات عاشقانه دنیایی رواج یافته در دربارها نزدیک شده است که اغلب بر محور و مدار عشق زمینی استوار بود. همچنین با بیان دیدگاه‌های عالمان علوم عقلی چون فیلسوفان، منجمان، پزشکان و دیگران، عشق الهی انتزاعی را در برابر عشق عینی دنیایی قرار داده و با درهم‌آمیختن مرزهای برخی مفاهیم مترادف و متضاد مانند محبت، عشق و هوی سعی در توجیه و تفسیر عشق الهی داشته است.

از سوی دیگر وی با طرح نظریه فیضان عشق از منشأ الهی و سرازیر شدن آن به مراتب فروتر تا انسان و حیوان، به نوعی منشأ الهی بودن آن را به‌طور فطری تأکید کرد. دیلمی که

---

۱ همان، صص۱۷۱-۲۰۴.

۲ همان، صص۱۷۶-۱۷۷.

وابسته به جریان عرفان زاهدانه بود توانست در اعتراض به زهد شریعت‌محور سخت‌گیرانه که نمونه اعلای آن استادش ابن‌خفیف بود، نوشته‌های عشق عرفانی را از رابعه تا حلاج و ابن‌خفیف گرد آورد و این جریان عرفانی را با تبیین عشق وارد عرصه جدیدی نماید. این نوشته راه کاربرد واژه عشق در ادبیات عرفانی را بدون دغدغه هموار نمود و همچنین از ساحت واژه عشق کراهت‌زدایی نمود و آن را به عرصه ادبیات عرفانی نزدیک کرد، حال آنکه پیشتر عشق دنیایی مطرود بود. این امر تأثیر زیادی بر جریان عرفان گذاشت. از یک‌سو، سختی و مشقت زهد خالصانه را زیر سؤال برد و از سوی دیگر راه استفاده از مفهوم محبت/عشق را در بعد دنیایی هموار کرد. مهم‌ترین دلیل دیلمی در تقدیس عشق دنیایی این است که عشق را مقوله کلی نشأت گرفته از صفات الهی می‌داند که در فرایند انتقال از یک امر قدسی و پاک به دنیای خاکی تیرگی به خود گرفته است. با این همه این دو امر جدا نیستند. البته به عشق پاک در چارچوب شریعت توصیه می‌کند. اما در شواهد شعری بدان پایبند نبوده است. منظومه فکری دیلمی در مکتب عرفانی شیراز که بیشتر بر بنیاد عشق نهاده شده بود ابتدا در روزبهان بقلی و بعد پیرجمال اردستانی تداوم یافت. اردستانی هم به دلیل توجه به عشق الهی با قبول مظهریت و تجلی آن در زیبارویان مورد طعنه گرایش‌های صوفیانه غیرعاشقانه قرار گرفت.لازم است تطور و تحول مکتب عرفانی عاشقانه شیراز مورد توجه جدی پژوهشگران قرار گیرد.

## منابع و مآخذ


- قرآن کریم
- آبراهاموف، بنیامین (۱۳۸۸)، *عشق الهی در عرفان اسلامی*، ترجمهٔ حمیرا ارسنجانی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۹۸)، *ذم الهوی*، تحقیق و تعلیق خالد عبدالطیف، بیروت: دار الکتاب.
- ابن‌قیم جوزی (۲۰۰۳)، *روضة المحبین و نزهة المشتاقین*، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ارنست، کارل (۱۳۷۷)، *روزبهان بقلی*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: نشرمرکز.
- ـــــ (۱۳۸۴)، «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان»، *میراث تصوف*، ویراستار لئونارد لویزان، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: آگاه.
- حسینی، مریم (۱۳۸۰)، *پیر پرده نشین: درباره زندگی، احوال وآثار جنید بغدادی*، تهران: دانشگاه الزهراء.

- حیدری، بتول؛ نوریان، سیدمهدی و طغیایی، اسحاق (تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کتم و عف فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س۱، ش ۳۵.
- روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، *کتاب عبهر العاشقین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری.
- زینی‌وند، تورج و نجفی، عیسی (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی در آثار برخی از بزرگان تصوف اسلامی: مطالعه مورد پژوهش: عشق الهی»، *دوفصلنامه مطالعات عرفانی*، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش۱۵.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزان روز.
- دیلمی، ابوالحسن علی‌بن‌محمد (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن‌خفیف شیرازی*، ترجمهٔ رکن الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک.
- ـــــ (۱۹۶۲)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف و جوریف نومنت بل، قاهره، دارالکتاب المصری و بیروت دارالکتاب الاسلامی.
- ـــــ (۱۳۹۰)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمهٔ عیسی نجفی و تورج زینی وند، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
- سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، گردآورنده نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۸۹)، *ابوحیان توحیدی و تفکر عقلانی و انسانی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- عطار نیشابوری، ابوحامد محمد (۱۳۷۳)، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد.
- عین القضات همدانی (۱۳۹۳)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران، تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، براساس تصحیح هلموت ریتر، مقدمه و تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، محمد (۱۳۷۸)، *بحرالمحبة فی اسرار المودة: ترجمه با عنوان اسرار عشق یا دریای محبت*، ترجمهٔ میرزا ابوالحسن فقیهی آیت‌الله زاده گیلانی، قم: انتشارات مهر قم.
- کرمر، جوئل ل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشردانشگاهی.
- ـــــ (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابویعقوب سجستانی و مجلس او*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- گلپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه.
- مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دیلمی، غزالی، روزبهان» *فصلنامه متن پژوهی*، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س۱۴، ش۴۳.

- نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

- Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradims the sur conception of love*, Leeds.

*مطالعات تاریخ اسلام*
*سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶*

# شلیک توپ ماه رمضان به روایت اسناد آرشیو ملی ایران

الهام ملک‌زاده[۱]

**چکیده:** در دوران معاصر، شلیک توپ رمضان از بهترین روش‌های اطلاع دادن وقت سحر و افطار، کار سخت و پرهزینه‌ای بود. در دوره ناصری، هزینه‌ها توسط حاکمان ولایات و با پیروزی انقلاب مشروطه توسط وزات داخله تأمین می‌شد. در دوران نابسامان حکومت احمدشاه، این هزینه‌ها معضل وزارتخانه‌های داخله، مالیه و جنگ شد و هیچ‌یک هزینه‌های شلیک توپ را نمی‌پذیرفتند. در دورهٔ رضاشاه، شلیک توپ و هزینه‌هایش ابتدا بر عهدهٔ ارکان حرب کل قشون و سپس از دی ۱۳۱۰ش. بر عهده وزارت داخله قرار گرفت و سامان یافت. به مرور این شیوه منسوخ و از رمضان ۱۳۱۹ش. عملاً انجام نشد و از ۱۳۲۲ش. پخش اذان از رادیو ایران، جای شلیک توپ را گرفت. این مقاله با روش اسنادی- تحلیلی مبتنی بر داده‌های اسناد آرشیو ملی ایران، در پی پاسخ دادن به این سؤالات است که اساساً شلیک توپ رمضان چه معنایی داشته، از چه زمانی مرسوم گردیده و دلیل منسوخ شدن آن، چه بوده است؟ لذا روند اقدامات دولت در خصوص شلیک توپ ایام رمضان و تحولات منجر به تغییر روش آگاه کردن مردم، همچنین آسیب‌ها و مشکلات مربوط به این موضوع را شناسایی می‌کند و آنها را مورد تحلیل قرار می‌دهد. نتیجه اینکه بالا بودن هزینه‌های شلیک توپ و کمرنگ شدن مناسک دینی در خلال حکومت رضاشاه، موجب نادیده گرفتن این وظیفه از سوی دولت شد و اعلام وقت روزه‌داری به مؤمنان سپرده شد تا به شیوهٔ سنتی عمل کنند. این روند تا سال ۱۳۲۲ که برای اولین بار اذان از رادیو پخش شد ادامه یافت.

**واژه‌های کلیدی:** شلیک توپ رمضان، ناصرالدین شاه، احمدشاه، رضاشاه، رادیو، سحری، افطار

---

۱ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی elhammalekzadeh@ihcs.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۰۷ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۹/۰۷

# Ramadan Cannon-Firing Tradition Documented by Iranian National Archives

Elham Malekzadeh[1]

**Abstract:** In the contemporary era, Ramadan cannon-firing tradition was one of the most difficult and costly methods to make people of aware of dawn and Iftar time. In Naseri Era, the costs were borne by the rulers of the provinces, and during the Constitutional Revolution by the interior ministry. In the catastrophic period of Ahmad Shah's ruling, such costs were a major problem for the interior, finance and the war ministries, none of which was willing to undertake such costs. During Reza Shah's ruling, the cannon-firing of and its costs were initially undertaken by the general staff of the army; subsequently, from January 1932, the ministry of the interior became responsible for such costs. Gradually, this tradition became obsoleted and was not carried out from Ramadan in 1940. Then, in 1943, Azan was broadcast from the radio for the first time and replaced the tradition.

**Keywords:** Ramadan cannon-firing, Naser-i-din Shah, Ahmad Shah, Reza Shah, radio, dawn, Iftar

1 Faculty Member of the Institute of Humanities and Cultural Studies, elhammalekzadeh@ihcs.ac.ir

**مقدمه**

تشخیص درست اول فجر برای امساک و اول شب برای افطار از مهم‌ترین وجوه برپایی روزه در میان مسلمانان است. در گذشته این کار با توجه به طلوع و غروب خورشید و موقعیت ستارگان در آسمان انجام می‌شد و نتیجه آن از راه‌های گوناگون از جمله اذان گفتن به آگاهی مردم می‌رسید. در گذر اعصار و با گسترش اسلام و افزایش مسلمانان، اشکال مختلفی توسط مسلمانان در اقصی نقاط ممالک اسلامی به‌کار گرفته می‌شد تا به‌وسیله آن روزه‌داران از زمان آغاز روزه‌داری و پایان آن خبردار شوند. شلیک توپ که بر اثر طنین صدای آن مردم به رسیدن وقت سحر و افطار آگاه می‌شدند، یکی از بهترین روش‌هایی بود که در دوران معاصر توسط دولت‌های اسلامی و از جمله ایران مورد استفاده قرار گرفت. این رسم در ایران از زمان حکومت ناصرالدین شاه رواج یافت و با وجود صرف هزینه و لزوم تعلیم افراد ماهر در امر توپ‌اندازی، به‌طور رسمی توسط حاکمان ولایات انجام می‌شد. با استقرار حکومت مشروطه، تغییراتی در شئون مختلف اداره کشور حاصل شد که از جملهٔ آنها تخصیص هزینه شلیک توپ رمضان بود که در زمرهٔ وظایف وزارت داخله شمرده شد. اما با توجه به تشتت سیاسی و ناآرامی وضعیت کشور در دوران سلطنت احمدشاه، تأمین اعتبار توپ رمضان معضل بزرگی برای دولت گردید که وزارتخانه‌های داخله، مالیه و جنگ که هریک به‌نوعی با این کار در ارتباط بودند، از پذیرش مخارج مربوطه استنکاف و مسئولیت را از دوش خود ساقط می‌کردند.

این مقاله در پی پاسخ دادن به این سؤالات که اساساً شلیک توپ رمضان چه معنایی داشته، از چه زمانی مرسوم گردیده و دلیل منسوخ شدن آن، چه بوده است؟ همچنین با توجه به خلأ مطالعاتی در خصوص پیشینهٔ بررسی موضوع و فقدان منابع یا مآخذی که در این خصوص اطلاعاتی به‌دست داده باشند، لاجرم، تأکید مطالعاتی خود را بر داده‌های اسنادی گذارده است و با استفاده از اسناد آرشیو ملی ایران در بازه زمانی دوره سلطنت ناصرالدین شاه تا پایان حکومت رضاشاه، در صدد است ضمن واکاوی فعالیتی تحت عنوان شلیک توپ رمضان در ایام مذکور، به روند تحولاتی که به منسوخ شدن این رسم منجر شد بپردازد. بدیهی است در این رهگذر، آسیب‌ها، مشکلات و وقایعی نیز رخ داده‌اند که در بررسی کنونی مورد توجه نگارنده خواهد بود.

## مروری بر مناسک روزه در ماه رمضان

روزه اسلامی، امساک مخصوصی است از خوردن خوراک و انجام دادن بعضی کارها که تفصیل آنها در کتاب‌های فقهی آمده است. این خودداری از خوراک و نوشیدنی و بعضی کارهای دیگر از طلوع فجر شروع می‌شود و با فرا رسیدن شب به پایان می‌رسد که حکم آن در بخشی از آیه ۱۸۷ سورهٔ بقره آمده است:

﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾.

(بخورید و بیاشامید تا رشتهٔ سپید بامداد از رشتهٔ سیاه [شب] بر شما نمودار شود، سپس روزه را تا [فرا رسیدن] شب به اتمام رسانید).[1]

صرف‌نظر از مفهوم رشته سفید و رشته سیاه که شرح و تفصیل آنها در کتب تفسیر و فقهی آمده است، بر سر تشخیص درست «فجر» و «لیل» از همان صدر اسلام اختلاف‌هایی نمایان شد که این اختلاف هنوز برقرار است و دست‌کم می‌توان آن را به گونه بارزی در میان شیعه و سنی مشاهده کرد. شرح نکات تفسیری و فقهی «رشته سپید و سیاه و فجر و لیل» از موضوع و صلاحیت این نوشتار بیرون است و برای آشنایی با آنها باید به کتاب‌های مربوط به این موضوع مراجعه کرد. با وجود این اختلاف و چگونگی تشخیص «فجر و لیل»، همواره داده‌هایی برای آگاه کردن مردم از سحر و افطار ماه رمضان وجود داشت که عموم مسلمانان با اتکاء به همان روش‌های همگانی از جمله اعتماد به قول علما که بازتاب آن به‌صورت پخش اذان از مساجد هر کوی و برزنی جلوه‌گر می‌شد، روزه می‌گرفتند و ماه رمضان را به پایان می‌رساندند. فتوای علما نیز البته بر تجارب شخصی و آشنایی با موقعیت ستارگان در آسمان در فصل‌های مختلف سال متکی بود و آشنایی کامل با چگونگی حرکت ماه و جایگاه آن در آسمان و مهم‌تر از آن طلوع و غروب خورشید و یا استفاده از راه‌های دیگر از جمله بهره‌گیری از ابزار و آلات علمی را شامل می‌شد.

دربارهٔ آیت‌الله میرزا محمدحسین نائینی، عالم برجسته مشروطه‌خواه و نویسنده کتاب *تنبیه الامه و تنزیه الملة* نوشته‌اند: با نگاه به آسمان، ساعت دقیق شروع تهجد خود و پس از آن هنگام اذان صبح را درمی‌یافت و بر اساس مشاهده شخصی خود، مشغول تهجد و نماز می‌شد.

---

۱ عباس ریاضی کرمانی (۱۳۵۲)، «ساعات توپ سحر و توپ افطار»، *مجله گوهر*، ش ۸، ص۷۵۲.

بسیاری از افراد نیز که زندگی طبیعی داشتند و ساعت فیزیولوژیکی بدن آنها مانند شهرنشینان مختل نشده بود، به‌طور طبیعی اوقات طلوع و غروب خورشید را در سراسر سال می‌دانستند و با اتکاء به آن عبادات دینی خود را در هنگام خود انجام می‌دادند. استفاده از ابزار علمی برای این منظور، داستان شیرینی دارد که با گرویدن اقوام و ملل مختلف به اسلام آغاز شد و در دوران طلایی تمدن اسلامی به اوج خود رسید.

کمال‌الدین عبدالرزاق معروف به ابن الفوطی در بیان حوادث سال ۶۳۳ق. نوشته است: «در آن سال، بنای ایوانی که در مقابل مدرسه مستنصریه[1] ساخته شده بود، کامل شد ... در دیوار این صفه دایره‌ای بود که صورت فلک در آن ترسیم شده بود و نیز طاق‌هایی ظریف که درهای ظریفی داشتند. در دایره دو باز زرین در دو طاس زرین بود و پشت سر آنها دو مهره که دیده نمی‌شدند و هر ساعت که می‌گذشت دهان بازها گشوده می‌شد و مهره‌ها از دهانشان می‌افتاد و هر بار که مهره‌ای می‌افتاد، در یکی از طاق‌ها باز می‌شد. درها که به رنگ زر بود به رنگ سیم درمی‌آمدند و چون در مهره درون طاس‌ها می‌افتادند، درها به‌جای خود باز می‌گشتند. سپس قمرهایی از زر در آسمان لاجوردی این فلک با طلوع خورشید حقیقی، طلوع می‌کردند و همراه با دوران آن می‌گردیدند و با غایب شدن آن غایب می‌شدند. چون شب درمی‌رسید، در آن‌جا اقماری بود که طلوع می‌کردند ... سپس دایره دیگر آغاز می‌گردید تا شب به پایان رسد و خورشید طلوع کند و بدین‌گونه اوقات نمازها [و به تبع آن اوقات سحر و افطار یعنی هنگام نماز صبح و مغرب] دانسته می‌شد»،[2] و بر اساس آن مؤذنان اذان می‌گفتند و مردم را آگاه می‌کردند.

در ایران نیز به‌عنوان یکی از ممالک اسلامی، همین شیوه‌ها برای تعیین اوقات نماز و به‌ویژه هنگام سحر و افطار در ماه رمضان به‌کار گرفته می‌شد و حاصل آن از طریق اذان به آگاهی مردم می‌رسید. اما گفتن اذان شیوه مطمئنی برای آگاه کردن مردم از مواقع دقیق و

---

۱ مدرسه مُستَنصَریّه که به دستور مستنصربالله در سال ۶۳۱ ق. ساخته شد از قدیمی‌ترین مدرسه‌های دینی به‌جای مانده از دوران خلافت عباسی در شهر بغداد است که بعدها ضمیمهٔ مدرسهٔ نظامیه گردید. در این مدرسه علوم دینی مذاهب چهارگانه اهل سنت تدریس می‌شد. برای اطلاعات بیشتر نک: فیلیپ خوری حتی (۱۳۸۰)، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص۵۲۷.

۲ عبدالرزاق بن احمد بن الفوطی (۱۳۸۱)، *الحوادث الجامعه (رویدادهای قرن هفتم هجری)*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص۵۱.

درست سحرها و افطار ماه رمضان نبود. زیرا در همه محلات شهرها و روستاهای اطراف شهرها مسجد نبود و در جاهایی هم که مسجد بود به دلیل نبودن بلندگو و دیگر وسایل تقویت صدا، بانگ اذان به گوش بسیاری از مردم نمی‌رسید و طنین آن از چند متر فراتر نمی‌رفت. از این رو مردم هر شهر و آبادی راه‌های دیگری برای آگاهی از اوقات شرعی ماه رمضان اندیشیده بودند.

اصرار فراوان برای تعیین دقیق وقت اذان صبح و مغرب در ماه رمضان بدین سبب بود که روزه گرفتن در ماه رمضان اهمیت فراوانی داشت و تقریباً همه افراد حتی کسانی که نماز نیز نمی‌خواندند، روزه می‌گرفتند. شادروان عبدالله مستوفی شرحی دلکش و خواندنی درباره مراسم ماه رمضان در تهران در کتاب معروف خود *شرح زندگانی من* آورده و درباره اهمیت روزه‌داری نوشته است:

«شب‌های ماه رمضان را به‌خصوص در تابستان مردم تا صبح بیدار می‌ماندند و این کار در تمام طبقات مرسوم بود. بعضی مشغول عبادت و خواندن دعا و قرآن می‌شدند و برای درک ثواب، هر شب تا صبح بیدار می‌ماندند. زمره‌ای، شب‌ها بیدار می‌ماندند که صبح‌ها تا نزدیک ظهر بتوانند بخوابند و اثر روزه در آنها کمتر باشد. بالاخره دسته سومی هم بودند که شب را به قمار صبح می‌کردند و می‌گفتند، اگر به این سرگرمی مشغول نشوند، ناچارند بخوابند و روز دیگر خواب نمی‌روند و روزه برای آنها مشکل خواهد شد. این دسته بیشتر اعیان‌زاده‌ها بودند، ولی روزه را در هر حال می‌گرفتند و اگر اشخاصی بودند که می‌خواستند طفره بروند، چون حتی در خانه خود هم جایی نداشتند که روزه‌خوری کنند، ناچار بودند هم‌رنگ جماعت باشند».

مستوفی سپس ماجرایی را از قول احمد منشور نقل کرده که می‌گفت: «با برادرم موقر شبی در مجلس قمار تا صبح مشغول بودیم، چون به سحری نرسیدیم، روزه را خورده به‌عمد به منزل آمدیم. خبر روزه‌خواری ما زودتر از خودمان به منزل رسیده بود، همین که وارد شدیم، مادرم از ما رو گرفت، چند روز با ما مثل جذامی‌ها رفتار می‌کردند. قدغن شده بود نوکر و خدمتکار دور و ور ما نمی‌آمدند، غذا که برای ما می‌آوردند، در اتاق گذاشته فرار می‌کردند. ظرف‌های غذای ما را علی‌حده و مخصوصاً در حضور ما کنار حوض خاکمال می‌کردند تا بالاخره به وساطت برادرهای بزرگ‌تر ما را توبه رسمی دادند، آن وقت ما را به عضویت خانه پذیرفتند».[1]

---

۱ عبدالله مستوفی (۱۳۷۱)، *شرح زندگانی من*، ج۱، تهران: زوار، ص ۳۲۸.

این شب‌زنده‌داری‌ها گذشته از مزایای عبادی و غیرعبادی آن، خود عاملی بود برای بیدار کردن خفتگان به منظور خوردن سحری و شروع روزه‌داری. بدین قرار برخی از شب‌زنده‌داران در ماه‌های گرم سال به پشت بام می‌رفتند و با صدای بلند قرآن می‌خواندند و دعا و مناجات می‌کردند و به این ترتیب همسایگان را برای سحری خوردن بیدار می‌کردند. اغلب نیز همسایه‌ها با هم قرار می‌گذاشتند که هر کس شب‌زنده‌داری می‌کرد و یا زودتر از دیگران بیدار می‌شد، با در زدن یا کوبیدن به دیوار همسایگان، آن‌ها را بیدار کند. برخی افراد نیز برای ثواب اخروی از کوچه‌ها می‌گذشتند و با خواندن اشعار مذهبی خفتگان را بیدار می‌کردند.[۱]

در مناطق کردنشین همچون سایر نقاط، برای رؤیت هلال ماه و حلول ماه رمضان، به پشت بام خانه‌ها می‌رفتند و به محض دیدن هلال ماه، سه یا چهار نفر با دهل و سرنا در مرکز شهر به نواختن نوای مخصوص فرار سیدن ماه رمضان می‌پرداختند. بعد از شلیک توپ، آیین‌هایی چون پارشیو[۲] انجام می‌شد که هر روز موقع سحر در شهر برپا می‌گردید که برای آگاه کردن مردم از زمان سحر بود. بدین ترتیب که با رفتن به پشت بام و گفتن پارشیو، وقت سحری خوردن را خبر می‌دادند و با پایان یافتن ماه مبارک رمضان و با حلول ماه شوال سه گلوله توپ شلیک می‌کردند.[۳]

برخی از تهرانی‌هایی که دوران جوانی خود را در روزگار حکومت رضاشاه طی کرده بودند، برای دیگران تعریف کرده‌اند که در ماه رمضان و پیش از اذان صبح در پاره‌ای از محلات، افرادی از این کوچه به آن کوچه می‌رفتند و با صدای بلند می‌خواندند: «آب است و تریاک، قند است و چایی». این بیت در حقیقت هشداری بود به مردم که دیگر زمان امساک از خوردن و نوشیدن فرار سیده و معتادان به افیون نیز باید وسایل تریاک کشیدن را کنار بگذارند که موقع روزه و خودداری است.

## شلیک توپ ماه رمضان

یکی از بهترین و دقیق‌ترین شیوه‌ها که شعاع زیادی از کشورهای اسلامی را دربر می‌گرفت، شلیک توپ در هنگام سحر و افطار ماه رمضان بود. درباره مرسوم شدن این شیوه در بیشتر

1 https://rasekhoon.net/forum/thread/48926/page1.

۲ رسم بر طبل کوبیدن هنگام رمضان که به زبان کردی پارشیو گفته می شود.

۳ برهان ایازی (۱۳۷۱)، *آئینه سنندج*، سنندج: نشر مؤلف، صص۱۹۸-۲۰۲.

ممالک اسلامی از جمله شهرهای مختلف ایران، افسانه‌هایی گفته و در مقالات و کتاب‌ها نوشته‌اند.[۱] از میان این روایات آنچه به نظر می‌رسد معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر باشد این است که می‌گویند محمدعلی پاشا (۱۷۶۹–۱۸۴۹م.)، والی مصر[۲] که در ۱۸۰۴م. نایب السلطنه مصر شد و در ۱۸۳۳م. عثمانی‌ها را از مصر بیرون کرد و خود بر اریکه قدرت نشست، برای آزمایش یک عراده توپ که از آلمانی‌ها گرفته بود، روزی در ماه رمضان و مقارن غروب آفتاب فرمان داد که آن اسلحه جنگی را به‌کار اندازند و توپی شلیک کنند. همین کار کسانی را به این فکر انداخت برای آگاه کردن مردم از اوقات دقیق شرعی از شلیک توپ استفاده کنند. بدین ترتیب این کار مفید به‌تدریج از مصر به دیگر ممالک اسلامی کشیده شد و به ایران نیز رسید و رفته رفته به‌صورت سنتی مرسوم و واجب درآمد.[۳]

از این پس با طنین غرش توپ در فضای شهر و آبادی، به هنگام غروب آفتاب، همگان متوجه می‌شدند که افطار است و می‌توانند با اطمینان کامل روزه خود را بگشایند و با شنیدن صدای توپ در سحر درمی‌یافتند که هنگام امساک است و باید از خوردن و آشامیدن دست بکشند و از انجام دادن کارهایی که روزه را باطل می‌کند، خودداری نمایند. شلیک توپ کار ساده و کم‌خرجی نبود و توپچی‌ها باید از کسانی انتخاب می‌شدند که آموزش‌های لازم را دیده و با ساختمان و طرز کار آن آشنا بودند.

توپ در حقیقت یکی از سلاح‌های جنگی است که کار آن از ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین توپ‌ها تا پیچیده‌ترین و مخوف‌ترین آنها، پرتاب گلوله‌های بزرگ به مسافت‌های دور است. پیداست چنین اسلحه‌ای نمی‌تواند در اختیار مردم قرار گیرد و استفاده از آن در انحصار

---

1 www.afghanistan.shafaqna.com.

۲ وی را بنیانگذار مصر نوین می‌دانند که در ۱۸۰۴م. نایب‌السلطنه مصر شد و در ۱۸۳۳م. عثمانی‌ها را از مصر بیرون کرد و خود بر اریکه قدرت نشست. در دوران حکومت وی، مصر روزهای پر فراز و نشیبی را پشت سر نهاد و اصلاحات اساسی در بخش‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، کشاورزی، ارتش، روابط خارجی و ... انجام شد. برای اطلاعات بیشتر نک: اکبر خدایی علی‌آبادی (۱۳۸۸)، *اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مصر در دوره محمدعلی پاشا خدیو مصر (۱۲۶۵-۱۲۲۰ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م.)*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان.

Warren Isham; George Duffield; Warren Parsons Isham; D Bethune Duffield; & Gilbert Hathaway (1858), *Travels in the two hemispheres, or, Gleanings of a European tour,* Doughty, Straw: Michigan University, pp. 70–80.

3 https://rasekhoon.net/forum/thread/48926/page1/; http://www.mehrnews.com/news/3676971; www.asrenow.com.

نیروهای نظامی است و از این رو در همه جا، دولت‌ها مالک آن و دیگر اسلحه‌ها و ادوات جنگی هستند. در گذشته نیز که در شهرهای مختلف ایران برای آگاه کردن مردم از اوقات شرعی در ماه رمضان و اعیاد ملی و مذهبی از توپ استفاده می‌شد، اجرای آن به عهده حکومت بود و چگونگی استفاده از آن تابع قواعد و مقررات مخصوص. به همین سبب همواره یکی از نهادهای دولتی مسئولیت طرح و اجرای شلیک توپ در اوقات تعیین شده را به عهده داشت و پیوسته آن را به‌طور منظم و قانونمند به انجام می‌رساند. با پیروزی انقلاب مشروطه و صدور فرمان مشروطیت در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ ش، اجرای مراسم شلیک توپ نیز همواره ادامه داشت و هیچگاه تعطیل نشد، اما تنش‌های سیاسی و هرج و مرج حاصل از اوضاع جامعه بر اجرای آن اثر گذاشت که مهم‌ترین آن تأمین هزینه‌های آن در ایالات و ولایات بود که اسناد مورد استفاده در این نوشتار بیانگر گوشه‌ای از مشکلات و تنگناهای دولت در اجرای این مراسم بود.

آنچه در وهلهٔ اول برای اجرای مراسم شلیک توپ اهمیت ویژه‌ای داشت، هزینه آن بود و اینکه این هزینه از کجا تأمین شود. در روزگار ناصرالدین شاه، همه مخارج این مراسم به عهده حاکم ولایات بود و هر حاکم موظف بود افزون بر پرداختن هزینه شلیک توپ در ماه رمضان، مخارج این کار را در اعیاد اسلامی و مراسم روز تولد شاه فراهم کند. با وجود این همواره بعضی از حاکمان ولایات که اغلب آنها فرزندان و نوادگان فتحعلی‌شاه و دیگر شاهزادگان قاجاری بودند، وظیفهٔ خود را انجام نمی‌دادند و پرداخت هزینه مراسم را به گردن عوامل و اجزای حکومت می‌انداختند. چنانکه در سال ۱۳۱۲ق. که همه خود را برای جشن‌های پنجاهمین سال سلطنت ناصرالدین شاه آماده می‌کردند، منتصرالملک حاکم بهبهان از پرداخت هیجده تومان هزینهٔ شلیک توپ در ماه رمضان همان سال سرباز زده و آن را به عهدهٔ میرزا موسی‌خان سرتیپ تلگرافخانه انداخته بود[۱] و چون از پرداختن پول طفره می‌رفت،[۲] میرزا موسی‌خان تلگراف شکایت‌آمیزی به تهران کرد و در آن نوشت: «این قبیل مخارج به عهده تلگرافچی که نیست، باید حکومت بدهد. مستدعی است امر فرمایند قبول کند».[۳]

---

۱ س ا م ا، اختصاری سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران است که جهت پرهیز از تطویل، در همه‌جا چنین ذکر می‌شود.

۲ سند شماره ۱۷۸۳۵/۳ - ۲۹۶، س ا م ا.

۳ سند شماره ۱۷۸۳۵/۲- ۲۹۶، س ا م ا.

در پاسخ به دادخواهی میرزا موسی‌خان، عین‌الملک در تلگرافی به حاکم بهبهان بر این نکته تأکید کرد که: «مسلم است، این‌گونه مخارج با حاکم ولایت است [و] همه‌ساله معمول است وجه شلیک ماه رمضان را از حاکم ولایت دریافت می‌نمایند».[۱] با پیروزی انقلاب مشروطه و سر و سامان گرفتن وزارتخانه‌ها، پرداخت هزینه شلیک توپ به عهده وزارت داخله گذاشته شد. با این همه به سبب نابسامانی‌هایی که در دوران سلطنت احمدشاه سراسر کشور را فرا گرفته بود و دولت‌های دوران مشروطه نیز ناتوان‌تر از آن بودند که اوضاع آشفته را به سامان رسانند، موضوع تهیه مخارج شلیک توپ ماه رمضان معضلی شد که وزارتخانه‌های داخله، مالیه و جنگ درگیر آن شدند و هرکدام پرداخت هزینهٔ آن را به گردن دیگری می‌انداخت. با نزدیک شدن رمضان ۱۳۳۴ق. و تأسیس «اداره قشونی» در قزوین، حکومت آن شهر که می‌پنداشت در هر جا و به هر مناسبتی گلوله‌ای شلیک شود، هزینهٔ آن به عهدهٔ وزارت جنگ است، در ۳۱ جوزا [خرداد ۱۲۹۲ش.]، در نامه‌ای به وزارت داخله توضیح داد: «چون سابقاً ادارهٔ قشونی در قزوین نبود، حکومت [حاکم] از بدو ورود الی اکنون در موقع جشن‌های دولتی و اعیاد ملی و شهر [ماه] رمضان و غیره، یک‌صد و دو تومان و شش هزار [دینار = ۶ قران] مصارف شلیک را شخصاً متحمل بوده فعلاً که ادارهٔ قشونی در قزوین تشکیل شده حکومت در این باب شرحی به آن اداره اشعار داشت» و درخواست کرد، وزارت داخله پادرمیانی کند و مبلغ خرج شده را از «پیشکار مالیه» وزارت مالیه دریافت کند و ترتیبی دهد که «اداره قشونی هم در آتیه مصارف شلیک توپ را در مواقع لازمه بپردازد».[۲] پاسخ وزارت جنگ به حکومت قزوین و وزارت داخله این بود که: «اداره قشونی نمی‌تواند در این باب دخالتی نماید»،[۳] و مخارج شلیک توپ در ماه رمضان به عهدهٔ وزارت داخله است (نامه شمارهٔ وزارت جنگ به وزارت داخله در ۴ سرطان [تیر۱۲۹۵]/[۲۳ شعبان]۱۳۳۴ ق).[۴]

با این همه وزارت داخله پرداخت هزینه‌های مربوط به ماه رمضان را نمی‌پذیرفت و در نامهٔ شمارهٔ ۵۵۴۲/۱۲۸۶ که آن را در ۲۵ شعبان۱۳۳۴/[۶ تیر۱۲۹۵] برای وزارت مالیه

۱ سند شماره ۳/ ۱۷۸۳۵- ۲۹۶، س ا م ا.
۲ سند شماره ۴۰۱۹/۳۶ -۲۴۰، س ا م ا.
۳ سند شماره ۴۰۱۹/۳۳ -۲۴۰، س ا م ا.
۴ سند شماره ۳۹/ ۴۰۱۹ - ۲۴۰، س ا م ا.

فرستاد، تأکید کرد که آن وزارتخانه، قدغن کند «پیشکار مالیه مصارف شلیک را به حکومت بپردازد».[۱] این مخارج البته هزینهٔ تهیهٔ باروت را نیز دربر می‌گرفت و وزارت داخله نیز پرداخت این‌گونه هزینه‌ها را به عهده وزارت مالیه می‌گذاشت. چنانکه برای خرید باروت مورد نیاز حکومت استرآباد، در نامه‌ای به شماره ۵۵۹۳/۱۲۹۲۰ در ۲۶ شعبان ۱۳۳۴ق. به وزارت مالیه تصریح کرد که آن وزارتخانه باروت مورد نیاز را خریداری کند و در اختیار حکومت استرآباد بگذارد.[۲]

آشفتگی اوضاع کشور در دوران فترت میان صدور فرمان مشروطیت در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ تا کودتای۳ اسفند ۱۲۹۹ ش، به‌خصوص در دوران سلطنت احمدشاه بر کار وزارتخانه‌ها و نهادهای دولتی نیز تأثیر آشکاری گذاشته بود که نمونه بارز آن، مشخص نبودن مسئول طرح و اجرای مراسم شلیک گلوله توپ در ماه رمضان بود. با توجه به اسناد موجود به‌راستی معلوم نیست به انجام رسانیدن این کار مهم که اغلب مردم با آن درگیر بودند و می‌خواستند به‌طور دقیق بدانند، هنگام سحر و افطار ماه رمضان چه ساعتی است به عهده کدام وزارتخانه بود و اجرای آن در شرح وظایف کدام اداره و نهاد دولتی نوشته شده بود.

به نظر می‌رسد در آن اوضاع پریشان، با حلول هر ماه رمضان، حکومت هر شهر به هر نحوی که امکان داشت، مراسم شلیک توپ را در سحرها و هنگام افطار برگزار می‌کرد و پس از آن تا حلول ماه رمضان بعدی برای دریافت پولی که خرج کرده بود با این اداره و آن وزارتخانه نامه‌نگاری می‌کرد. در تلگراف شماره ۷۹ حکومت گیلان به وزارت داخله در اول سرطان [۲۰/۱۲۹۵ شعبان۱۳۳۴]، شمه‌ای از این آشفتگی دیده می‌شود. در این تلگراف تصریح شده که «قیمت باروت را همیشه اداره مالیه» می‌داد، اما برای پرداخت مخارج شلیک توپ در سحرها و افطارهای ماه رمضان ۱۳۳۴، ادارهٔ مالیه گیلان به آگاهی حکومت آن ولایت رساند که باید وزارت مالیه اجازهٔ این کار را صادر کند و از این رو لازم است وزارت داخله، رضایت و اجازهٔ وزارت مالیه را برای این کار جلب کند. جالب آنکه در همین تلگراف آمده است که «مخارج شلیک توپ پانزدهم شعبان – تولد امام زمان – را

---

۱ سند شماره ۴۰۱۹/۳۸ -۲۴۰، س ا م ا.

۲ سند شماره ۴۰۱۹/۴۰ -۲۴۰، س ا م ا.

صاحب منصب توپخانه داده» است که آن نیز باید پرداخت شود.[۱]

مخارج مراسم شلیک توپ در همه ولایات و ایالات، مبلغ قابل توجهی بود و افزون بر مراسم ماه رمضان و اعیاد اسلامی و ملی و دولتی، تعمیرات ادواری عراده‌های توپ و دیگر هزینه‌های جانبی را نیز دربر می‌گرفت. چنانکه در نامهٔ حکومت بروجرد به وزارت داخله سخن از یک صد تومان برای تعمیر درست یک عراده توپ و چرخ و دیگر اجزای آن آمده است.[۲]

در ۲۵ رمضان ۱۳۳۴ق./۴ اسد [مرداد] ۱۲۹۵ش.، ادارهٔ جنوب وزارت داخله در نامه شماره ۱۶۵۸ خود به وزارت مالیه به آگاهی رساند: «سواد مشروحه ایالت بروجرد و لرستان را به انضمام صورت مصارف شلیک عید مولود مسعود همایونی و تعمیرات توپ لفاً ملاحظه و قدغن خواهید فرمود، در صورتی که این قبیل مخارج سابقاً از مالیه تأدیه می‌شده است، حالا هم با نظریات وزارت جنگ قرار تأدیهٔ آن را بدهند».[۳] در پیوست نامه شماره ۱۲۴۷ «خزانه‌داری کل ایران» به «مقام منیع وزارت جلیله مالیه» در ۱۲ برج اسد [مرداد]۱۲۹۵ش.[۴] اطلاعات بسیار جالب و ریزتری دربارهٔ «تعیین صورت شلیک‌های توپ اعیاد و ماه رمضان» آمده است که عبارت‌اند از:

**صورت شلیک توپ سنهٔ ماضیه ۱۳۳۴**

| | |
|---|---|
| عید مولود حضرت امیر(ع) سیزدهم شهر رجب[۵] | ۱۱ تیر |
| عید مولود حضرت امام حسین(ع) سوم شعبان[۶] | ۱۱ تیر |
| عید مولود حضرت قائم علیه السلام ۱۵ شعبان[۷] | ۱۱ تیر |
| عید مولود و تاجگذاری اعلی‌حضرت همایونی [احمدشاه] ۲۷ شعبان[۸] | ۱۱ تیر |
| شلیک شهر رمضان | ۶۲ تیر |

۱ سند شماره ۴۰۱۹/۴۴ -۲۴۰، س ا م ا.
۲ سند شماره ۴۰۱۹/۱۱ -۲۴۰، س ا م ا.
۳ سند شماره۴۰۱۹/۱۳ -۲۴۰، س ا م ا.
۴ سند شماره۴۰۱۹/۲۱ -۲۴۰، س ا م ا.
۵ اصل سند: شهر شعبان.
۶ اصل سند: بیست و چهارم شعبان.
۷ اصل سند: ۲۵ شعبان.
۸ تاریخ تولد احمدشاه قاجار در منابع ۱۷ شعبان ۱۳۱۴ قمری برابر با ۲ بهمن ۱۲۷۵ شمسی ذکر شده است. تاریخ ۲۷ شعبان مندرج در سند کنونی معادل روز تاچگذاری احمدشاه بوده است.

| | |
|---|---|
| عید فطر | ۱۱ تیر |
| عید غدیر و اضحی[۱] | ۲۲ تیر |
| تولد حضرت رسول(ص) | ۱۱ تیر |

به این ترتیب در سال ۱۳۳۴ق. گویا در هر ایالت و ولایتی ۱۵۰ تیر توپ شلیک شد که بنا بر همان فهرست قیمت هر تیر توپ، «شش قران» بود که در مجموع هزینه آن برای هر ولایت ۹۰۰ ریال تمام می‌شد که باید پرداخت می‌گردید. جالب آنکه در نوشتن این فهرست آن‌قدر بی‌دقتی و بی‌مسئولیتی به‌کار رفته بود که تاریخ تولد امام علی(ع) و امام حسین(ع) و حضرت قائم(ع) نادرست ثبت شده بود که گویا بر اثر تذکری که مسئولان وزارت مالیه به تهیه‌کنندگان این فهرست داده بودند، نویسندگان آن به‌جای اصلاح نادرستی‌ها، فهرست دیگری تهیه کردند که تاریخ‌های مورد نظر به کلی حذف شد. اما این فهرست که در آن عید فطر از عید اضحی جدا و عید نوروز نیز به آن اضافه شد، چنین است:

**صورت شلیک توپ هذه السنه ۱۳۳۴[ق]**

| | |
|---|---|
| عید نوروز | ۱۱ تیر |
| عید مولود حضرت امیر(ع) | ۱۱ تیر |
| عید مولود حضرت سید الشهداء | ۱۱ تیر |
| عید مولود حضرت قائم عجل الله فرجه | ۱۱ تیر |
| عید مولود و تاجگذاری اعلی حضرت همایونی | ۱۱ تیر |
| ایام شهر رمضان | ۶۲ تیر |
| عید فطر | ۱۱ تیر |
| عید اضحی | ۱۱ تیر |
| عید غدیر | ۱۱ تیر |
| تولد حضرت رسول(ص) | ۱۱ تیر |

جمع ۱۶۱ تیر از قرار تیری شش قران[۲]

---

۱ عید قربان

۲ سند شماره ۴۰۱۹/۲۰ -۲۴۰، س ا م ا.

به نظر می‌رسد با توجه به نادرستی‌های فهرست اول، عنوان آنکه «صورت شلیک توپ سنه ماضیه ۱۳۳۴» بود نیز نادرست است و به‌جای «هذه السنه» نوشته شده بود و عید نوروز نیز از قلم افتاده و به‌خاطر بی‌دقتی عید فطر و عید اضحی نیز با هم نوشته شده بود.

به هر حال آنچه مهم است این نکته است که خزانه‌داری کل، مقدار شش قران برای هر تیر توپ را پذیرفت، اما به تعداد تیرهای شلیک شده ایراد گرفت و دربارهٔ آن نوشت: «قبلاً دستوری در این خصوص نداشته که تفتیش نماید»؛ از این رو «فقط شلیک توپ‌های ماه مبارک رمضان را تصدیق» نمود.[۱]

با وجود این در نتیجه این پژوهش نیز معلوم نشد چرا در عید نوروز و اعیاد اسلامی به‌جای مثلاً شلیک یک گلوله توپ، در هر یک از روزهای مزبور ۱۱ گلوله شلیک شد. تنها فرضیه‌ای که شاید اثبات آن نیز ممکن نباشد اشاره به ۱۱ امام شیعی درگذشته است که به شکل نمادین شلیک می‌شده‌اند و تیر دوازدهم به امام زمان(ع) تعلق دارد که چون هنوز ظهور نکرده، بالطبع شلیک نمی‌شده است.

طبق اطلاعات مأخوذه، خزانه‌داری کل پرداخت تیرهای شلیک شده را نپذیرفت و فقط تیرهای شلیک شده در روزهای ماه رمضان را تصدیق کرد که می‌تواند نشانی از فساد اداری در دوران مشروطه باشد که مراسم شلیک توپ را به مجرایی برای «مداخل» تبدیل کرده بود. هرچند درستی و نادرستی این مبحث نامعلوم است و دلیلی بر تأیید یا نفی آن در دست نیست. قیمت گلوله توپ در همه‌جا یکسان نبود و این خود باعث بروز مشکلاتی دیگر می‌شد. در ۱۹ اسد [مرداد] ۱۲۹۵ش./۱۰ شوال ۱۳۳۴ق.، حکومت گیلان تلگرافی با شماره ۴۳۲ برای وزارت مالیه فرستاد و در آن تصریح کرد: «صرف شلیک ماه رمضان از بابت وقت افطار و سحر و روز عید فطر که شصت و یک تیر و از قرار تیری نُه هزار و پانصد دینار [نُه قران و نیم][۲]، [با] مخارج کیسه و باروت شده» این مبلغ را که در مجموع «پنجاه و هفت تومان و نُه هزار و پانصد دینار» می‌شد، حکومت گیلان پرداخته بود و از این رو از وزارت مالیه درخواست کرده بود: «نظر به ترقی قیمت کلیه اجناس، سایر اعیاد هم که هر دفعه

---

۱ سند شماره ۴۰۱۹/۲۱ -۲۴۰، س ا م ا.

۲ در دوران قاجار، هر دینار معادل ۱/۱۰۰۰ قران بود. (نک: حسن عمید (۱۳۵۹)، *فرهنگ عمید*، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص۱۵۹۷).

بایستی بیست و یک تیر شلیک شود، عجالتاً همان مأخذ فوق تخمین و برآورد شده ... برای مخارج شلیک علی‌الحساب در سال دویست و پنجاه تومان به اداره اعتبار مرحمت فرمایند».[۱]

در پاسخ به این تلگراف و نیز گزارش اداره مالیه آذربایجان دربارهٔ هزینه شلیک گلوله که اصل آن به شماره ۱۱۶۰۰ پیش از فرستاده شدن برای وزارت مالیه به وزارت جنگ فرستاده و از آن وزارتخانه درخواست شده بود همه مخارج مراسم شلیک توپ در ماه رمضان و اعیاد اسلامی و ملی را بپردازد، وزارت جنگ در نامهٔ شمارهٔ ۱۷۲۷۱- ۲۳۵۳ خود به وزارت مالیه در ۱۸ برج اسد [۱۲۹۵ش.]/۹ شوال ۱۳۳۴ق.، از خود سلب مسئولیت کرد و تصریح نمود: «مصارف شلیک اعیاد و ماه رمضان جزو بودجهٔ وزارت جلیله داخله است و می‌بایست از آن وزارتخانه در این خصوص به حکام تعلیمات داده شده باشد و به وزارت جنگ مربوط نیست».[۲]

شلیک گلوله توپ در سحرهای ماه رمضان و هنگام افطار فقط برای آگاه کردن مردم بود و به هیچ رو فعالیت نظامی به شمار نمی‌رفت، چنانکه استفاده از توپ و شلیک توپ در اعیاد اسلامی و ملی و روز تولد شاه فقط برای ابراز شادمانی بود و هدف دیگری در کار نبود. به همین سبب وزارت جنگ به‌درستی از خود سلب مسئولیت می‌کرد و زیر بار پرداخت هزینه‌های شلیک توپ نمی‌رفت و آن را بنا بر حکم قانون به عهدهٔ وزارت داخله می‌گذاشت. با وجود این وزارت داخله نیز از انجام دادن وظیفه قانونی خود شانه خالی می‌کرد و آن را به گردن وزارت مالیه می‌گذاشت. در ۵ رمضان ۱۳۳۴ق./۲۱ سرطان [تیر ۱۲۹۵ش.]، وزارت داخله در نامه‌ای به شماره ۵۹۲۱/۱۳۵۴ به وزارت مالیه پرداخت «مصارف شلیک توپ ماه رمضان» را از آن وزارتخانه درخواست و توصیه کرد: «قدغن فرمائید حواله پرداخت» مصارف شلیک توپ ماه رمضان در استرآباد را خیلی زود و بدون فوت وقت پرداخت کند و نتیجهٔ آن را نیز برای وزارت داخله بفرستد.[۳]

به نظر می‌رسد علت اصلی اینکه سه وزارتخانه مالیه، داخله و جنگ از پرداخت مخارج شلیک گلوله در ماه رمضان و اعیاد ملی و مذهبی طفره می‌رفتند، نبودن ردیف مشخصی در این

---

۱ سند شماره ۴۰۱۹/۱۵ -۲۴۰، س ا م ا.

۲ سندهای شماره ۴۰۱۹/۱۶ -۲۴۰ ؛ ۴۰۱۹/۲۳ -۲۴۰ س ا م ا.

۳ سندهای شماره ۴۰۱۹/۲۸ -۲۴۰ ؛ ۴۰۱۹/۳۱ -۲۴۰، س ا م ا.

باره در بودجهٔ سالیانهٔ دولت‌های مشروطه بود. با اینکه شلیک گلوله در ماه رمضان از اهمیت زیادی برخوردار بود و دقیقاً مانند پخش اذان از صدا و سیمای جمهوری اسلامی بوده است و همان‌طورکه در روزگار ناصرالدین شاه، حاکمان ولایات ملزم به پرداخت هزینه‌های آن بودند، پس از مشروطه نیز این کار وظیفهٔ دولت بود و هر دولتی باید بودجه مشخصی برای آن در نظر می‌گرفت و پرداخت آن را به یکی از وزارتخانه‌های داخله یا مالیه واگذار می‌کرد.

در حاشیهٔ نامهٔ شمارهٔ ۹۵۲۲/۱۳۵۳ وزارت داخله به وزارت مالیه در نوشته‌ای بدون امضاء و خطاب به دایره مخارجات آمده است: «این مخارج اگر بالصراحه در بودجه پیش‌بینی نشده باشد، باید از محل اعتبار صدی ۳ وزارت داخله پرداخته شود».[۱]

به این ترتیب بنا بر نظر کارشناسانه وزارت مالیه، پرداخت تمام هزینه‌های شلیک توپ در ماه‌های رمضان و اعیاد ملی و مذهبی به عهده وزارت داخله بود مگر در بودجه سالیانه دولت، ردیفی مشخص برای این مراسم در نظر گرفته و نوشته شود. نظر کارشناسانه وزارت مالیه، البته به محاق رفت و کسی به آن توجه نکرد. از این رو با پایان یافتن ماه رمضان ۱۳۳۴ق. نامه‌نگاری میان حکومت ولایات مختلف با وزارت داخله در تهران آغاز شد تا پول‌های خرج شده در ماه رمضان به نحوی دریافت شوند. در نامهٔ شماره ۱۸۵۸۰/۸۱۴۴ وزارت مالیه به وزارت داخله در اول ذی حجه ۱۳۳۴ق./۷ میزان [مهر]۱۲۹۵ش. «راجع به مصارف شلیک ماه رمضان و اعیاد» آمده است: «در این موضوع متوالیاً چه از آن وزارت جلیله و چه از مالیه ولایات کتباً و تلگرافاً تقاضای پرداخت آن را می‌نمایند ... مستدعی است، هرچه زودتر تصمیم اولیای آن وزارت جلیله را اشعار فرمایند. تا دستور لازم به مالیه ولایات داده شود».[۲]

در پاسخ به این نامه مانند دیگر نامه‌ها و تلگراف‌ها، وزارت داخله پولی پرداخت نکرد و آن را به عهده حکومت ولایات نهاد و نوشت: «نظر به جزئی بودن مخارج مزبور، خوب است حکومت از خود تأدیه نموده و عجالتاً تحمیل این قلیل مخارج را به دولت ننمایند».[۳]

با انقراض قاجاریه و روی کار آمدن رضاشاه و سروسامان گرفتن امور و منظم شدن کار

---

۱ سند شماره ۴۰۱۹/۳۱ -۲۴۰، س ا م ا.

۲ سند شماره ۴۰۱۹/۹ -۲۴۰، س ا م ا.

۳ سند شماره ۴۰۱۹/۸ -۲۴۰، س ا م ا.

وزارتخانه‌ها، بنا بر تلگراف نمرهٔ ۶۶ وزارت داخله به حکومت بنادر، در ۲۱ بهمن ۱۳۰۷ش. وزارت جنگ به ادارهٔ قشونی شهرها دستوری داد که مراسم شلیک توپ را در سحرها و هنگام افطار اجرا کنند.[۱] درحالی‌که هزینهٔ اجرای این مراسم با توجه به مفاد نامهٔ تیپ مختلط مستقل فارس به ادارهٔ ایالتی فارس در ۱۴ دی ۱۳۱۰ش. به عهدهٔ ارکان حرب کل قشون بود که از دی ۱۳۱۰ش. به فرمان رضاشاه به عهدهٔ وزارت داخله گذاشته شد. در نامهٔ شماره ۱۰۱۶۳[۲] و نامهٔ شمارهٔ ۱۹۵۳۶،[۳] در پی همین تغییر با توجه به نامه شمارهٔ ۸۳۳۶ نظمیهٔ فارس به «مقام منیع ایالت جلیله فارس» در ۱۸ دی ۱۳۱۰ش. اجرای مراسم شلیک توپ در ماه‌های رمضان به عهدهٔ وزارت داخله گذاشته شد.[۴]

افزون بر پرداخت هزینه مراسم ماه رمضان، کارهای دیگری در همان دی ۱۳۱۰ش. به انجام رسید که مهم‌ترین آن، حفظ جان مردم در هنگام شلیک توپ بود. در نامهٔ شمارهٔ ۸۳۳۶ تشکیلات کل نظمیه مملکتی وزارت داخله به ایالت فارس در ۱۸ دی ۱۳۱۰ش. آمده است: «شلیک توپ در ماه رمضان باید در مکانی باشد که صدای آن به شهر رسیده و ضمناً موجبات خطر برای عابرین فراهم نشود». جالب آنکه چون مراسم شلیک توپ در ماه رمضان از جمله شعائر مذهبی به‌شمار می‌رفت، قاضی عسگرهای مستقر در قشون هر شهر مسئولیت این کار را به عهده داشتند. چنانکه «آقا شیخ محمد جواد دیانی قاضی عسگر قشون» تیپ مستقل فارس «متصدی این عمل» بود و همه‌ساله بر آن نظارت می‌کرد.[۵]

پیشتر اشاره شد که پرداخت هزینهٔ مراسم ماه رمضان به عهدهٔ وزارت داخله گذاشته شد و وزارت داخله نیز به‌درستی این مخارج را از بودجهٔ بلدیه هر شهر تأمین می‌کرد. بدین ترتیب مراسم شلیک توپ قانونمندتر و منظم‌تر شد (متحد المآل وزارت داخله نمرهٔ ۲۱۵۴، مورخ ۲۴ دی ۱۳۱۰؛[۶] سواد مراسله تیپ مستقل فارس به بلدیه شیراز در ۲۱ آذر ۱۳۱۱).

با این همه بر اثر گذشت زمان و دگرگون شدن اوضاع اجتماعی در دوران حکومت

---

۱ سند شماره ۱۹۵/۶-۳۵۵، س ا م ا.
۲ سند شماره ۸/ ۷۱۷۲- ۳۵۰، س ا م ا.
۳ سند شماره ۹ /۷۱۷۲ - ۳۵۰، س ا م ا.
۴ سند شماره ۷۱۷۲/۷ - ۳۵۰، س ا م ا.
۵ سند شماره ۷۱۷۲/۷ - ۳۵۰، س ا م ا.
۶ سند شماره۷۱۷۲/۶ - ۳۵۰.

رضاشاه، از متحدالمآل وزارت داخله بر می‌آید که شلیک توپ در ماه رمضان به‌تدریج در تعدادی از شهرها کنار گذاشته شد و از شیوه‌های دیگری برای آگاه کردن مردم استفاده می‌شد. متن متحدالمآل وزارت داخله با امضای علی منصور وزیر داخله چنین است: «قدغن فرمائید مخارج شلیک توپ را در ماه رمضان هرگاه در آنجا معمول است، از بودجه بلدیه محل در وجه اداره قشونی که متصدی این عمل است بپردازند».[1] با وجود این، با توجه به اسناد موجود، مراسم شلیک توپ در ماه رمضان کم‌وبیش ادامه داشت و بودجهٔ آن که در رمضان۱۳۵۳ق./دی و بهمن۱۳۱۴ش. برای شلیک هر تیر به ۲۱ ریال و ۷۵ دینار رسیده بود، (نامه بلدیه اصفهان به وزارت داخله در ۳ شهریور ۱۳۱۵ و شماره ۳۴۳۰)[2] از بودجه بلدیه یا «اعتبار غیرمترقبه» آن پرداخت می‌شد. (نامه شماره ۵۴۲۳ رئیس بلدیه شیراز به ایالت فارس در ۹ بهمن ۱۳۱۱).[3]

مراسم شلیک توپ در اوقات شرعی ماه مبارک رمضان تا سال ۱۳۱۹ش. که به‌طور کلی منسوخ شد، کم‌وبیش در پاره‌ای از شهرها ادامه یافت. پس از شهریور ۱۳۲۰ش. برای نخستین بار اذان شیخ کریم مؤذن پدر شادروان مؤذن‌زاده اردبیلی در سال ۱۳۲۲ش. از رادیو ایران پخش شد و از آن پس پخش اذان از همهٔ ایستگاه‌های رادیویی مرسوم شد و مراسم سحر و خواندن دعای مخصوص سحر و دیگر اذکار به‌صورت زنده با اجرای مداحان و روضه‌خوانانی که اولین آنها شیخ کریم مؤذن و آخرینشان سید جواد ذبیحی بود، به انجام رسید.

## نتیجه‌گیری

برای آگاه کردن مسلمانان از آغاز و انجام روزه روزهای ماه رمضان از همان سده اول هجری که اسلام رفته رفته گسترش یافت و شمار مسلمانان روزافزون گشت، راه‌های گوناگونی در شهرها و بلاد اسلامی به‌کار گرفته شد که یکی از مؤثرترین آنها در دوران معاصر شلیک گلوله توپ به هنگام سحر و افطار در ماه رمضان بود. این شیوه کارآمد در ایران از زمان ناصرالدین شاه معمول شد. اما به سبب ناکارآمدی دولت و دستگاه حکومتی، حاکمان ولایات و ایالات همواره

---

۱ سند شماره۷۱۷۲/۶ - ۳۵۰، س ا م ا.
۲ سند شماره۸/ ۱۸۶۸ - ۲۹۱، س ا م ا.
۳ سند شماره۷۱۷۲/۴- ۳۵۰، س ا م ا.

بر سر تأمین هزینه اجرای این کار مردمی که سود آن به همگان می‌رسید، مناقشه بود و با آمدن رمضان هر سال این مجادله شدت می‌گرفت. با این حال با هر ترتیبی بود به‌صورت مقطعی فیصله می‌یافت تا سال بعد که دوباره سر بر می‌آورد. با روی کار آمدن رضاشاه، به‌رغم ممنوع شدن پاره‌ای از مناسک مذهبی از جمله روضه‌خوانی و عزاداری در ماه محرم، مراسم شلیک توپ در ماه رمضان نه تنها ادامه یافت، بلکه قانونمندتر و ساماندهی شد. با این همه به سبب هزینه این کار و نیز کمرنگ‌تر شدن مناسک دینی در حکومت غیردینی رضاشاه، در سال ۱۳۱۹ش. دولت خود را از انجام دادن این مراسم کنار کشید و اعلام وقت روزه‌داری را به مؤمنان سپرد که به شیوهٔ سنتی خود آن را به انجام برسانند. این روند باقی بود تا در سال ۱۳۲۲ که برای نخستین بار صدای مناجات و اذان از رادیو طنین‌انداز شد و به مرور در منازل و مساجد از این طریق، اوقات شرعی به اطلاع مردم می‌رسید.

## منابع و مآخذ


- ابن‌الفوطی، عبدالرزاق‌بن‌احمد (۱۳۸۱)، *الحوادث الجامعه (رویدادهای قرن هفتم هجری)*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ایازی، برهان (۱۳۷۱)، *آئینه سنندج*، سنندج: نشر مؤلف.
- خدایی علی‌آبادی، اکبر (۱۳۸۸)، *اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مصر در دوره محمدعلی پاشا خدیو مصر (۱۲۶۵-۱۲۲۰ق./۱۸۰۵-۱۸۴۸م)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان.
- حتی، فیلیپ خوری (۱۳۸۰)، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سند شماره ۱۷۸۳۵/۳ – ۲۹۶ ، س ا م ا.
- سند شماره ۱۷۸۳۵/۲– ۲۹۶ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۳۶ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۳۹ – ۲۴۰، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۳۸ –۲۴۰، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۴۰ –۲۴۰، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۴۴ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۱۱ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۱۳ –۲۴۰ ، س ا م ا.

- سند شماره ۴۰۱۹/۲۱ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۱۱ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۲۰ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۲۱ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۱۵ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۱۶ –۲۴۰، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۲۳ –۲۴۰ س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۲۸ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۳۱ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۳۱ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۹ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۴۰۱۹/۸ –۲۴۰ ، س ا م ا.
- سند شماره ۱۹۵/۶–۳۵۵، س ا م ا.
- سند شماره ۷۱۷۲/۸– ۳۵۰، س ا م ا.
- سند شماره ۷۱۷۲/۹ – ۳۵۰، س ا م ا.
- سند شماره ۷۱۷۲/۷ – ۳۵۰، س ا م ا.
- سند شماره ۷۱۷۲/۶ – ۳۵۰، س ا م ا.
- سند شماره ۱۸۶۸/۸ – ۲۹۱، س ا م ا.
- سند شماره ۷۱۷۲/۴– ۳۵۰، س ا م ا.
- عمید، حسن (۱۳۵۹)، *فرهنگ عمید*، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱)، *شرح زندگانی من*، ج ۱، تهران: انتشارات زوار.

- Isham, Warren; Duffield, George; Isham, Warren Parsons; Duffield, D Bethune; & Hathaway, Gilbert (1858), *Travels in the two hemispheres, or, Gleanings of a European tour,* Doughty, Straw: Michigan University.
- www.afghanistan.shafaqna.com.
- www.mehrnews.com/news/3676971.
- rasekhoon.net/forum/thread/48926/page1/.
- www.asrenow.com.

بسمه تعالی

## خوانندهٔ گرامی

در صورت تمایل به مطالعهٔ مداوم فصلنامهٔ علمی- پژوهشی *مطالعات تاریخ اسلام* برگهٔ زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچهٔ شهروز شرقی، شمارهٔ ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱- ۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

**مبلغ اشتراک سالانه:** ۸۰۰۰ تومان
**تک شماره:** ۲۰۰۰ تومان
**شماره‌حساب:** ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبهٔ ولایت،کد بانک:۵۵۹، به نام پژوهشکدهٔ تاریخ‌اسلام

### برگهٔ درخواست اشتراک

| | | | |
|---|---|---|---|
| نام: | نام خانوادگی: | نام پدر: | |
| متولد: | شغل: | میزان تحصیلات: | |
| شمارهٔ نسخهٔ درخواستی: | | تعداد نسخهٔ درخواستی: | |
| شمارهٔ فیش بانکی : | | به مبلغ: | ریال |
| نشانی: | | | |
| تلفن: | | **امضا و تاریخ:** | |

# Content


**An Analysis of the Concept of Jihad and its Various Manifestations in the Safavid Era** ..... Mazhar Advay, Anvar Khalandi 7

**Immortality of Symbolic Forms in Ornaments of Jaame Abbasi Mosque (Shah Mosque) in Isfahsn and Sultan Ahmed Mosque in Istanbul** Alireza Khajeahmad Attari, Atefeh Sadeghi 37

**Discourse Analysis of Shiite Hadith Heritage; The Basics and Results Case study: Baṣaʾir al-Darajat by Saffar Qomi** Zoheir Siyamiyan Gorji, Saeid Moosavi Seani, Mohammad Bagher Dalvandi 63

**Review of the Trading Status of Khoy in the Qajar Era** ..... Marzeyeh Alamjan, Tahereh Azimzadeh Tehrani, Mohamad Taghi Emamy Khoei, Alireza Rohy MirAbadi 91

**Some Reflections on Islam's Convergence on and Divergence from the People of the Book in Qur$\bar{a}$n and the Prophet's S$\bar{i}$ra (Biography)** ..... Asghar Qaedan, Fatemeh Motamed Langrudi 127

**Deilami's Mysticism and Transition of Mystic Thoughts from an Ascetic to a Passionate Approach** ..... Simin Ghorbanpor Dashtaki, Smaeil Hasanzadeh 153

**Ramadan Cannon-Firing Tradition Documented by Iranian National Archives** ..... Elham Malekzadeh 183

# 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
Etehadiyeh,M. Professor of IRan History, Tehran University
Late Professor Ganji, M.H, Professor of Geoghraphy, Tehran University
Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University
Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University
Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University
Moftakhari, H. Professor of Iran History, Kharazmi University
Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University
Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University
Rahnamaei,M.T. Associate Professor of Geography, Tehran University

**Executive Manager:** L. Ashrafi
**Farsi & English Editor:** Dr. A.Tavakoli

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran, Iran
**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir
Web: www. pte.ac.ir
Fax: +9821 88676860