

باسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال یازدهم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۸

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی-پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردبیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

### هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)  
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران  
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت  
دکتر حسینی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران  
شادروان دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر مجتبابی، 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 شان‌دیز

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

۶۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدیم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری مبلغ ۱,۰۰۰,۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

## 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:
    - چکیده 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 مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
    - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
    - نتیجه
    - فهرست منابع تحقیق
  ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
  ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
  ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

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

### شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در پانویشت

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

#### - ارجاع به کتاب:

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

#### - ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره نشر، صفحه.
  - مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
  - دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام *دایرةالمعارف*، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
  - پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان‌نامه»، مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه، صفحه.
  - سند: محل نگهداری سند، مشخصات دقیق سند، شماره سند.
- در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است.

### شیوه‌ارائه فهرست منابع

- فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:
- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
  - *عنوان اثر* (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.



هیئت تحریریه فصلنامه «مطالعات تاریخ اسلام» وظیفه خود می‌داند از همه اساتید و محققانی که در امر خطیر داوری با این فصلنامه همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری کند. اسامی داوران محترمی که طی چهار شماره اخیر (شماره ۳۶-۳۹) با هیئت تحریریه همکاری کرده‌اند، به ترتیب حروف الفبا به شرح زیر است:

دکتر یعقوب آژند	استاد دانشگاه تهران
دکتر هاشم آقاجری	استادیار دانشگاه تربیت مدرس
فهیمة ابراهیمی	استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
محمد احمدی منش	استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)
دکتر زهت احمدی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر فاطمه احمدوند	استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر مهران اسماعیلی	استادیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر محمد تقی امامی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر جلیل امیدی	استاد دانشگاه تهران
دکتر مهدی انصاری	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر محمد رضا بارانی	استادیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر محمد باقری	استادیار دانشگاه تهران
دکتر صفورا برومند	استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دکتر عباس پرومند اعلم	دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر شهلا بختیاری	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر حسن بلخاری	استاد دانشگاه تهران
دکتر علی بیات	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محسن بهرام‌نژاد	دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر علی بهرامیان	هیات علمی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و پژوهشگر
سید روح الله پرهیزکاری	استادیار دانشگاه معارف اسلامی
دکتر معصومعلی پنجه	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
دکتر قدریه تاج بخش	استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر هدیه تقوی	استادیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر توران تولایی	استادیار دانشگاه لرستان
دکتر فاطمه جان احمدی	دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر فاطمه جعفرنیا
استاد دانشگاه تهران	دکتر رسول جعفریان
پژوهشگر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی	آقای حاجت الله جودکی
استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)	دکتر امیرحسین حاتمی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر زهرا حاتمی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر محمد حاج تقی
دانشیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر اسماعیل حسن زاده
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر عطاءالله حسنی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر حسن حضرتی
ریاست پژوهشکده تاریخ اسلام	حجت الاسلام و المسلمین سیدهادی خامنه‌ای
استاد دانشگاه تهران	دکتر احمدرضا خضری
نویسنده و پژوهشگر	دکتر نسیم خلیلی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر منصور داداش نژاد
استادیار دانشگاه اراک	دکتر بشری دلریش
استادیار دانشگاه تهران	دکتر مصطفی ده پهلوان
استادیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر زهرا ربانی
استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی	دکتر منیژه ربیعی
استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان	دکتر فاطمه رستمی
دانشیار دانشگاه لرستان	دکتر محسن رحمتی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر گودرز رشتیانی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر کبری روشنفکر
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر داریوش رحمانیان
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر محمدتقی رهنمایی
استادیار دانشگاه کرمان	دکتر ایمان زکریایی کرمانی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر حسن زندیه
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر نگار زیلابی
استاد دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمد سپهری
دانشیار دانشگاه ارومیه	دکتر علی سالار شادی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر کریم سلیمانی
نویسنده و پژوهشگر	دکتر سعید سلیمانی

عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر سید محسن سیدی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر مهناز شایسته فر
دانشیار دانشگاه آزاد شهر ری	دکتر محبوبه شرفی
استادیار دانشگاه سندج	دکتر سید محمد شیخ احمدی
پژوهشگر موسسه باستانشناسی دانشگاه تهران	دکتر عمادالدین شیخ الحکمایی
استادیار دانشگاه فرهنگیان	دکتر نصرالله صالحی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر زهیر صیامیان گرجی
استادیار دانشگاه شبستر	دکتر منیژه صدری
دانشیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر سهیلا صلاحی مقدم
استاد دانشگاه تهران	دکتر منصور صفت گل
استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر ساسان طهماسبی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر غلامرضا ظریفیان
استادیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر مهناز عباسی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر جواد عباسی
دکتری دانشگاه تهران	آقای قیصر عباس
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر علی اکبر علیخانی
دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)	دکتر باقر علی عادلفر
دانشیار دانشگاه بیرجند	دکتر زهرا علیزاده بیرجندی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر ستار عودی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی-واحد علوم و تحقیقات اسلامی	دکتر یونس فرهمند
استادیار دانشگاه تهران	دکتر فهیمه فرهمندپور
دکتری تاریخ و تمدن اسلامی	دکتر زینب فضلی
استادیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر سیمین فصیحی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر اصغر قائدان
دانشیار دانشگاه تبریز	دکتر عباس قدیمی قیداری
استاد فقیه دانشگاه تهران	دکتر حسین قرچانلو
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر علیمحمد کاظم بیگی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی کالیراد
استادیار پژوهشکده تاریخ علم	دکتر یونس کرامتی
استادیار دانشگاه میبد	دکتر بهزاد کریمی

استاد دانشگاه تهران	دکتر مهدی محقق
دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان	دکتر مسعود مرادی
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر جواد مرشدلو
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مریم معزی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر محسن معصومی
استاد دانشگاه خوارزمی	دکتر حسین مفتخری
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر علیرضا ملائی توانی
هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر الهام ملک زاده
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر قباد منصور بخت
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر سیدجمال موسوی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر علیمحمد مؤذنی
استادیار بنیاد دائرةالمعارف اسلامی (دانشنامه جهان اسلام)	دکتر رقیه میرابوالقاسمی
دانشیار دانشگاه پیام نور تهران	دکتر جمشید نوروزی
استاد دانشگاه علوم پزشکی تهران	دکتر محمدرضا نوری دلویی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر محمدرضا هدایت پناه



## فهرست مطالب

- محمدجعفر اشکواری  
سیدمصطفی حسینی  
سمانه خلیلی‌فر
- \* بررسی جغرافیانگاری ابن خردادبه به لحاظ منابع ..... ۱۱
- محسن الویری  
زهرا روح الهی امیری
- \* تقابل یا تطابق دیدگاه کلامی بر اندیشه تاریخی؟ بررسی موردی دیدگاه تقی‌الدین علی مقریزی ... ۳۵
- زهره باقریان  
محمدعلی چلونگر  
اصغر منتظر القائم
- \* بررسی نزاع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی - مذهبی در فضایل الصحابه نسایی (مطالعه موردی خلفای راشدین)..... ۵۵
- حلیمه جعفرپور نصیر محله  
سید احمدرضا خضری
- \* پایگاه اجتماعی موسیقی در بغداد قرون دوم و سوم هجری..... ۸۵
- قنبرعلی رودگر  
الهام امینی کاشانی
- \* عشق و زن از نگاه دانشمند بزرگ اندلسی ابن حزم (وفات ۴۵۶ق.). در کتاب طوق الحماة فی الآفة و الآلآف ..... ۱۰۳
- ساسان طهماسی
- \* بررسی سرنوشت و جایگاه اسرا و برده‌های ایرانی دوران فتوح..... ۱۲۳
- جواد موسوی دالینی
- \* مضامین و شعائر مذهبی منقور بر سکه‌های دوره افشاریه (۱۱۴۸-۱۲۱۰ق.)..... ۱۴۹



## بررسی جغرافیانگاری ابن خردادبه به لحاظ منابع

محمدجعفر اشکواری<sup>۱</sup>

سیدمصطفی حسینی<sup>۲</sup>

سمانه خلیلی فر<sup>۳</sup>

**چکیده:** آثار جغرافیایی به جهت دارا بودن اطلاعات فرهنگی و تمدنی و به دور بودن از اغراض سیاسی از اهمیت خاصی برخوردارند. سنجش پایایی و روایی لازمه استفاده از منابع تاریخی است، اینکه منبع اطلاعات خود را از چه طریقی جمع آوری کرده است تا عیار اعتبار آن عیان شود. *المسالک و الممالک* ابن خردادبه (وفات ۳۰۰ ق.) از اولین آثار مکتوب جغرافیایی به شمار می رود که به نوعی میراث دار سنت ایرانی نیز هست. مسئله اصلی پژوهش این است که *المسالک و الممالک* ابن خردادبه از چه منابعی بهره برده و تا چه اندازه معتبر است؟ با بررسی محتوایی کتاب و ریشه یابی داده های آن مشخص شد که ابن خردادبه از منابع مکتوب و منابع شفاهی هم عصر خود به ویژه از اسناد و مدارک دولتی استفاده کرده است. یافته های پژوهش نشان می دهد ابن خردادبه ضمن استفاده از منابع مکتوب اعم از قرآن و کتاب بطلمیوس، آثار مسلم بن ابی مسلم جرمی، آثار لغت شناسان و مکتوبات شعری، به اسناد و گزارش های دیوان برید و خراج نیز دسترسی داشته و این موضوع، سفر نکردن به مناطق مختلف جهان اسلام وی را پوشش داده است. ضمن اینکه از طریق منابع شفاهی (شنیده ها و مشاهدات) بر اطلاعات جغرافیایی کتاب افزوده است.

**واژه های کلیدی:** جغرافیانگاری اسلامی، ابن خردادبه، منابع مکتوب، منابع شفاهی

- 
- ۱ استادیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول) ashkevari@znu.ac.ir  
۲ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران m.huseini@ut.ac.ir  
۳ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران Samane.khalilifar@ut.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۷/۰۸/۰۳

## The Study of Ibn Khordadbeh's Geography with Respect to References

Muhammad Jafar Ashkevari<sup>1</sup>

Seyyed Mostafa Hosseini<sup>2</sup>

Samaneh Khalilifar<sup>3</sup>

**Abstract:** Geographic works are important for having cultural and civilization information and being away from political considerations. Reliability and validity testing is necessary to use historical references, i.e. the way in which a reference has collected its data can be used to determine its degree of credibility. *Al-Masālik w'al-Mamālik* by Ibn Khordadbeh is among the earliest geographical works that is somehow derived from Iranian tradition. The main issue of the research is that which references *al-Masālik w'al-Mamālik* of Ibn Khordadbeh is benefiting from and to what extent they are credible? By reviewing the content of the book and finding its roots, it was revealed that Ibn Khordadbeh has used written sources and oral sources of his age, especially government documents to compose his work. The findings of this research show that Ibn Khordadbeh, while using written sources including the Qur'an and Ptolemy's book, Moslem bin Abi Moslem Jeremi's works, the works of terminologists and poetry writers, had access to the documents and intelligence and tax reports. These has compensated for not travelling to the various parts of the Islamic world. He has also added geographic information through oral sources (hearings and observations) to his book.

**Keywords:** Islamic geography, Ibn Khordadbeh, oral resources, written resources

- 
- 1 Assistant Professor of History and civilization of the Islamic Nations, University of Zanjan (corresponding author) ashkevari@znu.ac.ir
  - 2 PhD Candidate of History and civilization of the Islamic Nations, University of Tehran m.huseini@ut.ac.ir
  - 3 PhD Candidate of History and civilization of the Islamic Nations, University of Tehran Samane.khalilifar@ut.ac.ir

## مقدمه

دانش جغرافیا، تاریخی به قدمت بشر دارد و نمی‌توان جامعه‌ای را یافت که از آگاهی‌های جغرافیایی بی‌نصیب باشد. دستاوردهای تمدن اسلامی نیز در زمینه دانش جغرافیا چشمگیر است. با وسعت یافتن قلمروی جغرافیایی تمدن اسلامی طی قرن‌های دوم و سوم هجری، اطلاعات مسلمانان از سرزمین‌های مختلف افزایش یافت و به دنبال آن بر دانش جغرافیایی مسلمانان نیز افزوده شد. جغرافیای وصفی از دستاوردهای مهم این مرحله به شمار می‌رود و همزمان نگارش آثار با عنوان *المسالك و الممالک* در جغرافیای توصیفی آغاز می‌شود. از بین نخستین آثار جغرافیانگاران مسلمان در این زمینه، *المسالك و الممالک* نوشته ابن خردادبه را در دست داریم، اگرچه ابن ندیم، ادیب ابوعباس جعفر بن احمد مروزی (وفات ۲۷۴ ق.) را نخستین فردی می‌داند که کتابی در این زمینه نوشته است. اما اطلاعاتی از آثار پیشینیان در مسائل و ممالک مانند کتاب احمد بن محمد بن طیب سرخسی (وفات ۲۸۶ ق.) در دسترس نیست. از این رو باید کتاب ابن خردادبه را به‌عنوان نماینده آثار این دوره از جغرافیانگاری مسلمانان در این زمینه دانست.

همچنین تأثیر ابن خردادبه بر جغرافیانگاران و مورخان پس از خود نیز بر اهمیت کتاب افزوده است. به‌عنوان نمونه ابن فقیه، مستوفی، رازی، قزوینی، قلقشندی و گردیزی از مطالب ابن خردادبه استفاده کرده‌اند.<sup>۱</sup> نیز مطالب *قدامه در الخراج و صنعة الکتاب* غالباً کتاب ابن خردادبه را به یاد می‌آورد، زیرا بیشتر از همه به وصف راه‌های پستی (برید) و ولایات توجه دارد و اطلاعات مهمی از تقسیمات زمین و خراج می‌دهد. کثرت اقتباس *قدامه* بن جعفر از مطالب کتاب ابن خردادبه به حدی است که در بیشتر صفحات مربوط به وصف راه‌ها مصحح صراحتاً افتادگی‌های متن اصلی را با اطلاعات کتاب ابن خردادبه ترمیم کرده است.<sup>۲</sup> همچنین ابن خردادبه درباره مناطق بیرون از قلمرو اسلام منبع *اساسی حدود العالم من المغرب الی المشرق* بوده است.<sup>۳</sup> گزارش‌های ابن خردادبه در *آکام المرجان* نوشته اسحاق بن حسین نیز

۱ ایگناتی یولیونویچ کراچکوفسکی (۱۳۷۹)، *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۱۲۸، ۲۰۸، ۳۱۲، ۳۲۹؛ نفیس احمد (۱۳۷۴)، *خدمات مسلمانان به جغرافیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، صص ۵۶، ۶۳.

۲ *قدامه* بن جعفر (۱۹۸۱)، *الخراج و صنعة الکتاب*، تصحیح محمدحسین زبیدی، بغداد: دارالرشیدللنشر، صص ۷۷-۱۲۹.

۳ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۸۰؛ نفیس احمد، همان، ص ۴۱.

وجود دارد.<sup>۱</sup> بنابراین از طریق بررسی المسالک و الممالک از نظر منابع که موضوع این پژوهش است می‌توان به سرچشمه‌ها و منابع اولیه اطلاعات جغرافیایی مسلمانان در جغرافیانگاری به‌ویژه جغرافیانگاری وصفی دست یافت.

پژوهش حاضر که از نوع پژوهش‌های تاریخی است، به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. این پژوهش سعی دارد منابع ابن‌خرداذبه در نگارش المسالک و الممالک را شناسایی و سپس دسته‌بندی نماید تا از این طریق منابع ناشناخته ابن‌خرداذبه تا سر حد امکان بر اساس پاره‌ای شواهد و قراین مشخص شوند. در پیشینه پژوهش ضروری است به این نکته اشاره شود که تاکنون به دلیل اهمیت ابن‌خرداذبه در جغرافیانگاری اسلامی پژوهشگرانی مانند کراچکوفسکی، رضا و قرچانلو<sup>۲</sup> در آثار خود به شرح حال، آثار، شیوه جغرافیانگاری و نقش ابن‌خرداذبه در بین جغرافیانگاران به‌ویژه مکتب عراقی پرداخته‌اند، اما مقاله حاضر با رویکردی متفاوت تلاش دارد منابع اطلاعاتی جغرافیانگاری وصفی در مرحله پیدایش را مشخص نماید.

### شرح حال مؤلف

ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله بن خرداذبه در خانواده‌ای ایرانی به دنیا آمد. تاریخ ولادت او به‌درستی معلوم نیست.<sup>۳</sup> نام پدرش را احمد آورده‌اند.<sup>۴</sup> جدش خرداذبه زرتشتی‌مذهب بود که به دست برمکیان - احتمالاً یحیی بن خالد - به دین اسلام گروید. پدرش عبدالله در اوایل قرن سوم از جانب خلیفه عباسی والی طبرستان بود که با فتح بخشی از دیلم و جبال طبرستان شهرت بسیار یافت.<sup>۵</sup> ابن‌خرداذبه در این دوره به سبب جایگاه پدر نزد استادان صاحب‌نامی پرورش یافت. چنانکه موسیقی را نزد ابواسحاق موصلی، موسیقی‌دان شهیر فراگرفت. بنابراین بی‌دلیل نیست بعدها در بغداد به مجالس علمی و ادبی عصر راه یافت. چنانکه در موضوعات تاریخ، نسب‌شناسی، جغرافیا، شراب و آشپزی صاحب‌اثر است. در بغداد، ابن‌خرداذبه به سبب

۱ | اسحاق بن حسین منجم (۱۴۰۸)، *آکام‌المرحان*، مصحح سعد فهمی، بیروت: عالم‌الکتب، مقدمه مصحح، ص ۷.

۲ | مشخصات در منابع همین مقاله آمده است.

۳ | سال ولادت وی را بین ۲۰۰ تا ۲۰۵ ق گفته‌اند (منجی بوسنینه (۱۴۲۵)، *موسوعة اعلام العلماء و الادیاء العرب و المسلمین*، ج ۸، بیروت: دارالجیل، ص ۶۸۷. البته مسعودی سسال درگذشت وی را ۲۷۲ هجری آورده است (ابوالحسن‌علی بن حسین مسعودی [بی‌تا]، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی، ص ۶۶)

۴ | محمد بن اسحاق بن ندیم (۱۳۶۶)، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: امیرکبیر، ص ۲۴۵.

۵ | همان، ص ۱۶۵؛ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۲۰.

موقعیت خانوادگی و آگاهی‌های ادبی و هنری جزء مقربان و ندیمان خلیفه معتمد عباسی (حکومت ۲۵۶-۲۷۹ ق.) درآمد.<sup>۱</sup> سرانجام به ریاست کل برید ایالت جبال منصوب شد. بنابراین او با دستیابی به آرشیو گزارش‌های دولتی به اطلاعات رسمی بسیاری از مناطق قلمرو جهان اسلام دست یافت.<sup>۲</sup>

درباره سال درگذشت ابن خردادبه (۲۷۲ ق. یا ۳۰۰ ق.) اختلاف است.<sup>۳</sup> آثار وی عبارت‌اند از: *المسالك و الممالك، اللهو و الملاهی، الطیخ، کتاب الشراب، آداب السماع، جمهرة انساب الفرس و النوافل، کتاب الانواء، کتاب الندماء و الجلساء، کتاب الکبیر فی التاریخ*<sup>۴</sup> و *کتاب اخبار*.<sup>۵</sup> از بین آثارش دو کتاب *المسالك و الممالك* و *کتاب الانواء* در زمینه جغرافیا نوشته شده و نشان‌دهنده آگاهی‌های جغرافیایی ابن خردادبه است.

### المسالك و الممالك: اولین گام در جغرافیانگاری وصفی

قرن سوم هجری در جغرافیانگاری مسلمانان دوران نوآوری بود. در این دوره جغرافیای توصیفی به دنبال جغرافیانگاری ریاضی شکل گرفت و در آن به توصیف سرزمین‌ها، شهرها، آثار و ابنیه، ساکنان و همچنین اطلاعات اقتصادی از مناطق مختلف در زمینه‌های جزیه و خراج و مالیات غیره توجه شد. آثار جغرافیای توصیفی را می‌توان به چند بخش تقسیم کرد: کتاب‌های انواء، فضایل و عجایب، کتاب‌های مسالک و ممالک و البلدان‌ها، نوشته‌های توپوگرافی، آثار جغرافیای اقلیمی، سفرنامه‌ها (خشکی و دریایی). از بین موارد گفته‌شده، ابن خردادبه را به حق باید سرآمد جغرافیانگاری توصیفی در شاخه «مسالک و ممالک» دانست.<sup>۶</sup> البته باید توجه داشت که اقبال با ابن خردادبه همراه بود؛ زیرا به گفته ابن ندیم،

۱ ابوالحسن‌علی بن حسین مسعودی (۱۴۰۹)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، ج ۴، قم: دار الهمزة، صص ۱۳۱-۱۳۶.

۲ ابن ندیم، همان، ص ۱۶۵؛ شمس‌الدین محمد بن احمد مقدسی (۱۹۰۶)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، بیروت: دار صادر، ص ۳۶۲؛ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۲۱؛ نصرالله صالحی (۱۳۷۸)، «ابن خردادبه و دل ایرانشهر نظری به ابن خردادبه و المسالک و الممالك او»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ص ۳۳.

۳ بوسنینه، همان، ج ۸، ص ۲۸۷.

۴ ابن ندیم، همان، ص ۲۱۳.

۵ مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۱، ص ۲۲.

۶ گردیزی، همان، ص ۵۴۵. «آنچه محتمل به نظر می‌رسد این است که منظور کتاب اخبار همان کتاب *الکبیر فی التاریخ* باشد» (رضا، همان، ج ۳، ص ۴۱۰).

۷ عباس فاضل السعدی (۱۳۷۶)، «نظرة فی تراث العرب الجغرافی»، *المورد*، ش ۹۸، صص ۱۷-۲۱؛ کراچکوفسکی، همان، ص ۷.

ادیب ابوالعباس جعفر بن احمد مروزی اولین فرد در این زمینه بود، اما به دلیل ناتمام ماندن کتاب و شهرت کتاب ابن خردادبه، مجالی برای اثر مروزی باقی نماند.<sup>۱</sup> به هر روی «اثر ابن خردادبه با تمام ناهماهنگی‌هایی که در مطالب آن وجود دارد، چون اولین اثر و نخستین نمونه جغرافیای اسلامی است، توانسته اثر و نفوذ بسیاری بر تألیفات جغرافیایی بعد از خود بگذارد».<sup>۲</sup>

کتاب با اطلاعاتی مرسوم از جغرافیای ریاضی و شکل زمین آغاز می‌شود. پس از جهات قبله سرزمین‌های مختلف، بخش مفصلی را به سواد عراق، تقسیم اراضی و نوع خراج اختصاص داده است. وصف سواد از بخش‌های مهم *المسالک و الممالک* است که در این بخش به وصف سواد، تاریخچه، تقسیمات ارضی، وضع مالیات‌ها، خراج، شاهان اساطیری و القاب آنها می‌پردازد. اطلاعات دقیق از درآمدهای سواد به گونه‌ای است که به کمک آن می‌توان بودجه دولت اسلامی آن روزگار را تنظیم کرد.<sup>۳</sup>

از آنجاکه اساس توصیف سرزمین‌ها در این کتاب، چهار جهت اصلی شمال، جنوب، مشرق و مغرب است، توصیف مشرق ربع مسکون در ابتدا آمده است. راه‌هایی که از بغداد تا دورترین نقاط خراسان کشیده شده را معرفی کرده، همچنین وصف دقیق و زنده‌ای از راه دریایی به هندوستان و چین آورده است.<sup>۴</sup> در ذیل توصیف مغرب، راه‌هایی که از بغداد به مغرب ختم می‌شود با عنوان «الطریق من مدینة السلام الی المغرب» آورده شده است. در این قسمت تقسیمات سرزمین شام، کوره‌ها و راه‌های آن سرزمین را نیز توصیف کرده است. وصف سرزمین‌های خارج از جهان اسلام از دیگر بخش‌های کتاب است. در این بخش، ابتدا شهرهایی که از طرطوس تا بلاد روم قرار دارند را با فاصله هریک بیان می‌کند او بلاد روم را به نقل از مسلم بن ابی مسلم جرمی وصف کرده است و داستان سفر هیئتی که به سرپرستی محمد بن موسی خوارزمی برای آگاهی از ماجرای اصحاب کهف رفته بودند را به نقل از وی بیان می‌کند.<sup>۵</sup>

در این کتاب وصف بلاد شمال در مقایسه با بلاد شرق و غرب مختصر است.

۱ ابن ندیم، همان، ص ۲۱۴؛ کراچوفسکی، همان، ص ۱۰۳.

۲ حسین قرچانلو (۱۳۶۸)، «تحلیلی از آثار ابن خردادبه»، مقالات و بررسیها، ش ۴۷-۴۸، صص ۶۸-۶۹.

۳ کراچوفسکی، همان، ص ۱۲۲.

۴ عبیدالله بن عبدالله بن خردادبه (۱۹۹۲)، *المسالک و الممالک*، افست لیدن، بیروت: دار صادر، صص ۱۸-۶۸.

۵ همان، صص ۷۲-۱۱۶.



ابن خردادبه راه‌های شمال از ارمنستان، گرجستان، اران تا دربند، سرزمین خزران، شهرهای خزر و سمندر و رابطه آنها را با سرزمین اسلاوها بررسی می‌کند. در ادامه، مسیر دینور تا برزند را با مبحثی درباره منطقه ابواب به پایان می‌برد.<sup>۱</sup>

او بلاد جنوبی را از بلاد شمالی کامل‌تر توصیف کرده است. در این قسمت، راه را از بغداد تا مکه دنبال می‌کند و به توصیف منزلگاه‌های مدینه می‌پردازد و مسیر مهاجرت پیامبر - صلی الله علیه و اله و سلم - را از مکه به مدینه معرفی می‌کند. بیان حدود حرم، مخالف مکه در نجد، راه مکه تا طائف، مسیر مکه تا یمن، مخالف یمن، راه بصره تا مکه، راه عمان تا مکه، مسیر دمشق تا مکه و روستاهای بحرین از دیگر مطالب این قسمت است که با معرفی راه یمامه تا یمن پایان می‌یابد.<sup>۲</sup>

پس از بیان مطالب بر اساس چهار جهت اصلی، مطلبی را درباره راه‌های تجاری یهود و تجار روس می‌آورد و منزلگاه‌های عمومی از اندلس تا چین و مسیر رم و قسطنطنیه را شرح می‌دهد. در پایان، ربع مسکون زمین را به روش یونانیان به چهار قسمت تقسیم می‌کند که آگاهی ابن خردادبه را از تقسیم‌بندی یونانی نشان می‌دهد.<sup>۳</sup> سرانجام «توصیف سفر سلام ترجمان جزو این قسمت است و به دنبال آن حکایت از عجایب مختلف و کوه‌ها و رودهاست و در اینجا ناگهان نسخه خطی چنان به سر می‌رسد که گویی خاتمه ندارد».<sup>۴</sup>

### منابع ابن خردادبه

ابن خردادبه در تألیف خود از منابع مکتوب و شفاهی متعددی استفاده کرده است. او در پاره‌ای موارد با ذکر اثر یا صاحب اثر منبع خود را معرفی می‌کند. اما این روش را در سرتاسر کتاب دنبال نکرده و به همین دلیل دسته‌ای مصادر او ناشناخته باقی مانده است. در نگاه کلی منابع المسالک و الممالک را می‌توان به شرح زیر تقسیم‌بندی کرد:

### منابع مکتوب

#### - قرآن

- 
- ۱ همان، صص ۱۱۷-۱۲۴.
  - ۲ همان، صص ۱۲۸-۱۴۵؛ محمدجعفر اشکواری (۱۳۸۹)، «نقدی بر نام گذاری «مکتب جغرافیایی عراق»؛ بررسی موردی ابن خردادبه، یعقوبی و ابن رسته»، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۴۳ و ۴۴، ص ۱۷۷.
  - ۳ ابن خردادبه، همان، صص ۱۵۳-۱۵۵.
  - ۴ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۲۳.

برخی از اطلاعات جغرافیایی، اسامی جای‌ها و اقوام که در قرآن کریم آمده جغرافی‌دانان مسلمان را سخت به خود مشغول داشته است. ابن خردادبه نیز در اثر خود به این موارد پرداخته است. او دمشق را همان ارم ذات‌العماد دانسته که مسکن نوح نبی قبل از طوفان بوده است.<sup>۱</sup> درباره مکان دقیق ارم ذات‌العماد اختلاف نظر است، یاقوت حموی می‌نویسد: «در وضع جغرافیایی آن اختلاف نظر وجود دارد، برخی آن را نام شهری می‌دانند، گویند جایی بوده و اکنون نابود شده است و مکانش مشخص نیست، برخی دیگر آن را اسکندریه می‌دانند و بیشترین گویند: دمشق است».<sup>۲</sup> البته ابن خردادبه مشخص نکرده که از چه منبعی آن را بر دمشق منطبق دانسته است.

موضع کوه جودی که کشتی نوح در آنجا پهلو گرفت را با کوه قَرَدی در لبنان یکی دانسته و به آیه ۴۴ سوره هود «وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى»<sup>۳</sup> استناد کرده است.<sup>۴</sup> در منابع جغرافیایی و تاریخی کوهی را در جنوب شرقی ترکیه همان کوه مذکور در قرآن (آیه ۴۴ سوره هود) می‌دانند.<sup>۵</sup> در این بین دینوری (وفات ۲۸۲ ق.) که تقریباً هم‌زمان با ابن خردادبه است، جودی را کوهی در ناحیه باقَرَدی و بازبُدی از سرزمین جزیره [ابن‌عمر] دانسته است.<sup>۶</sup> در توصیف شهر سَمندر<sup>۷</sup> به داستان حضرت موسی (ع) و یوشع‌بن‌نون در آیه ۶۳ سوره کهف اشاره کرده است.<sup>۸</sup> ابن خردادبه سنگ مورد نظر در این آیه را صخره شَرَوان<sup>۹</sup> دانسته و

- ۱ ابن خردادبه، همان، ص ۷۶. در سوره الفجر آیه ۵ تا ۶ چنین آمده است: «الْم تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ» (مگر ندانسته‌ای که پروردگارت با عاد چه کرد/با عمارات ستون‌دار ارم).
- ۲ یاقوت حموی (۱۹۹۵)، معجم البلدان، ج ۱، بیروت: دار صادر، ص ۱۵۵.
- ۳ «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَفْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (و گفته شد ای زمین آب خود را فرو بر و ای آسمان [از باران] خودداری کن و آب فرو کاست و فرمان گزارده شده و [کشتی] بر جودی قرار گرفت و گفته شد مرگ بر قوم ستمکار).
- ۴ ابن خردادبه، همان، ۷۶.
- ۵ نک: احمدبن داودالدینوری (۱۳۶۸)، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی، ص ۱؛ مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۱، صص ۴۳ - ۴۴؛ مقدسی، همان، ص ۱۳۶؛ احمدبن ابی یعقوب‌بن‌واضح یعقوبی [ابی‌تا]، تاریخ یعقوبی، ج ۱، بیروت: دارصادر، صص ۱۴ - ۱۵.
- ۶ دینوری، همان، ص ۱.
- ۷ «شهری در آن سوی باب‌الابواب در فاصله ۸ روز، در سرزمین خزر، انوشیروان‌بن‌قباد آن را ساخت، این شهر دارالملک خزر بود و به دست سلمان‌بن‌ربیعہ فتح شد» (یاقوت حموی، همان، ج ۳، ص ۲۵۳).
- ۸ «أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَاتَى نَسِيبَ الْهَؤُلَاءِ» (آیا به یاد داری وقتی که به صخره پناه بردیم و من (پردن) ماهی (به دریا) را فراموش کردم (که برای تو بگویم)).
- ۹ «شهری از نواحی باب‌الابواب که در نزد ایرانیان به دربند مشهور است، بین شروان و باب‌الابواب ۱۰۰ فرسخ راه است، گویند در نزدیکی آن صخره حضرت موسی (ع) واقع است» (یاقوت حموی، همان، ج ۳، ص ۳۳۹).

دریا را دریای جیلان و روستا را روستای باجروان<sup>۱</sup> معرفی کرده است.<sup>۲</sup> ابن فقیه (وفات ۳۶۵ ق.) در بین جغرافیانگاران متقدم این مطالب را تکرار کرده است.<sup>۳</sup> البته ابن خردادبه در ادامه داستان به بخشی از آیه ۷۴ سوره کهف نیز اشاره کرده است.<sup>۴</sup> ابن خردادبه در این قسمت صرفاً به تطبیق مناطق جغرافیایی مورد نظر با داستان حضرت موسی (ع) پرداخته و در مورد اینکه از کجا و چگونه به آن دست یافته است، چیزی نمی‌گوید. البته به‌طور ضمنی به آیه ۷۷ سوره کهف<sup>۵</sup> نیز اشاره دارد، زیرا روستای مورد نظر در آیه را باجروان در خیران می‌داند. در معرفی مخلاف‌های یمن از مخلاف صنعا گفته و آنجا را با مکانی که در آیه ۲۰ سوره القلم در قرآن آمده است یکی می‌داند.<sup>۶</sup> در ادامه مخلاف‌های یمن در توصیف قصر المشید به آیه ۴۵ سوره حج استناد کرده است.<sup>۷</sup>

با توجه به مواردی که گفته شد، به نظر می‌رسد ابن خردادبه به منظور تأیید اثرش از لحاظ مذهبی با استفاده از آیات قرآنی به تطبیق آیات قرآنی با برخی از اماکن جغرافیایی که در آن هنگام رایج بوده اکتفا کرده و چندان به صحت و سقم آنها توجه نکرده است.

### – کتاب الجغرافیا: بطلمیوس

به دنبال ترجمه آثار یونانی در علوم مختلف به زبان عربی، آرا و نظرات یونانیان به‌ویژه

۱ «روستایی در دیار مضر در جزیره، از نواحی بلیخ، همچنین شهری از نواحی باب الابواب نزدیک شروان، جایی که حضرت خضر (ع) چشمه حیات را یافت، گویند آن روستایی بود که موسی و خضر -علیهما السلام- اهالی‌اش را طعام دادند» (یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۳۱۳).

۲ ابن خردادبه، همان، ص ۱۲۴.

۳ احمدبن محمدبن فقیه (۱۴۱۶)، *البلدان*، تصحیح یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب، ص ۵۸۴؛ نیز نک: یاقوت حموی، همان، ج ۳، ص ۳۳۹.

۴ «حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ»، (موسی و خضر باز به راه خود ادامه دادند تا اینکه کودکی را دیدند و او آن کودک را کشت (موسی علیه السلام) گفت آیا انسان پاکی را بی‌آنکه قتلی کرده باشد).

۵ «فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا»، (پس رفتند تا به اهل قریه‌ای رسیدند از مردم آنجا خوراکی خواستند و [الی آن‌ها] از مهمان نمودن آن دو خودداری کردند پس در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست فرو ریزد و ابنده ما آن را استوار کرد (موسی) گفت اگر می‌خواستی [می‌توانستی] برای آن مزدی بگیری).

۶ ابن خردادبه، همان، ص ۱۲۴.

۷ ابن خردادبه، همان، ص ۱۳۶. «فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ»، (پس آن باغ سرسبز همچون شب سیاه و ظلمانی شد)

۸ همان‌جا. «فَكَأَيُّنَ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَمِنْهَا خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَبْرُ مَعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ»، (چه بسیار از شهرها و آبادی‌ها که آن‌ها را نابود و هلاک کردیم درحالی‌که ستمگر بودند به‌گونه‌ای که بر سقف‌های خود فروریختند (نخست سقف‌های ویران گشت و بعد دیوارها به روی سقف‌ها فروریخت) و چه بسیار چاه‌های پرآب و چه بسیار قصرهای محکم و مرتفع بی‌صاحب ماند).

بطلمیوس (وفات ۱۶۱م.) در زمینه جغرافیا مورد توجه مسلمانان قرار گرفت.<sup>۱</sup> از آثار وی می‌توان به کتاب *الجغرافیا* اشاره کرد که در دوران ترجمه چند بار ترجمه شد<sup>۲</sup> و ابن‌خرداذبه نیز آن را ترجمه کرده بود.<sup>۳</sup> بنابراین در خطابه و مقدمه کتاب تحت تأثیر آرای بطلمیوس که زمین را مرکز جهان می‌دانست، با توصیف زمین آغاز کرده<sup>۴</sup> و یک‌بار از او نام برده است.<sup>۵</sup> علاوه بر این تقسیم زمین، ربع معمور یا مسکون زمین به اورفی، لوبیه، اثیویا و اسقوتیا را از سنت جغرافیایی بطلمیوس به وام گرفته است.<sup>۶</sup>

### – منابع کهن ایرانی

بی‌تردید ابن‌خرداذبه در تألیف اثرش از منابع ایرانی وام گرفته است. مؤید این مطلب تقسیم‌بندی مطالب کتاب بنا بر جهات اربعه، تقسیم جهان به چهار ربع و برابر گرفتن عراق با ایران شهر است که خود متأثر از سنت‌های ایرانی است.<sup>۷</sup> به گفته مسعودی، ایرانی‌ها و نبطی‌ها قسمت مسکون زمین را به چهار قسمت خورآسان «مشرق»، آپاختران «شمال»، خوربرآن «مغرب» و نیمروز «جنوب» تقسیم می‌کرده‌اند.<sup>۸</sup> از آنجا که مؤلف در اوج عصر نهضت ترجمه زندگی می‌کرده، به ترجمه‌های فراهم آماده از زیج‌های ایرانی نیز دسترسی داشته است.<sup>۹</sup> بیان تقسیم زمین بنابر اقوال اساطیر ایرانی از سوی فریدون میان فرزندان او از دیگر موارد استفاده وی از منابع ایرانی است.<sup>۱۰</sup>

### – اسرائیلیات

- ۱ احمد آرام (۱۳۴۶)، «علم جغرافیا و تطورات آن در جهان اسلام»، *معارف اسلامی*، ش ۳، ص ۹۳.
- ۲ «این کتاب در هشت مقاله است که کندی ترجمه بسیار بدی از آن دارد و پس از او ثابت آن را به عربی ترجمه بسیار خوبی نموده، و سریانی آن نیز یافت می‌شود». ابن‌ندیم، همان، ص ۴۸۳؛ آرام، همان، ص ۹۳؛ J. Lennart Berggren and Alexander Jones (2000), *Ptolemy's Geography an annotated translation of the theoretical chapters*, United Kingdom: Princeton University Press, p 51.
- ۳ ابن‌خرداذبه، همان، ص ۴.
- ۴ همان، ص ۵.
- ۵ «ذکر بطلمیوس فی کتابه ان مدن الارض علی عهده کانت اربعة آلاف و مائتی مدینه». همان، ص ۵.
- ۶ همان، صص ۱۵۵-۱۵۶.
- ۷ آرام، همان، ص ۹۹؛ صالحی، همان، ص ۳۴.
- ۸ مسعودی، *التنبيه والاشراف*، ص ۲۸.
- ۹ ابن‌خرداذبه، همان، ص ۱۵.
- ۱۰ همان، ص ۱۵؛ نیز نک: زهرا علی زاده جدا (۱۳۹۵)، «تبیین و بررسی تاریخی نگاری ابن‌خرداذبه در *الممالک* و *الممالک*»، *فصلنامه تحقیقات جدید در علوم انسانی*، ش ۱۱، ص ۳.

اسرائیلیات اصطلاحی در معارف اسلامی است که به آن دسته از روایات و قصص و مفاهیم اشاره دارد که نه در قرآن و احادیث نبوی، بلکه در تعالیم امم پیشین (امم سالفه) مانند بنی اسرائیل ریشه دارند و حاصل جریان است از داستان سرایی، اسطوره‌پردازی و غیره که بیشتر توسط یهودیان نومسلمان وارد حوزه‌های مختلف از جمله حدیث شد. این روایات مشتمل بر حکایات، قصص و افسانه‌های مختلفی درباره پیدایش و شکل کره زمین، قصص انبیاء، سرچشمه رودها، وصف بهشت و جهنم، شگفتی‌های دنیا و نظایر آن هستند. در این بین افرادی مانند وهب بن منبه (وفات ۱۱۰ ق.)، کعب الاحبار (وفات ۳۲ ق.)، ابوهریره (وفات ۵۹ ق.) و عبدالله بن عمرو بن عاص (وفات ۶۳ ق.) افرادی هستند که اسرائیلیات با آنها پیوند خورده است.<sup>۱</sup> مسعودی (وفات ۳۴۵ ق.) این دسته اطلاعات را روایات و اخباری به روایت اصحاب حدیث دانسته است که نه می‌توان آنها را قبول و نه رد کرد.<sup>۲</sup>

دسته‌ای دیگر از منابع ابن خردادبه در *المسالك و الممالك* را اسرائیلیات تشکیل می‌دهند. به‌عنوان نمونه ابن خردادبه در بیان بناهای یمن روایاتی از قول وهب بن منبه و نیز راویان محلی «قال اهل الیمن...» روایت می‌کند.<sup>۳</sup> یا در جای دیگر در روایتی که منتسب به اهل کتاب درباره ویرانی بیت المقدس توسط ملوک روم است، داستان اختلاف حضرت یعقوب با بردارش عیص و چگونگی حکومت فرزندان عیص بر بنی اسرائیل را نقل کرده است.<sup>۴</sup> همچنین از عبدالله بن عمرو بن عاص، فردی که توصیف زمین به شکل پرنده منسوب به اوست<sup>۵</sup> روایتی درباره شگفتی‌های چهارگانه دنیا نقل کرده است.<sup>۶</sup>

#### – منابع لغوی و ادبی

قرن سوم دوره رونق ادبیات عرب در جهان اسلام است و با توجه به میراث غنی ادب عربی افرادی چون ابن خردادبه در *المسالك و الممالك* از آثار دانشوران لغت‌شناس و ادیبان آن عصر استفاده کرده‌اند که این موضوع را می‌توان از اسامی لغت‌شناسان و استشهدات شعری

۱ فرامرز حاج منوچهری (۱۳۶۷)، اسرائیلیات، دب، ج ۸، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۹۰.

۲ مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۲، صص ۲۱۶-۲۱۷.

۳ ابن خردادبه، همان، صص ۱۴۴-۱۴۵.

۴ همان، ص ۱۱۸.

۵ کراچکوفسکی، همان، ص ۴۱.

۶ ابن خردادبه، همان، ص ۱۱۵.

دریافت. در منابع لغوی اطلاعات جغرافیایی نیز وجود داشت که ابتدا به جغرافیای ناحیه‌ای جزیره العرب محدود بود ولی از قرن سوم به تدریج مطالب آنها شهرها و نواحی دیگر را نیز در برمی‌گیرد.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد این خرداذبه از آثار هشام بن محمد کلبی (وفات ۲۰۶ ق.) و اصمعی (وفات ۲۱۶ ق.) لغت‌شناس استفاده کرده است. اگرچه وی از اصمعی نام نبرده، اما یک مرتبه از هشام بن محمد نام برده است.<sup>۲</sup> برای نمونه او در خبری در باب وجه تسمیه مصر چنین می‌آورد «و قال سُمیت مصر بمصر بن حام بن نوح». <sup>۳</sup> ابن فقیه این خبر را از کلبی نقل کرده است.<sup>۴</sup> در موردی دیگر او از وجود کتیبه‌ای بر دروازه شهر ظفار به خط حمیری بدون ذکری از منبع خود گزارش داده است،<sup>۵</sup> حال آنکه همین خبر را یاقوت در ذیل ماده ظفار از قول اصمعی آورده است.<sup>۶</sup>

در ادامه اسامی افرادی که این خرداذبه از آنها نام برده آمده است که برخی از آنها لغوی بودند و دیوان شعر هم داشتند: ابن مفرغ (صص ۱۸، ۱۴۷، ۱۷۵)؛ ابوالعتاهیه (ص ۲۲)؛ ابوالتقی عباس بن طرخان (ص ۲۶)؛ أحوص (صص ۳۲ و ۳۳)؛ کثیر (ص ۳۳)؛ ابوالعذار (ص ۳۹)؛ عبدالملک بن مروان (ص ۴۰)؛ ابونخیله (ص ۴۲)؛ ابوشمقمق (ص ۴۳)؛ حمید بن سعید (ص ۵۹)؛ ابوالعمیثیل (ص ۷۲)؛ سُدیف (ص ۷۳)؛ أخطل (ص ۷۴)؛ امرؤ القیس (صص ۷۵۸، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۲)؛ حسّان بن ثابت (صص ۷۷، ۸۸)؛ ابن کلثوم کندی (ص ۷۹)؛ مأمون (ص ۸۰)؛ کعب بن جعیل (ص ۹۸)؛ ابوسعید (ص ۹۹)؛ فرج بن عثمان مقسمی (ص ۹۹)؛ محمد بن عبدالملک (صص ۱۰۰، ۱۱۹)؛ عباس بن أحنف<sup>۷</sup> (ص ۱۰۰)؛ حسین بن ضحاک (صص ۱۰۱، ۱۲۱)؛ ابن ابی حفصه (ص ۱۰۳)؛ جریر (صص ۱۲۶، ۱۴۶)؛ صرمه الانصاری (ص ۱۲۸)؛ مرحب (ص ۱۲۹)؛ نمیری (ص ۱۳۴)؛ حمید بن ثور هلالی (ص ۱۳۴)؛ امیه بن صلت ثقفی (ص ۱۳۶)؛ راجز (ص ۱۳۶، ۱۵۱)؛ ابونواس (ص ۱۲۶)؛ نابغه جعدی (صص ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۲)؛ ابن ذی جَدَن (صص ۱۳۸، ۱۴۴)؛ یزید بن مفرغ حمیری (ص ۱۴۶)؛ نصیب (ص ۱۴۸)؛ بختری (ص ۱۶۲).

۱ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۰۰.

۲ ابن خرداذبه، همان، ص ۱۸۲.

۳ همان، ص ۸۰.

۴ ابن فقیه، همان، ص ۱۱۵.

۵ ابن خرداذبه، همان، ص ۱۴۵.

۶ یاقوت حموی، همان، ج ۴، ص ۶۰.

۷ شاعر متوفای ۱۹۲ هجری (مجاهد، جوحی، ص ۶۲۷).

ابن خردادبه به جهت تسلط بر منابع ادبی به فراخور نیاز به اشعار فراوانی استشهاد کرده است. استشهاد به معنای گواهی خواستن و شاهد آوردن آیات قرآنی، احادیث، روایات و شعر در منابع نخستین اسلامی فراوان دیده می‌شود و ابن خردادبه نیز به این موضوع توجه دارد. وی به اشعار طبقات مختلف شاعران و سروده‌های شاعران گوناگون اشاره کرده است. شیوه ابن خردادبه در استشادات شعری به این صورت است که تا حد امکان سعی دارد نام شاعر آورده شود،<sup>۱</sup> در غیر این صورت به «قال الشاعر» اکتفا می‌کند<sup>۲</sup> و در صورتی که اشعاری از بادیه‌نشینان نقل کند، چنین می‌نویسد: «قال اعرابی».<sup>۳</sup>

در بین شاعرانی که ابن خردادبه به اشعار آنها استناد کرده است می‌توان شاعرانی از عصر جاهلی یافت، به عنوان نمونه: أخطل، أحوص، ابوشمقمق، جریر، حسان بن ثابت و امرؤ القیس. از شاعران مَخْضَرَم نیز در مسالک و ممالک اشعاری آورده است، به عنوان نمونه: نابغه جعدی. همچنین اشعاری از نمیری، ابن مفرغ و کثیر از شاعران دوره اموی (حکومت ۴۱-۱۳۲ ق.)، ابونواس، ابونخيله، ابوالعتاهیه و بختری از شاعران دوره عباسی (حکومت ۱۳۲-۶۵۶ ق.) در مسالک و ممالک وجود دارد.

ابن خردادبه علاوه بر اشعار عربی در دو مورد به اشعار فارسی استناد کرده است: در توصیف شهرهای شمالی و شَلَنَبَه<sup>۴</sup> شعری از بهرام گور<sup>۵</sup> آورده است:

منم شیر شلنبه  
و منم ببر تله.<sup>۶</sup>

در مورد دیگر شعری درّی از ابوالتقی العباس بن طرخان که «در تأسف بر خرابی سمرقند»<sup>۷</sup>

سروده شده بود، چنین آورده است:

سمرقند کندمند بزینت کی آفکند  
از شاش نه بَهِی همی شه نه جَهِی<sup>۸</sup>

شاعر مورد نظر ابوالینبغی است از شعرای هجایی که در خدمت برامکه بود. اقبال درباره

۱ ابن خردادبه، همان، صص ۷۹، ۱۳۸، ۱۴۶.

۲ همان، صص ۷۹، ۸۵، ۸۶، ۹۵.

۳ همان، صص ۶۰، ۱۲۶.

۴ شَلَنَبَه ناحیه‌ای از دماوند است (یاقوت حموی، همان، ج ۳، ص ۳۶۰).

۵ بهرام گور پنجمین پادشاه ساسانی (حک ۴۳۸-۴۲۰ م) که به جنگاوری و خوشگذرانی مشهور بود. وی نخستین فردی است که به زبان فارسی شعر گفت (عوفی، همان، ص ۱۹؛ دولت‌شاه سمرقندی، همان، ص ۲۹).

۶ ابن خردادبه، همان، ص ۱۱۸.

۷ عبدالحی حبیبی (۱۳۴۱)، «چند کلمه از لهجه هروی و کتاب طبقات الصوفیه»، یغما، ش ۱۶۶، ص ۶۹.

۸ ابن خردادبه، همان، ۲۶.

شعری که ابن خردادبه از وی نقل کرده نیز چنین می‌نویسد: «از لقب پدر او طرخان که عموماً ملوک سمرقند را بآن عنوان می‌خوانده‌اند چنین بر می‌آید که این شاعر اصلاً سمرقندی است و ظاهراً از شاهزادگان آن دیار است»<sup>۱</sup>.

مضامین شواهد شعری در *المسالك و الممالک* بیشتر تاریخ<sup>۲</sup> و جغرافیا<sup>۳</sup> است و به ندرت از موارد دیگر استفاده کرده است. به‌عنوان نمونه شعری را در مذمت حجاج به دلیل تحریم ذبح گاو برای بهبود کشاورزی سواد آورده است: «شکونا إلیه خراب السواد فحرم جهلاً لحم البقرة»<sup>۴</sup>.

### – حصین بن منذر رقاشی

حُصَيْن (حُصَيْن) بن منذر (وفات ۹۹ ق.) ملقب به ابوساسان از اشراف و بزرگان قبیله بنی‌بکر بن وائل در بصره، والی اصطخر بود که در جریان فتح سمرقند در سال ۹۳ ق. به همراه قتیبة بن مسلم در خراسان حضور داشت. وی نزد شیعیان و اهل سنت از راویان ثقه شمرده می‌شود.<sup>۵</sup> ابن خردادبه روایتی از او در باب هوا و پاکیزگی سمرقند آورده است. اما بر ما روشن نیست ابن خردادبه از چه منبعی مطلب را نقل کرده است.<sup>۶</sup>

### – تألیفات مسلم بن ابی مسلم جرمی<sup>۷</sup>

- ۱ عباس اقبال (۱۳۱۲)، «ابوالبنیعبی العباس بن طرخان، از شعرای ذواللسانین قرن دوم هجری، وفاتش در حدود ۲۳۰ هجری»، مهر، ش ۱۰، ص ۷۳۵. البته وی شعر را چنین آورده است: «سمرقند کند مند بزینت کی آفکند از شاش ته بپی همیشه ته خپی» (همانجا).
- ۲ ابن خردادبه، همان، صص ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۴۱-۴۵، ۴۶، ۷۴، ۸۳.
- ۳ همان، صص ۲۷، ۲۹، ۳۷، ۶۰، ۶۱، ۷۱، ۷۳-۷۴، ۱۱۷.
- ۴ همان، ص ۲۸. «به او (حجاج) از ویرانی سواد "عراق" شکایت بردیم، از روی نادانی گوشت گاو را بر ما تحریم نمود» (ابن خردادبه (۱۳۷۱)، *مسالك و ممالک*، ترجمه سعید خاکرند، با مقدمه آندره میکسل، تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل، ص ۱۷۳).
- ۵ محمود مهدوی دامغانی (۱۳۸۸)، «حصین بن منذر رقاشی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۳، تهران: بنیاد دانشنامه جهان اسلام، ص ۵۵۸.
- ۶ ابن خردادبه، همان، ص ۱۸۱.
- ۷ درباره وی اطلاعات اندکی وجود دارد و حتی ابن ندیم و حاجی خلیفه نیز اطلاعاتی در این باره ارائه نمی‌دهند. گاهی وی را حُزْمی یا به صیغه‌های دیگر نیز خوانده‌اند، در مبادله سوم اسرا در خلافت واثق بالله عباسی در محرم سال ۲۳۱ ق در لامس، وی آزاد شد. ولایت و مردم روم را نیک می‌شناخت و درباره اخبار روم و ملوک و سران و ولایات بُرجان، ابر، برغر، صقالبه و خزر و غیره تألیفاتی داشت. اطلاعات ذی‌قیمت را ابن خردادبه از وی درباره اعداد ولایت‌های روم شرقی و مسائل مربوط به آن به سال ۲۷۲ ق / ۸۸۵ م نقل کرده است. البته احتمال دارد مطالبی که قدامه درباره بیزانس ارائه می‌دهد از جرمی باشد همچنین مطالبی درباره اوقات حمله به آسیای صغیر. مسعودی نیز در ضمن صحبت‌هایش به این امر اشاره می‌کند. اطلاعات جرمی درباره صقالبه و سرزمین‌های مجاور از اهمیت بالایی برخوردار است که ابن خردادبه آورده است. بارتولد معتقد است که بسیاری از جغرافیانگاران مسلمان تا قرن



بخشی از اطلاعات ابن خردادبه درباره مملکت روم منقول از تألیفات مسلم بن ابی مسلم جرمی است. وی از اسرای آزادشده در مبادله سال ۲۳۱ ق. با روم است. او به گفته مسعودی فردی آگاه به نواحی سرحدی (ثغور شام و جزیره) بود که درباره اخبار روم، ملوک، ولایات، راه‌ها، معابر و ممالک هم‌جوار آن تألیفاتی داشته است. از تألیفات وی قطعه‌ای ناچیز باقی مانده است که ابن خردادبه آن را روایت می‌کند.<sup>۱</sup> اینکه نواحی تحت سیطره پادشاه بیزانس، ۱۴ بخش (عامل) است؛ ۳ بخش در آن سوی خلیج و به‌غیر از آن ۱۱ بخش دیگر نیز وجود دارد: طافلا، قُسطنطنیه، تراقیه و مقدونیه. افلاجونیه، اُفطی ماطی به معنای گوش و چشم، اُبسیق، تَرَقسیس، ناطلوس، خَرسون، بُقار، اَرمنیاق، خَدیه، سلوقیه، قِبَادق.<sup>۲</sup> اطلاعات جرمی از مناطق یاد شده شامل موارد زیر است: فاصله شهرها، دژها و استحکامات دفاعی و قلعه‌ها.

#### – گزارش تمیم بن بحر مطوعی

نخستین اطلاعات مسلمانان از راه خشکی چین که از آسیای میانه می‌گذشت از طریق تمیم بن بحر مطوعی به دست آمده است. تمیم از غازیان داوطلب مرزهای شرقی بود که بین سال‌های ۱۴۳-۱۸۴ ق. سفری سیاسی به سوی دیار ترکستان داشته است. او در این سفر گزارش مفصلی از راه خشکی به سوی چین، شهرها و ملوک و مرکز دیار ترکستان، تغزغز ارائه داده است. ابن خردادبه قطعه‌ای از گزارش تمیم بن بحر در خصوص راه چین و مملکت تغزغز را بدون اشاره به مأخذ یا منبع نقل کرده است.<sup>۳</sup> گزارش کامل این سفر را ابن فقیه به نقل از مروزی و قطعاتی را یاقوت نقل کرده‌اند.<sup>۴</sup>

#### – گزارش ابو عبدالله محمد بن اسحاق

هفتم هجری قمری مطالب جرمی را بدون نام وی در آثارشان آورده‌اند. تسمیه دریای سیاه به خزر از اوست و صقالیه را از همسایگان مقدونیه دانسته و برجان یا بلغار در سواحل دانوب را از طرف غرب همسایه ترکیه و از طرف شمال همسایه مقدونیه به حساب آورده است (کراچکوفسکی، همان، صص ۱۰۶-۱۰۸؛ احسان عباس (۱۴۲۳)، عالم منسی مسلم بن ابی مسلم الجرمی، التسامح، عدد ۲، صص ۲۲۴-۲۲۸).

۱ ابن خردادبه، همان، ص ۱۰۵؛ علی بن حسین مسعودی [بی‌تا]، التنبيه والاشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی، ص ۱۶۲؛ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۰۷.

۲ ابن خردادبه، همان، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۳ همان، ص ۳۰.

۴ ابن فقیه، همان، ص ۶۳۷؛ یاقوت حموی، همان، ج ۲، ص ۲۴.

ابن خردادبه اطلاعات زیادی درباره مردم هند، آداب، عقاید و رسوم فرقه‌های مذهبی بدون اشاره به منبعی مشخص ارائه داده است. اما ابن‌رسته گزارشی مشابه آنچه ابن خردادبه نقل کرده است را از قول شخصی به نام ابو عبدالله بن اسحاق روایت می‌کند.<sup>۱</sup> از ابو عبدالله محمد بن اسحاق اطلاعات چندانی در دست نیست. کراچکوفسکی معتقد است وی به احتمال زیاد در اوایل قرن سوم در قمار (خمر- کامبوج فعلی) بوده است. بارتولد گزارش وی را گذشته از ابن‌رسته منبعی برای ابن خردادبه و دیگر جغرافی‌نویسان درباره هند می‌داند.<sup>۲</sup>

### - کتاب الحيوان

یکی از منابعی که در کتاب المسالك و الممالک مورد استفاده ابن خردادبه قرار گرفته کتاب الحيوان نوشته جاحظ (وفات ۲۵۵ ق.) است. ابن خردادبه در بیان شگفتی‌های سرزمین‌ها از کتاب مذکور بهره برده است. اگرچه وی بدون هیچ اشاره‌ای به کتاب فقط به ذکر نام جاحظ اکتفا کرده است.<sup>۳</sup>

### - اسناد و گزارش‌های دیوانی

اسناد بخشی از محتویات بایگانی‌هاست که امروزه از مهم‌ترین منابع پژوهشی به شمار می‌رود و کلیه مکاتبات سلطنتی، فرمان‌ها، معاهدات سیاسی، انواع نوشته‌های اداری و دیوانی، اسناد قضایی، مالی و بخشی از مکاتبات خصوصی و خانوادگی است که به‌طور طبیعی در اثر فعالیت‌ها و عملیات اشخاص و سازمان‌ها به‌وجود آمده است؛<sup>۴</sup> از آنجاکه ابن خردادبه خود نیز از عُمال حکومتی بوده است، از این رو اسناد دولتی مهم‌ترین بخش از منابع وی است. چنانکه آمد ابن خردادبه چندی ریاست اداره برید جبال را بر عهده داشت. اشتغال در دوایر حکومتی سبب گردید که وی به اسناد و گزارش‌های دیوانی و حکومتی دسترسی داشته باشد. اسناد مذکور از آنجاکه از مراجع رسمی صادر شده‌اند و حاوی آگاهی‌هایی از ولایات جهان اسلام و دیگر مناطق دارای ارزش و اعتبار بالا بودند اهمیت فراوانی داشتند. گزارش‌های

۱ ابن‌رسته (۱۸۹۲)، اطلاق النفیسه، بیروت: دار صادر، ص ۱۳۲ و ابن خردادبه، همان، ص ۶۶.

۲ ابن خردادبه، همان، صص ۶۹-۷۰؛ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۱۱.

۳ ابن خردادبه، همان، ص ۱۷۰؛ عمر بن بحر جاحظ (۱۹۶۵)، الحيوان، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ج ۴، [بی‌جا]، شركة مكتبة و مطبعة البابی الحلبي، ج ۴، صص ۱۳۵، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۲.

۴ سوازه، همان، ص ۱۹؛ قائم مقامی، همان، صص ۴-۵، ۴۱.

ابن خردادبه حاکی از آن است که وی در تدوین اثر خود از اسناد و گزارش‌های موجود در آرشیوهای حکومتی بهره فراوان برده است که در ادامه خواهد آمد.

### - اسناد مالی دیوان خراج

ابن خردادبه در اثر خود از میزان عایدات و خراج تک‌تک ایالات و ولایات ممالک اسلامی گزارش مفصلی ارائه داده است، به نحوی که فون کرمر بر اساس گزارش‌های مذکور بودجه خلافت را در قرن سوم هجری تدوین کرده است.<sup>۱</sup> مهم‌ترین منبع اطلاعاتی ابن خردادبه درباره میزان خراج سرزمین‌های اسلامی را باید ابوالعباس فضل‌بن مروان بن ماسرجس (۱۷۰-۲۵۰ ق.) دانست، مسؤل مسیحی دیوان خراج در خلافت معتصم (حکومت ۲۱۸-۲۲۷ ق.) که در زمان مأمون نیز در تشکیلات اداری حضور داشت و بعد از مرگ مأمون برای معتصم که در نبرد با روم از بغداد خارج شده بود، بیعت گرفت.<sup>۲</sup> ابن خردادبه سه مرتبه از او با بیان «خبرئی» یاد کرده است.<sup>۳</sup> با توجه به گزارش تفصیلی ابن خردادبه از عایدات ممالک اسلامی، واژه «خبرئی» را نباید به معنای اصطلاح روش حدیثی آن یعنی «سماع» دانست. بلکه به نظر می‌رسد گزارش‌های خراج ولایات را فضل‌بن مروان از روی اسناد مالی دیوان خراج برای ابن خردادبه نقل کرده باشد. در خبری دیگر ابن خردادبه بر پایه گزارش دیوان خراج «و وَجَدَ فِي دِيْوَانِ الْخِرَاجِ» از افزایش میزان خراج در یمن سخن می‌گوید که دسترسی وی به اسناد مالی دیوان را تأیید می‌کند.<sup>۴</sup> با توجه به تاریخ نگارش کتاب‌هایی مانند *الأموال* ابن زنجویه (وفات ۲۵۱ ق.) و ابوعمید (وفات ۲۲۴ ق.) و *الخراج* قاضی ابویوسف (وفات ۱۸۲ ق.) و یحیی بن آدم قرشی (وفات ۲۰۳ ق.) و عدم استفاده ابن خردادبه از آنها چند احتمال را می‌توان در نظر گرفت. اول آنکه وی به اسناد دیوانی دسترسی داشته، از این رو چندان نیازی به مراجعه به آن کتاب‌ها نداشته است. دوم آنکه با توجه به همزمانی تقریبی نگارش آثار و فقدان سیستم اطلاع‌رسانی سریع، امکان اطلاع از آثار دیگران در زمان کوتاه وجود نداشت. سوم آنکه رویکرد کتاب‌های نامبرده حدیثی است و به

۱ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۲۲.

۲ نک: شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی بکر بن خلکان [بی‌تا]، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، حقه احسان عباس، بیروت: دارالثقافة، ج ۱، ص ۴۷۳، و ج ۴، ص ۴۶-۴۷؛ شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان الذهبی (۱۴۰۳)، *سیر*

*اعلام النبلاء*، ج ۱۲، بیروت: مؤسسة الرسالة، صص ۸۳-۸۵.

۳ ابن خردادبه، همان، صص ۲۱، ۴۲، ۴۸.

۴ همان، ص ۱۴۴.

ماهیت منابع درآمد مانند خراج و جزیه پرداخته‌اند و از این جهت نیز نمی‌توانست منبعی برای نگارش مسالک و ممالک ابن‌خردادبه باشد.

### - گزارش‌های دیوان برید

بخش قابل توجهی از کتاب ابن‌خردادبه به توصیف راه‌های خشکی ممالک اسلامی و سایر مناطق اختصاص دارد. گفتنی است وی ریاست کل اداره برید ولایت جبال را بر عهده داشت و در اینجا بود که به آرشیوهای دولتی دست یافت و برای کسب اطلاعات از نواحی دوردست از شغل رسمی خود بهره فراوان گرفت.<sup>۱</sup> همچنین ریاست کل برید بغداد و در ادامه سامرا را بر عهده داشت و از ندیمان دربار معتمد عباسی بود.<sup>۲</sup> بنابراین از گزارش‌های مأموران برید در توصیف دقیق راه‌ها، فواصل و منازل استفاده فراوان برده است. این گزارش‌ها گذشته از آنکه حاوی اطلاعاتی از اوضاع راه‌ها و توقفگاه بودند، آگاهی‌هایی نیز از اوضاع سیاسی، اقتصادی و مالی ولایت به دست می‌دادند.<sup>۳</sup>

### - گزارش سَلَام تَرَجْمَان

شرح سفر سلام ترجمان به نواحی شمالی به فرمان الواثق بالله (حکومت ۲۲۷-۲۳۲ ق.) خلیفه عباسی در نوشته‌های جغرافی‌دانان بعد از ابن‌خردادبه به نقل از وی رواج فراوان یافته است.<sup>۴</sup> ابن‌خردادبه گزارش این سفر را ابتدا از خود سَلَام روایت می‌کند، سپس می‌گوید که علاوه بر روایت، از گزارشی که سلام به خلیفه داده نیز رونویسی کرده است.<sup>۵</sup>

### منابع شفاهی

ابن‌خردادبه برخلاف بیشتر جغرافی‌دانان سیاح بیشتر عمر را در بغداد سپری کرد. بنابراین آگاهی او از عراق نسبت به سایر مناطق بیشتر بود. با این همه اطلاعات او درباره عراق که در آن ایام مرکز تحولات جهان اسلام بود بسیار مهم است. گزارش دقیق او از اعمال، نواحی و

۱ نفیس احمد (۱۳۷۴)، *خدمات مسلمانان به جغرافیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، صص

۳۱-۳۲.

۲ ابن‌ندیم، همان، صص ۲۴۴-۲۴۵.

۳ ابن‌خردادبه، همان، صص ۶۰، ۱۳۱.

۴ به‌عنوان نمونه: ابن‌رسته، همان، ص ۱۴۹، مقدسی، همان، صص ۲۶۲-۲۶۵.

۵ ابن‌خردادبه، همان، صص ۱۶۲، ۱۷۰.

طسوج‌های عراق شاهدی بر این مدعاست.<sup>۱</sup> ذکر حکومت‌ها و خاندان‌های حکومتگر سرزمین‌های غربی خلافت و حوزه قلمروی آنان معاصر با مؤلف و تصرف آنقره و تخریب آن توسط معتصم را نیز می‌توان جزء دانسته‌های شخصی مؤلف شمرد.<sup>۲</sup> با توجه به مرکزیت عراق، ابن خردادبه بسیاری از اطلاعات خود را بی‌واسطه از کسانی شنیده که به عراق آمدوشد داشتند. به‌عنوان نمونه از شخصی به نام فضل‌بن مروان اجازه مکتوب برای روایت داشته است. منابع شفاهی ابن خردادبه که در آنها منبع خبر هم آمده است به شرح زیر هستند.

#### – محمدبن موسی خوارزمی؛ منجم

از منابع شفاهی ابن خردادبه درباره مملکت روم، گفته‌های محمدبن موسی منجم است که برای او روایت کرده است. محمدبن موسی از سوی خلیفه الواثق بالله عباسی (حکومت ۲۲۷-۲۳۲ ق.) برای تحقیق در باب اصحاب کهف عازم دیار روم شد.<sup>۳</sup> علاوه بر این منبع ابن خردادبه در بیان بناهای شگفت‌انگیز کلیساهای روم نیز محمدبن موسی است.<sup>۴</sup> لازم به ذکر است هرچند ابن خردادبه از منبع خود یادی نکرده است اما ابن‌رسته گزارش مذکور را از محمدبن موسی ذکر می‌کند.<sup>۵</sup>

#### – ابوبکر بن عمر قرشی و عبدالله بن ابی طالب قرشی

ابن خردادبه به نقل از این دو تونسی خبری درباره مناره مدور اسکندریه روایت می‌کند.<sup>۶</sup>

#### – ابوالفضل رائض بن حارث بن اسد

ابن خردادبه روایتی از ابوالفضل رائض فرزند صاحب مملکت خُطَلان در باب نژاد مادیان‌های این دیار آورده است. او ابتدا می‌گوید ابوالفضل این خبر را روایت کرده است در آخر خبری از قول خود او نقل می‌کند.<sup>۷</sup>

۱ ابن خردادبه، همان، صص ۱۸-۲۸.

۲ همان، صص ۸۱-۸۲، ۹۲.

۳ همان، ص ۱۰۶.

۴ همان، ص ۱۱۳.

۵ ابن‌رسته، همان، ص ۸۳.

۶ ابن خردادبه، همان، صص ۱۱۴-۱۱۵.

۷ همان، ص ۱۸۰.

### – دریانوردان و حکماء و منابع روایی

توصیف دقیق راه دریایی هند از بندر بزرگ بصره تا بندر تجاری چین یعنی خانفو از بخش‌های قابل توجه در *المسالك و الممالک* است. در قسمتی از توصیف راه دریایی مطالب را به نقل از دریانوردان «ذکر البحرین» آورده است،<sup>۱</sup> یا روایتی از قول پارسایان برآهه هند نقل می‌کند «فذكرت البراهمه و هم عبّاد الهند»،<sup>۲</sup> یا در خبری دیگر درباره طبیعت و سرشت شهرها می‌گوید «قال الحكماء». در بیان مسیر هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه بی‌شک از کتب روایی و سیره استفاده کرده است.<sup>۴</sup>

البته دسته‌ای دیگر از منابع شفاهی ابن‌خردادبه برای ما شناخته شده نیست. وی در بیان برخی از اطلاعات گاه اشاره‌ای غیرمستقیم به منبع خود با عبارت نظیر «قالت الحكماء» دارد.<sup>۵</sup> یا اینکه فلان خبر را از آدمی ثقة شنیده است.<sup>۶</sup> یا در جایی می‌نویسد «حدّثنی محدّث». و یا در خصوص خبری از روم می‌گوید: «قال العالم به البلاد الروم».<sup>۷</sup>

### – آثار باستانی، تصویری و ترسیمی

ابن‌خردادبه در اثر خود به آثار و بناهای تاریخی و کتیبه‌ها اشاره دارد. لکن این اخبار حاصل مشاهدات خودش نیست، بلکه از دیگران نقل کرده است. جز ایوان کسری که گویا خود آن را از نزدیک دیده است.<sup>۹</sup> روایت وی درباره بازدید ابن طولون از اهرام مصر را از منابع دیگر نقل کرده است.<sup>۱۰</sup>

### نتیجه‌گیری

قرون سوم و چهارم هجری دوره رونق جغرافیانگاری اسلامی است. جغرافیانگاران

۱ همان، ص ۶۲.

۲ همانجا.

۳ همان، ص ۱۷۱.

۴ همان، صص ۱۱۴-۱۱۵، عبدالملک بن هشام [بی‌تا]، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، صص ۴۶۸-۴۶۹.

۵ همان، ص ۱۴۷.

۶ همان، ص ۱۸۲.

۷ همان، ص ۱۸۱.

۸ ابن‌خردادبه، همان، ص ۱۱۲؛ کراچوفسکی، همان، ص ۱۲۲.

۹ ابن‌خردادبه، همان، ص ۱۶۲.

۱۰ همان، ص ۱۵۹.

برجسته‌ای در این دوره ظهور کردند و هریک بر اساس توانمندی و امکانات موجود به نگارش جغرافیا پرداختند. ابن خردادبه از پیشگامان و بزرگان جغرافیانگاری اسلامی است. وی برخلاف بیشتر جغرافیانگاران کمتر به مسافرت رفته اما به سبب سکونت در عراق، مرکز خلافت اسلامی، از منابع مکتوب بسیاری برای نگارش اثر خود بهره برده است. همچنین وی به سبب اشتغال در دستگاه خلافت به اسناد و گزارش‌های مالی و اطلاعات دیوان برید دسترسی داشته از این رو وصف او از راه‌ها و میزان خراج و مالیات شهرهای مختلف جهان اسلام بسیار دقیق است. از همین رو نویسندگان بعدی این حوزه‌ها به‌ویژه قدامة بن جعفر در کتاب *الخراج* از تألیف او بسیار بهره برده‌اند. ابن خردادبه به سبب سکونت در بغداد به آثار یونانی و ایرانی در حوزه جغرافیا دسترسی داشته از این رو در تقسیم‌بندی زمین به ربع معمور / مسکون متأثر از آرای بطلمیوس است. ابن خردادبه افزون بر منابع جغرافیایی از آثار لغوی، ادبی و دواوین شعری بسیار استفاده کرده است. ابن خردادبه در استناد به منابع جغرافیایی و استشهداد به منابع ادبی به نقل صرف اکتفا کرده و از اظهار نظر درباره صحت و سقم آنها خودداری نموده است. ابن خردادبه همچنین به اطلاعات کسانی که به مرکز خلافت آمدوشد داشتند دسترسی داشته از این رو بسیاری از اطلاعات درباره شهرها را از منابع شفاهی و شنیده‌ها استخراج و تنظیم کرده است.

## منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- آرام، احمد (مرداد ۱۳۴۶)، «علم جغرافیا و تطورات آن در جهان اسلام»، *معارف اسلامی*، ضمیمه ۳.
- ابن خردادبه، عبیدالله بن عبد الله (۱۹۹۲)، *المسالك و الممالک*، لیدن، بیروت: دار صادر.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی بکر [بی‌تا]، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الثقافة.
- ابن‌رسته، احمد بن عمر (۱۸۹۲)، *اعلاق النفیسه*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌فقیه، احمد بن محمد (۱۴۱۶)، *البلدان*، تصحیح یوسف الهادی، بیروت: عالم‌الکتاب.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

- ابن هشام، عبدالملک بن هشام [بی تا]، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ شلی، بیروت: دارالمعرفة.
- احمد، نفیس (۱۳۷۴)، خدمات مسلمانان به جغرافیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- اشکواری، محمدجعفر (۱۳۸۹)، «نقدی بر نامگذاری مکتب جغرافیایی عراق؛ بررسی موردی ابن خردادبه، یعقوبی و ابن رسته»، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۴۳ و ۴۴.
- اقبال، عباس (۱۳۱۲)، «ابوالینیعی العباس بن طرخان، از شعرای ذواللسانین قرن دوم هجری، وفاتش در حدود ۲۳۰ هجری»، مهر، ش ۱۰.
- بوسنینه، منجی (۱۴۲۵)، موسوعه اعلام العلماء و الادباء العرب و المسلمین، بیروت: دارالجبل.
- جاحظ، عمر بن بحر (۱۹۶۵)، الحیوان، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۶۷)، اسرائیلیات، دبا، ج ۸، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- الدینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸)، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن عثمان (۱۴۰۳)، سیر اعلام النبلاء، تهران: مؤسسة الرسالة.
- رضا، عنایت‌الله (۱۳۶۹)، «ابن خردادبه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲)، تذکرة الشعراء، به کوشش و تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- سواژه، ژان (۱۳۶۶)، تاریخ شرق اسلامی، ترجمه نوش‌آفرین انصاری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صالحی، نصرالله (۱۳۷۸)، «ابن خردادبه و دل ایرانشهر نظری به ابن خردادبه و المسالک و الممالک او»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۸.
- عباس، احسان (۱۴۲۳)، «عالم منسی مسلم بن ابی مسلم الجرمی»، التسامح، عدد ۲.
- علی‌زاده جدا، زهرا (۱۳۹۵)، «تبیین و بررسی تاریخ نگاری ابن خردادبه در المسالک و الممالک»، فصلنامه تحقیقات جدید در علوم انسانی، ش ۱۱.
- عوفی، محمد (۱۳۶۱)، تذکرة لباب الالباب، محمد عباسی، تهران: کتابفروشی فخر رازی.
- فاضل‌السعدی عباس (۱۳۷۶)، «نظرة فی تراث العرب الجغرافی»، المورد، ش ۹۸.



- قائم مقامی، جهانگیر (۱۳۵۰)، مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی، تهران: انجمن آثار ملی.
- قدامة بن جعفر (۱۹۸۱)، الخراج و صناعة الكتابة، تصحیح محمدحسین زبیدی، بغداد: دار الرشید للنشر.
- قرچانلو، حسین (۱۳۶۸)، «تحلیلی از آثار ابن خردادبه»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۴۷ و ۴۸.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانیویچ (۱۳۷۹)، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گردیزی، ابی سعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود (۱۳۶۳)، زین الاخبار، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- مجاهد، احمد (۱۳۸۳)، جوحدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین [بی تا]، التنبیه و الاشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره: دارالصاوی.
- ----- (۱۴۰۹)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره.
- مقدسی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۹۰۶)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، بیروت: دارصادر.
- منجم، إسحاق بن حسین (۱۴۰۸)، آکام المرجان، مصحح سعد فهیمی، بیروت: عالم الکتب.
- مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۸۸)، «حصین بن منذر رقاشی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۳، زیر نظر حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح [بی تا]، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر.
- Berggren, Lennart and Jones, Alexander (2000), *Ptolemy's Geography an annotated translation of the theoretical chapters*, United Kingdom: Princeton University Press.



## تقابل یا تطابق دیدگاه کلامی بر اندیشه تاریخی؟ بررسی موردی دیدگاه تقی‌الدین علی مقریزی

محسن الویری<sup>۱</sup>

زهرا روح الهی امیری<sup>۲</sup>

**چکیده:** چگونگی کشمکری انسان در کنار قانون‌های فراگیر تاریخی از جمله موضوعاتی است که ذهن نظریه‌پردازان تاریخ را به خود مشغول داشته است. با توجه به مکتب‌های گوناگون کلامی و مذهب‌های مختلف فقهی در جهان اسلام، این موضوع شایسته بررسی است که مورخان مسلمان باورمند به سنت‌های الهی که اغلب به یکی از این مکتب‌ها و مذهب‌ها گرایش و یا انتساب دارند دیدگاه خود درباره مسئله جبر و اختیار را چگونه با تحلیل و تبیین رویدادهای تاریخی پیوند زده و کارگردانی خداوند در تاریخ را چگونه با بازیگری انسان همراه ساخته‌اند. این نوشتار می‌کوشد دیدگاه ابوالعباس تقی‌الدین مقریزی (۸۴۵ق.) مورخ پرآوازه شافعی مذهب و اشعری مسلک عصر ممالیک را در این زمینه با روشی وصفی تحلیلی و از طریق استخراج داده‌های مرتبط در آثارش و سنجش آنها با رویکرد کلامی وی مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های این پژوهش حکایتگر آن است که مقریزی، به‌رغم تمایلات جبرگرایانه و اعتقاد به نظریه کسب اشعری در تاریخ‌نگاری خود به متون دینی متمایل به اختیار و آزادی انسان و نقش فعال او در رویدادهای تاریخی استناد نموده است. و مهمتر آنکه در تاریخ‌نگاری با روشی تاریخی و نه کلامی به حوادث پرداخته است.

**واژه‌های کلیدی:** مقریزی، تاریخ‌نگاری اسلامی، سنت‌های الهی، نظریه کسب، جبر تاریخی

---

۱ دانشیار گروه تاریخ و تمدن دانشگاه باقرالعلوم (ع) [alvirim@mail.com](mailto:alvirim@mail.com)  
۲ استادیار گروه تاریخ و تمدن دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول) [z.rooholahiamiri@yahoo.com](mailto:z.rooholahiamiri@yahoo.com)  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۴ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۱/۱۴

## Contradiction or consistency of kalam viewpoint on historical thought : considering the analysis of taqi al\_din ali maqrizi s outlook as the case study

Mohsen Alviri<sup>1</sup>

Zahra Rooholahiamiri<sup>2</sup>

**Abstract:** The circumstances of man's role alongside the universal laws of history is a topic that has engaged the minds of historians. Considering the various theological schools of thought and different jurisprudential denominations in the Islamic world, the viewpoint of the Muslim historians - who believe in the Divine customs and are usually inclined towards one of these schools and denominations or are attributed to them - regarding the matter of determinism and choice and how they connect this with their view through analyzation and explanation of historical events and how they relate the directorship of God to the actions of man, is a worthy topic of study.

This article tries to examine the viewpoint of the famous historian Abul Abbas Taqi ud-Din Maqrizi {845 A.H.} of the Shafi-'I jurisprudential and Ash-'ari theological school of thought who lived during the Mamluk Sultanate in this regard using a descriptive-analytical approach and through researching related material in his works and comparing that to his theological inclination. The findings of this research show that despite his deterministic inclination and his belief in the viewpoint of "Attainment" of the Ash-'arites, in his historiographies, while relying on religious texts, he is inclined towards man's choice and free will and his active role in historical events.

**Keywords:** Maqrizi, Islamic Historiographies, Divine Customs, History's universal laws, Historical Determinism

---

1 Associate Professor History & Civiliziton Department, Baqerul Uloom Univercity alvirim@mail.com

2 Assistant Professor History & Civiliziton Department, Baqerul Uloom Univercity (Responsible Author ) z.rooholahiamiri@yahoo.com

## مقدمه

نقش خداوند در حوادث و جایگاه انسان و اراده او در تحولات تاریخ یکی از مباحث چالشی در میان متفکران و فیلسوفان تاریخ است. آنجا که فیلسوف تاریخ بخواهد در مورد نقش انسان و دامنه اراده او در وقایع تاریخ نظری ارائه دهد، پای اراده و حاکمیت فاعل و صانع جهان و میزان تأثیرگذاری او بر تحولات جامعه به میان می‌آید. دیدگاه‌های متنوع در این خصوص زمینه پژوهش‌های فراوانی را فراهم نموده است اعتقاد به نقش فعال انسان در تاریخ و قانونمندی در تحولات هرگونه تصادفی بودن حوادث را رد کرده است.<sup>۱</sup> از طرف دیگر، انسان مجبور، در چنبره قدرت نامحدود ماورایی محتوم به سرنوشت از پیش تعیین شده تصویر می‌شود. گونه‌گونی اندیشه در این مقوله ریشه در جهان‌بینی انسان‌ها دارد. اعتقاد داشتن به نقش مطلق خداوند نوعی جبرگرایی در تاریخ را دامن زده است این امر در غرب از «اعتقاد لاهوتی در تاریخ» و «شهر خدای سنت اگوستین» شروع شده و راه خود را تا نظریه «دترمینیسم تاریخی» طی نموده است.<sup>۲</sup> متفکران و فیلسوفان اسلامی نیز با توجه به گرایش‌های مختلف به این موضوع توجه نشان داده‌اند. فیلسوفانی چون شهید صدر در کتاب *سنت‌های تاریخ در قرآن و مصباح یزدی* در کتاب *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن* به جایگاه خداوند و نقش و اراده انسان اشاره نموده‌اند. مطهری هم در کتاب *فلسفه تاریخ و جامعه و تاریخ خود به اصالت انسان یا اصالت جامعه* پرداخته است. کتب، آثار، مقالات و پایان‌نامه‌های دیگری نیز موضوع اصلی و یا فرعی خود را به بحث انسان و اراده او اختصاص داده‌اند. افرادی چون احمد حامد مقدم در کتابی با عنوان *سنت‌های اجتماعی در قرآن* به این موضوع پرداخته‌اند، سیدضیاءالدین میرمحمدی و محسن الویری در مقاله‌ای تحت عنوان «قانونمندی تاریخ و ویژگی‌های آن در قرآن» در مورد قانونمندی تاریخ، ماهیت و چیستی آن سخن گفته‌اند.

مقاله دیگری با عنوان «نقش اراده انسان در تحقق آینده موعود از منظر قرآن»، نوشته مشترک فرشته سقا و فتحیه فتاحی‌زاده چاپ شده در دو فصلنامه علمی پژوهشی *انسان‌پژوهی*

۱ برای اطلاعات بیشتر نک: اچ والش (۱۳۶۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، ترجمه ضیاءالدین طباطبایی، تهران: امیرکبیر، ص ۲۸؛ عزت‌الله فولادوند (تیر ۱۳۷۷)، *فلسفه نظری تاریخ*، *روزنامه همشهری*، ش ۱۵۷۷؛ پل ادواردز (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ مرتضی مطهری، *جامعه و تاریخ*، پایگاه جامع استاد شهید مطهری (بنیاد علمی فرهنگی شهید مطهری) *کتابخانه دیجیتال*؛ محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۶۸)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۱۵۳.

۲ برای اطلاع بیشتر نک: حسینیعلی نوذری (۱۳۷۹)، *فلسفه تاریخ*، تهران: طرح نو، صص ۵۸-۶۰.

دینی شماره ۱۱ به نقش و اراده انسان در تاریخ از دیدگاه قرآن پرداخته است. نویسنده، مقاله‌ای با عنوان «سنت‌های الهی و رویدادهای تاریخ با تأکید بر دیدگاه مقریزی» در کتاب *اغاثة الامة بکشف الغمة* به نگارش درآورده که در مجله *تاریخ اسلام*، سال ۸۸ به چاپ رسیده است. این مقاله به علل تغییرات جوامع و نزول عذاب از جانب خداوند و چرایی حوادث پیش آمده از دیدگاه مقریزی پرداخته و نشان داده است که مقریزی با اعتقاد به سنت‌های الهی به وجود قانون در رخداد حوادث عالم معتقد است.

این پیشینه نشان می‌دهد نقش و اراده انسان مورد توجه محققان بوده، لیکن رویکردهای آنان در تحلیل وقایع، بیشتر جنبه سیاسی و یا اجتماعی داشته است و به رویکرد کلامی افراد و تأثیر آن در نوشته‌های تاریخی واقعی نهناده‌اند. چراکه مفروض است تحلیل‌های انسان در حوادث عالم، تحت تأثیر عقاید و باورهای کلامی او باشد. با توجه به اینکه مورخان مسلمان در گذشته به طیف‌های متنوعی از علوم وابسته بوده‌اند، ولی تاریخ شاید یکی از امور حاشیه‌ای برای آنان بوده<sup>۱</sup> مهم خواهد بود که به جهت توفیق اندیشه‌های کلامی و قهقی در میان مورخان مسلمان، میزان تأثیرپذیری روش‌های تاریخی از گرایش‌های کلامی و قهقی آنان نیز مورد بررسی قرار گیرد. با عنایت به اهمیت رویکرد کلامی در تحلیل‌های تاریخی، این مقاله سعی دارد تأثیر گرایش کلامی مقریزی را در تحلیل‌های تاریخی با توجه به انحصار نقش انسان در تحولات و وقایع مورد بررسی قرار دهد.

مقریزی معتقد به وجود سنت‌ها و قوانین در رخدادهای تاریخی است بر پایه این پیش‌فرض در این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این سؤالات هستیم که مشرب کلامی مقریزی چیست؟ و با توجه به این مشرب، وی چگونه به تبیین تحولات تاریخی پرداخته و میان نقش خداوند و بازیگری فعال انسان، چگونه ارتباط برقرار نموده است؟ روش پژوهش در این مقاله توصیفی تاریخی است. احصاء اعتقادات کلامی مورخ و سپس تبیین ارتباط اجزای به دست آمده و انطباق آن با داده‌ها و تحلیل‌های تاریخی او مراحل پیش روی این تحقیق خواهد بود.

### تقی‌الدین مقریزی

احمد بن علی بن عبدالقادر بن محمد بن ابراهیم بن محمد بن تمیم بن عبدالصمد الشیخ تقی‌الدین مقریزی

۱ چیس رابینسون (۱۳۹۲)، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه محسن الویری، تهران: انتشارات سمت.

بعلبکی الاصل متوفی (۸۴۵ ق. / ۱۴۴۱ م.) در بَرَجَوَان مصر چشم به جهان گشود.<sup>۱</sup> مقریزی بر اساس عقاید جد مادری خود بر مذهب حنفی پرورش یافت و پس از مرگ وی به مذهب شافعی متمایل گشت.<sup>۲</sup> او تحت نظر فضلالی عصر خویش به درس و تحصیل ادامه داد.<sup>۳</sup> و موقعیت مناسب خانوادگی و قابلیت‌های شخصی وی زمینه ورود او را به دستگاه ممالیک فراهم نمود.<sup>۴</sup> بعد از آن به نیابت قاضی القضاة منصوب شد. امامت در مسجد جامع الحاکم و شهر قاهره، مدرسی حدیث مدرسه مؤیدیه و دریافت لقب استادی از موقعیت‌های ایشان است.<sup>۵</sup>

برخی مقریزی را به جهت نوشتن کتاب *معرفه ما يجب لآل البيت نبوی* دارای تمایلات شیعی نیز دانسته‌اند.<sup>۶</sup> سخاوی تعداد علمایی که مقریزی از آنها حدیث شنیده را بالغ بر ۶۰۰ نفر می‌داند.<sup>۷</sup> این تغیر بردی نام تعدادی از مشایخ و علمای بسیاری که از او اجازه داشته‌اند مثل شیخ شهاب‌الدین اذرعی، شیخ بهاء‌الدین ابی‌البقاء و شیخ جمال‌الدین اسنوی را آورده است.<sup>۸</sup> او را امامی صاحب فن، حاذق، ماهر، قابل اعتماد در تاریخ دانسته‌اند.<sup>۹</sup> اشراف او بر علوم مختلف و روحیه جستجوگر او در تألیفاتی که بالغ بر صد جلد کتاب است هویداست.<sup>۱۰</sup>

### گرایش کلامی مقریزی

مقریزی را باید فقیهی شافعی دانست. اگرچه هم‌عصرانش گرایش او و خانواده‌اش را در ابتدا حنفی دانسته‌اند، اما انتصاب او به نیابت قاضی القضاة شافعی حکایت از تحول او از مذهب

- ۱ موقع الاسلام، تعریف به الاعلام الواردة فی البداية النهایة، موقع الوراق، مكتبة الشاملة، ج ۱، ص ۳۲۲.
- ۲ صفدی (۱۴۲۰ق.)، الوافی بالوفات، ج ۶، تحقیق احمد الانا ووط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۳۱۰؛ ابن حجر [ابی‌تا.]، الدرر الكامنة، ج ۱، موقع الوراق، موقع الوراق، مكتبة الشاملة، ص ۲۳۸.
- ۳ سخاوی [ابی‌تا.]، الضوء الامع، ج ۱، موقع الوراق، مكتبة الشاملة، ص ۲۵۸.
- ۴ محمد مصطفی زیاده (۱۹۷۱م.)، دراسات عن المقریزی، قاهره: مكتبة العربية، ص ۱۳.
- ۵ محمد بن علی بن محمد شوکانی [ابی‌تا.]، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ۱ موقع الوراق، مكتبة العربية، ص ۷۲؛ أعهده للشاملة.
- ۶ مقریزی (۱۴۱۹ق.)، رسایل؛ معرفة ما يجب لآل بيت نبوی، تحقیق رمضان البدر و احمد مصطفی قاسم، قم: دارالحدیث، ص ۲۱۲.
- ۷ سخاوی، الضوء الامع، ج ۲، ص ۲۱.
- ۸ ابن تغری بردی [ابی‌تا.]، المنهل الصافی، ج ۱، [ابی‌جا.]: مكتبة الشاملة، ص ۸۱.
- ۹ ابن تغری بردی [ابی‌تا.]، النجوم الزاهرة، ج ۴، [ابی‌جا.]: مكتبة الشاملة، ص ۳۲۷.
- ۱۰ سخاوی، همان؛ جلال‌الدین سیوطی [ابی‌تا.]، المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة، ج ۱، موقع الوراق، مكتبة الشاملة، ص ۱۸۶.

حنفی به شافعی و اشتهارش در این مذهب دارد. امامت او در مسجد جامع الحاکم شهر قاهره، مدرسی حدیث مدرسه مؤیدیه<sup>۱</sup> که در دست فقهای شافعی بود، گویای گرایش‌های فکری او در این مذهب است.<sup>۲</sup>

مقریزی در حوزه کلام مانند همه شافعی مسلکان گرایش اشعری دارد. این رویکرد کلامی او را می‌توان از طرق مختلفی اثبات نمود. طیف مشایخ او خود گویای تربیتش در مذهب مورد نظر است. ابن تغریبندی نام تعدادی از مشایخ و علمای بسیاری که از او اجازه داشته‌اند مثل شیخ شهاب‌الدین ادرعی، شیخ بهاء‌الدین ابی‌البقاء و شیخ جمال‌الدین اسنوی را آورده است.<sup>۳</sup> جستجو در احوالات آنها نشان‌دهنده استادی‌شان در این مذهب است مقریزی در مورد استاد خود می‌گوید: شیخ ما قاضی القضاة بهاء‌الدین ابوالبقاء تدریس عقاید شافعی و دیدگاه‌های او را در مدرسه منصوریه قاهره بر عهده داشته است.<sup>۴</sup>

به‌علاوه، نظر محققان و هم‌عصران فرد نیز در تشخیص گرایش‌های او اهمیت دارد. محققان در مقدمه کتاب *تجريد/التوحيد* تأکید داشته‌اند که مقریزی در ابتدا به مدت طولانی بر مذهب حنفی بوده است، اما به‌رغم انتشار مذهب حنفی در مصر وی به مذهب شافعی گرایش یافت و به رأی و روش شافعی رسید و مؤلفات و مصنفات او بر این امر شهادت می‌دهد.<sup>۵</sup>

دیگر راه اثبات عقیده او به کلام اشعری و نظریه کسب، بیان دیدگاه‌های کلامی در نوشته‌های اوست. در کتاب *حصول الانعام* در باب اختلاف بین اشاعره و ماتریدیه در مسئله موافات آورده است: «و هذه المسألة من مسائل اصول‌الدین مهمه جری فیها خلاف کبیر بین الاشاعرة و بین الماتریدیه من الحنفیة و هی مسألة الموافات و ذهب اصحابنا الاشعریة و من تابعهم الی القول بالموافات...»<sup>۶</sup> موافات در مباحث کلامی به پایداری ثواب اعمال عبد در صورت فوت می‌پردازد. مقریزی در رساله فوق، پذیرش اعمال فرد مکلف بعد از فوت را فقط

۱ این مدرسه در دوران ممالیک توسط المؤید ساخته شد و سرشناسان و بزرگانی مانند ابن حجر عسقلانی، بدرالدین عینات ابی و مقریزی در این مدرسه درس داده‌اند؛ نک: مقریزی، *المواعظ والاعتبار*، ج ۴، صص ۱۴۲-۱۴۴.

۲ محمدبن‌علی‌بن محمد شوکانی [ابی‌تا]، *البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع*، ج ۱ موقع الوراق، مکتبه الشاملة، ص ۷۲؛ أعدة للشاملة.

۳ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، ص ۸۱.

۴ این مدرسه، مدرسه شافعی‌ها در قاهره است که توسط ملک منصور قلاوون در سال ۶۸۴ ق. بنا شد. نک: ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۷، ص ۳۵۵.

۵ مقریزی (۱۴۱۹ق)، *تجريد/التوحيد*، تحقیق رمضان البدوی و احمد مصطفی قاسم، قاهره: دارالحدیث ص ۶.

۶ مقریزی، *حصول الانعام*، ص ۲۶۱.



بقای او بر ایمان می‌داند و در این باب نظر ماتریدیه از اصحاب حنفیه را با دلائل مختلف رد می‌کند. او به‌طور واضح در این عبارت تأکید می‌کند روش یاران و اصحاب ما در مذهب اشعریه در قول موافات این گونه است.<sup>۱</sup>

در نهایت آنچه ما را به فرضیه پژوهش نزدیک می‌کند اقرار او در باب عدم اختیار انسان در بیان حقیقت توحید است که همه تردیدها را برطرف می‌کند. او در این باب می‌نویسد: «حقیقت توحید آن است که همه امور را از او بینی و توجه به اسباب را قطع نمایی و خیر و شر را جز از خدا بینی...»<sup>۲</sup> او بعد از بیان انواع توحید به حقیقت شرک پرداخته و در موضوع اصل ضلال اهل بدع و زبیغ می‌گوید: «زمانی که تأمل می‌کنی به جمیع طایفه‌های بدعت و ضلالت می‌بینی اصل ضلالت به دو چیز بر می‌گردد: (۱) سوءظن به خدا و (۲) عدم شناخت حقیقت خدا و شناختن مقام و منزلت او. به گمان اینکه خداوند رسولی را ارسال نکرد و خلق را رها کرد و خلقت آنها را بی‌هدف گذاشت. عدم معرفت منزلت خداوند بدین معناست که افعال بندگان (از معاصی و طاعات) به خدا باز می‌گردد همچنین مخالفین [اشاعره] معتقد بودند که عبد بر آنچه انجام نداده عقوبت نمی‌شود. و در نزد عقل محال است که مولا عبدش را بر فعلی مجبور کند و بعد او را بر آن عقوبت نماید بنابر این گفتار این افراد بدتر است از شبهه قدریه...»<sup>۳</sup>

و ادله دیگر مبنی بر گرایش وی به نظریه کسب، اعتقاد او در سرنوشت ایمان و حصول آن به مشیت خداوند است: «فذهب اکثر اصحابنا الاشاعره الی انه يجوز اطلاق الانسان قوله: انا مؤمنان شاء الله، لا للشك...»<sup>۴</sup>

افزودن عبارت شرطی «اگر خدا بخواهد» به عبارت قطعی «من مؤمنم»، استثناء در ایمان نام دارد. اشاعره معتقدند استثناء در ایمان واجب است؛ یعنی واجب است که انسان بگوید: «أنا مؤمنٌ إن شاء الله».<sup>۵</sup> آنان معتقدند به حکم آیه (لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ

۱ همان.

۲ «فان التوحيد حقيقة ان ترى الامور كلها من الله تعالى رويته تقطع الالتفات الى الاسباب والوسائط فلا ترى الخير والشر الا منه تعالى وهذا مقام يثمر التوكل وترك الشكابة الخلق وترك لومهم والرضا عن الله تعالى والتسليم لحكمه». مقریزی، *تجريد التوحيد*، ص ۱۵.

۳ همان، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۴ مقریزی، *حصول الانعام*، ص ۲۶۲.

۵ در وجوب استثناء ادله پرشماری را بیان کرده‌اند از جمله: ادب در برابر خدا، عدم تکبر و عجب، تبرک و تیمن به نام خدا، عدم قطعیت به حصول تصدیق لازم و کامل در ایمان، مراعات شرط موافات در ایمان که تحقق ایمان به علم خدا به عاقبت انسان وابسته می‌سازد، و از همه مهمتر واگذاری حصول ایمان به مشیت و اراده خدا. نک: نعیمه پورمحمدی و محمد سعیدی مهر (بهار ۱۳۹۰) «ایمان اشاعره»، *فصلنامه معرفت کلامی*، س ۲، ش ۱.

اللَّهُ<sup>۱</sup> حصول هر چیزی از جمله حصول ایمان بسته به اراده خداست. اراده خدا سابق بر وجود هر موجودی است و اگر اراده خدا نباشد، چیزی موجود نمی‌شود. استثناء در ایمان به دلیل اندیشه بنیادین و محوری اشاعره است که همه چیز وابسته به اراده خداست.<sup>۲</sup>

و طریق آخر در اثبات گرایش مقریزی به مسلک اشعری، اشارات مستقیم وی به عقاید کلامی خود است. او در رسائل حصول الانعام والمیر فی سؤال خاتمة الخیر به مذهب خود مستقیماً اشاره می‌کند<sup>۳</sup> و در جای دیگر آورده «ذهب اکثر اصحابنا الاشاعره الی انه یجوز اطلاق الانسان قوله: ...»<sup>۴</sup> و یا در باب موافات آورده است: «و ذهب اصحابنا الاشعریه و من تابعهم الی القول بالموافات ...»<sup>۵</sup>. این‌ها اقرار او بر آن است که مقریزی بدون تردید دارای گرایش کلامی اشعری و قائل به نظریه کسب بوده است.

### دیدگاه کلامی اشاعره در باب اختیار و اراده انسان

از نیمه دوم قرن اول هجری مسئله جبر و اختیار و قضا و قدر در میان مسلمانان مطرح گردید که منجر به پیدایش دو گروه کلامی شد. به گروهی که طرفدار آزادی و اختیار بشر بودند «قدریه» و به آنان که به جبر معتقد بودند «جبریه» می‌گفتند.<sup>۶</sup>

به تدریج که دو فرقه بزرگ کلامی یعنی اشاعره و معتزله پدید آمدند و مسائل زیاد دیگری غیر از مسئله جبر و قدر را مطرح کردند. جبریون و قدریون در اشاعره و معتزله هضم شدند و از آن پس عنوان مستقلی برای آنها باقی نماند. مکتب اشعری از جبر و مکتب معتزلی از قدر طرفداری کرد.

اشاعره می‌گویند: خداوند فرموده: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ...﴾ آیا آفریننده‌ای جز خدا وجود دارد؟<sup>۷</sup> مفاد این آیه توحید در خالقیت است و اقتضای آن می‌کند که بگوییم همه چیز آفریده خداست و غیر او هیچ‌گونه تأثیری و خالقیتی نه استقلالاً و نه تبعاً ندارد. براین اساس اشاعره

۱ قرآن کریم، کف، آیات ۲۳-۲۴.

۲ محمدبن طیب باقلانی (۱۴۰۷ق)، الانصاف فیما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به، بیروت: عالم الکتب، ص ۹۱؛ عبدالقاهر بغدادی (۱۴۰۱ق)، اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲، ص ۲۵۳.

۳ مقریزی، حصول الانعام، ص ۲۶۱.

۴ همان، ص ۲۶۲.

۵ همان، ص ۲۶۱.

۶ نک: جعفر سبحانی [ابی‌نا، الملل والنحل، ج ۱، مؤسسة النشر الإسلامی، مؤسسة الامام صادق، قم: ص ۱۱۲.

۷ قرآن کریم، فاطر، آیه ۳.

گفتند اسباب طبیعی، اثری از خود ندارند بلکه همه آثاری که از آنها مشاهده می‌شود فعل خداست و از باب مجاز به علت‌های طبیعی قابل استناد است. ابوالحسن اشعری معتقد بود که با قبول جبر، مسئله امر و نهی و ثواب و عقاب الهی باطل و لغو می‌شود. او برای دفع اشکال راه دیگری برگزید و معتقد شد خداوند خالق همه چیز از جمله افعال انسان است، اما انسان کسب کننده اعمال خودش است و هر فعلی که از انسان صادر می‌شود دارای دو جهت خلقی و کسبی است؛ ایجاد و خلق عمل از خدا و کسب آنان از انسان است و از این جهت مسئول اعمال خویش است و معیار اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب نیز کسب است.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر نظریه کسب به‌طور خلاصه این است که افعال بشر، هم به خداوند متعال منسوب است و هم به بشر. با این تفاوت که خدا خالق «افعال بشر» و بشر «کاسب» آن است. به‌عنوان مثال وقتی کسی سخن می‌گوید، خداوند خالق صوت است و گوینده سخن، کاسب آن، چنانکه در قرآن هم آمده است: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾<sup>۲</sup> ابوالحسن اشعری میان خلق افعال و کسب آنها امتیاز قائل شد و خداوند را خالق افعال و انسان را کاسب آن معرفی کرد.<sup>۳</sup>

با تطبیق نظرات کلامی مقریزی بر دیدگاه اشاعره در باب افعال و اختیار انسان نتیجه می‌گیریم که مقریزی مانند اسلاف خویش به پذیرش قدرت خداوند بر همه امور و اینکه انسان کسب کننده اعمال خویش است، اعتقاد دارد. حال باید دید مقریزی به‌عنوان یک مورخ که صاحب گرایش اشعری است چگونه تاریخ نوشته است و رویکرد کلامی‌اش چه تأثیری در تبیین و تحلیل‌های تاریخی او داشته است؟

سؤالات دقیق‌تر آن است که با توجه به نگرش کلامی مقریزی، او در تحولات تاریخ چه جایگاهی برای خداوند قائل است؟ و دیگر اینکه از نظر او انسان چه نقشی در روند حوادث عالم دارد؟ مهمتر آنکه چگونه این نظرات با دیدگاه کلامی او قابل جمع است؟ برای رسیدن به پاسخ این سؤالات رجوع به آثار تاریخی و توجه به رویکردهای او در تاریخ ضروری است.

### دیدگاه مقریزی در باب جایگاه خدا و نقش انسان در حوادث

تاریخ گذشته بازتاب گزارش مورخانی است با باورهای این جهانی و آن جهانی. اعتقاد به

۱ همان، ج ۲، ص ۱۲۵ به نقل از اللمع اشعری.

۲ قرآن کریم، بقره، آیه ۱۸۶.

۳ ابوالحسن اشعری (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان: فرانس شتاينر، ص ۱۹۶.

عاملیت مطلق خداوند در حرکت پدیده‌ها و نقش خداوند به‌عنوان موتور حرکت تاریخ باور کلامی رایجی بوده که بسیاری از مورخان دوران کلاسیک بدان اعتناء داشتند. در کنار این باور اعتقاد به عاملیت انسان در ذیل عاملیت خداوند در میان مورخان مسلمان شایع بوده است. بعد از شناخت گرایش‌های کلامی مقریزی، به دنبال نشانه‌هایی از آن در صحنه تاریخ هستیم تا تحلیل او را از بازیگران اصلی تاریخ و نقش عوامل اصلی بیابیم.

مقریزی در مقدمه کتاب *اتعاظ الحنفا* بعد از بیان مقدمه‌ای از آفرینش زمین و آسمان توسط خداوند و انتشار نوع انسان این طور می‌گوید: «و خداوند به انسان زندگانی داد تا ببیند چگونه عمل می‌کند آنچه در آسمان و زمین بود به تسخیر آنها درآورد تا شکرگزاری نمایند و ... انسان‌ها را بر آنچه از نعمت‌ها خواستار آن بودند تعهد نمود تا آنها فنون و نعمت‌ها را بسط و گسترش دادند، زمین را آباد و شهرها را محل خود قرار دادند و بر شوکت دشمن غلبه کردند تا زمانی که کفران نعمت کردند و از عذاب ترسیدند و خدا همان‌هایی را که تأیید کرده بود، ریشه‌شان را خشکاند آنها را همان قادری که پیروزشان کرده بود به نتیجه آنچه از گناهانشان انجام داده بودند گرفتار نمود و برای آنها برای انجام گناهان و خطاها عقوبتی است.»<sup>۱</sup> عبارت فوق به صورت واضح بیانگر دیدگاه کلامی اوست، وی منشأ همه این حوادث را به خداوند نسبت می‌دهد.

در عبارات دیگر عقوبت کسانی که نافرمانی نمودند و از خدا روی برتافتند و نسبت به بندگان ستم نمودند را این گونه تصویر می‌نماید: «چون ستم در این ناحیه (مصر) بسیار بالا بود در این صورت زمین برکات خود را منع کرد و خوردنی‌های لازم را به بار نمی‌آورد...» و در انتها می‌آورد: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾.<sup>۲</sup> در این عبارت اگرچه نگاه کلامی او سبب شده تا علت حوادث عالم مانند خشکسالی را در نافرمانی خداوند ببیند، اما اشاره آخر او به سنت الهی گویای آن است که مقریزی این تحولات را در چارچوب‌هایی از نظامات جهان می‌داند؛ نظامی که تحت سیطره قوانین حاکم بر این جهان عمل می‌نماید. و یا در باب آل فرعون این طور پایان تیره زندگی آنها را به تصویر می‌کشد: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾.<sup>۳</sup>

۱ مقریزی (۱۴۱۶ق)، مقدمه کتاب *اتعاظ الحنفا* باخبار الفاطمیین الخلفاء، ج ۱، تحقیق محمد حلمی محمد، قاهره: دار احیاء التراث.

۲ قرآن کریم، احزاب، آیه ۶۲؛ نک: مقریزی [بی‌تا]، *غائبة الامة*، تحقیق محمود هندوی، [بی‌جا]: مکتبه الاسرة، ص ۷۷.

۳ قرآن کریم، اعراف، آیه ۱۳۰؛ مقریزی، همان، ص ۴۰.

در عبارات بالا ترسیم نقشه‌ای در جهان از سوی خداوند مشاهده می‌شود. این نقشه که خود بر اساس قواعدی مشخص ترسیم شده نقش انسان را حرکت در مسیر الهی معرفی می‌کند. خداوند سنت‌ها و قوانین زیست در این جهان را نیز مشخص نموده و سنت‌های او طبق این آیات تخلف‌ناپذیر است. ستم و ظلم به بندگان به‌عنوان عامل اجرای سنت خداوند در زمین معرفی می‌شود. مقریزی رویگردانی حاکمان از مصالح امت و غرق شدن در شهوات و لذات را نیز مستوجب عذاب الهی می‌داند که بر آنها به صورت قحطی و خشکسالی آمده و این سنت را با آیه (وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا)<sup>۱</sup> نشان می‌دهد.

تاریخ مقریزی پر از آیاتی است که حکایت از اجرای سنت خدا در زمین دارد. وی همه اتفاقات را عادات و سنت‌های خداوند در جامعه می‌داند. او با اشاره به برخی از مفسدین جامعه معتقد است که خداوند آنها را گرفتار املاء نموده و قدرتی فرابشری بر این جوامع تسلط می‌یابد.<sup>۲</sup> علاوه بر آن او از بین رفتن خوشی‌های دنیا و اتلاف سرمایه و فقر و ناداری مردم را جزء سیاست‌های خداوند در برابر سرکشی و نافرمانی مردم عنوان نموده است.<sup>۳</sup> حتی پیروزی مسلمانان در جنگ بدر را از جانب خداوند و به‌واسطه او می‌داند.<sup>۴</sup> از نگاه مقریزی آغاز و انجام امور از خداست و همه امور به او باز می‌گردد به همین دلیل به تسهیل امور به‌واسطه خدا امیدوار است.<sup>۵</sup> او در بررسی وضعیت مصر در حوادث سال‌های (۷۴۹ ق.) که قحطی، خشکسالی، نابودی و مرگ‌های دسته جمعی (فناء الکبیر) اتفاق افتاد، پایان واقعه را با این عبارت به اتمام می‌رساند که «و لله عاقبه الامور؛ و سرانجام کار به اراده و مشیت خدا بر می‌گردد».<sup>۶</sup>

مقریزی خشکسالی را باعث گرانی می‌داند و این کمبود را علت گرسنگی و گرسنگی را عامل شروع مرگ و میرها و در نتیجه فراگیر شدن بیماری‌ها معرفی می‌کند. از ابتدا همه این حوادث را معلولی طبیعی می‌شمارد، اما در علت‌العلل پدیده‌ها به مبدأ اصلی باز می‌گردد و اراده

۱ قرآن کریم، اسراء، آیه ۱۶؛ مقریزی همان، ص ۷۵.

۲ مقریزی، اغانة الامة بكشف الغمة، ص ۱.

۳ همان، ص ۱۲۲.

۴ مقریزی ابی‌تا، امتاع الاسماع، بما للنبي (ص) من الاحوال و الاموال و الحفدة و المتاع، تحقیق محمد عبدالحمید

النمیسسی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۱۶.

۵ مقریزی، اغانة الامة، ص ۱.

۶ مقریزی (۲۰۰۲م)، المواعظ و الاعتبار، ج ۳، مصحح ایمن فؤاد سید، لندن: مؤسسة الفرقان، ص ۳۱۲.

و مشیت حتمی خداوند را در قبال برخی اعمال انسانی متذکر می‌شود و سخنان خود را هم به آیات الهی زینت می‌دهد: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ﴾<sup>۱</sup> اما همه این عبارات باید در کنار تأکید مکرر او بر اجرای سنت الهی مورد توجه قرار گیرد. استناد او به آیات الهی که معمولاً به‌عنوان آیات سنت‌ها معروف‌اند، روشن‌کننده این حقیقت است که او در کنار اعتقاد کلامی خود نتوانسته انسان را فاقد مسئولیت بداند. در استفاده از قرآن هم به آیاتی رجوع می‌کند که بیان‌کننده سنت‌ها و قوانین ثابت خداوند در زمین است. «و هنگامی که خدا اراده سوئی به قومی کند هیچ چیز مانع آن نخواهد شد و جز خدا سرپرستی نخواهد داشت».<sup>۲</sup> در ابتدای این آیه، خداوند این قانون کلی را بیان می‌دارد که «خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه خودشان تغییر دهند».<sup>۳</sup> این آیه وابستگی تغییر اوضاع جوامع را به تغییری که مردم آن جامعه در خود ایجاد می‌کنند مربوط می‌داند. تاریخ‌نگاری مقریزی مشحون از اجرای سنت‌های الهی در جوامع است. سنت‌هایی که وجودشان در تحولات گویای حضور قوانینی اجتناب‌ناپذیر است و هرگونه تضاد و هرج و مرج در تاریخ را رد می‌کند.<sup>۴</sup>

### تحلیل دیدگاه مقریزی در باب نقش انسان در تاریخ

برای تحلیل دیدگاه وی ابتدا باید دید او به تاریخ چگونه می‌نگریسته و چه جایگاهی برای این علم قائل بوده است. مقریزی، علم تاریخ را گرانباترین گنجینه‌ها و دارای بالاترین منزلت‌ها می‌داند و بزرگترین مفاخر و بالاترین ذکر می‌داند.<sup>۵</sup>

او اساساً علم تاریخ را گردآوری مواظ و اندازی می‌داند که با آن می‌توان به آخرت کوچ نمود، با آن از مکارم اخلاق اطلاع حاصل کرد و به آن اقتدا نمود و از بدی‌های افعال درس آموخت.<sup>۶</sup> او تهذیب نفس و اخلاق، دوست داشتن خیر و عمل به آن، کراهت داشتن شر و دوری از آن و اینکه دنیا فانی است و باید از لذات آن اعراض نمود و حرکت و توجه به امور

۱ قرآن کریم، روم، آیه ۴؛ مقریزی، اغاثة الامة بكشف الغمة، ص ۱۱۶.

۲ قرآن کریم، رعد، آیه ۱۱؛ مقریزی، اغاثة الامة بكشف الغمة، ص ۱۰۲.

۳ همان.

۴ برای اطلاعات بیشتر، نک: مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ؛ محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن.

۵ مقریزی (۲۰۰۰م)، الذهب المسبوك فی ذکر من الحج و الخلفاء و الملوك، تحقیق جمال‌الدین الشیال، بور سعید: مكتبة الثقافة الدينية.

۶ مقریزی، المواظ، ج ۱، ص ۴.

باقی را از مزایای این علم بر شمرده است.<sup>۱</sup> از این جهت علت توجه مقریزی به تاریخ را می‌توان در این هدف خلاصه نمود که او تاریخ را برای برگرفتن پند و اندرز و موعظه مورد اهتمام قرار می‌دهد. تاریخ برای او معدن انواع درس‌ها و اتفاقاتی است که با نگاه به آن می‌تواند به تصحیح اعمال خود و دیگران اقدام نماید.

وی جریان زندگی انسان و آمد و شد او را در این عالم را این‌گونه تحلیل می‌کند که خداوند یکی را بعد از دیگری زندگانی داد برای اینکه برای دومی قصه‌ها و مواعظ و عبرت‌های اولی باقی بماند و زنده گردانید دیگری را برای آنکه خبر و ذکر اولی را انتشار دهد و همه اینها برای این است تا هوشیار از عملی که مذموم و قبیح است باز ایستد و عاقل بر آنچه که بهترین است به لحاظ اخلاقی اقتدا نماید.<sup>۲</sup>

در این عبارات هم به نحوی بر قابلیت عبرت‌آموزی و پندپذیری تاریخ تأکید می‌نماید. و با آیاتی از قرآن تأکید می‌نماید که: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ آیا کسانی که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند برابرنند تنها خردمندانند که پند می‌پذیرند.<sup>۳</sup> با توجه به این عبارات مقریزی دسته‌ای از انسان‌ها را اولوالالباب که دارای عقل و اندیشه‌اند، می‌داند. او برای اقتدا به بهترین‌ها، هوشیاری و عقل را لازمه حرکت می‌داند سؤال این جاست عقل چه جایگاهی در افعال انسان دارد.

از منظر متكلمان مسلمان، عقل به معنای آرای رایج و مشهوری است که همه یا بیشتر مردم می‌پذیرند و بدان‌ها اذعان می‌کند.<sup>۴</sup> عقل نیرویی ادراکی است که - با کمک قوای دیگر یا بدون کمک آنها - مفاهیم کلی را می‌سازد و آنها را ادراک می‌کند و به تحلیل یا تجزیه مفاهیم می‌پردازد و از این راه به تعریف آنها دست می‌یابد. از این‌رو، عقل عملی نیرویی ادراکی است که مدبر افعال بدنی نفس است و با آن امور جزئی را درک می‌کند، منافع را از مضار تشخیص داده، بایسته را از نبایسته، شایسته را از ناشایسته و زشت را از زیبا تمیز می‌دهد و در نتیجه، با کمک این ادراک می‌تواند امور اخلاقی، منافع و مضار، مصالح و مفاسد را تمیز دهد.<sup>۵</sup>

۱ همان، ج ۱، ص ۶.

۲ مقریزی (۱۹۹۵م)، درر العقود الفریده فی تراجم الاعیان المفیده، عدنان درویش و محمد مصری، دمشق: وزارة الثقافة، ص ۴۹.

۳ قرآن کریم، زمر، آیه ۹؛ مقریزی، اغائة الامة، ص ۱۱۳.

۴ صدرالدین محمد شیرازی ابی‌تا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، قم: مصطفوی، صص ۴۱۸-۴۱۹.

۵ استنباط این قوه یا نیروی ادراکی محصول استنباط و تأمل در آرای کلی عقل نظری است. در واقع، آرای کلی مربوط به عمل را بر مصادیق آن تطبیق می‌کند. ابتدا عقل نظری به فعالیت می‌پردازد و درباره امور کلی مربوط به عمل

مقریزی در نوشته‌هایش به نقش عقل در افعال انسان اشاره نموده و عقل مورد اشاره او جزئیات اطراف را درک کرده، احکام کلی را مبنی بر حسن و قبح افعال صادر می‌نماید و انسان صاحب عقل با استفاده از این ادراک راه صلاح را تشخیص می‌دهد. او در مقدمه کتاب *نحل عبر النحل*<sup>۱</sup> در پی آن بوده تا غرائب حکمت خداوند و عجایب صنعش را نشان دهد به هدف اینکه صاحبان بینایی و ارباب اعتبار تذکر ببینند.<sup>۲</sup> سؤال این جاست بینایی و بصیرت انسان باید به چه هدفی ایجاد شود؟ اگر انسان مجبور و محصور در عالم است، داشتن عقل و استمداد او از آن چه فایده‌ای برای انسان خواهد داشت؟ بی تردید انتخاب مسیر صحیح جز تغییر در سرنوشت معنای دیگری نخواهد داشت و آن یعنی اینکه انسان قادر و مسئول بر سرنوشت خود باشد.

او همواره انسان را به تأمل در تاریخ و تدبّر در افعال سفارش نموده و تاریخ را فرصتی برای انتخاب بهترین‌ها توسط عقلا و تذکر برای ارباب اعتبار عنوان کرده است و به عبارت صریح‌تر تاریخ از نگاه او بستری است که خداوند در آن به انسان فرصت داده تا از عمل مذموم و قبیح خود دست بردارد.

این درحالی است که اشاعره معتقدند در عقل چیزی که دلالت بر حسن و قبح اشیاء داشته باشد وجود ندارد، بلکه آنچه را که شرع نیکو دانسته حسن و نیکو و آنچه را زشت شمرده قبیح خواهد بود. بنابراین حسن و قبح در اشیاء با شرع است نه عقل. محققان معتقدند اشاعره شوکت عقل‌گرایی را در هم شکستند و با تأکید بر نقل، هرگونه روش‌شناسی عقل‌محور را نفی نمودند.<sup>۳</sup> حال آنکه مقریزی به‌وضوح انسان تاریخی را به تدبّر و تأمل در حوادث دعوت می‌کند تا بتواند قبیح را از حسن تشخیص دهد و با استفاده از عقل خویش بهترین‌ها را انتخاب نماید. تحولات جامعه حاصل عملکرد افراد تأثیرگذار آن است که عملکرد هر کدام به نوبه خود

احکامی را صادر می‌کند. آنگاه عقل عملی همان ادراکات کلی را در امور جزئی پیاده می‌نماید و آن را بر مصادیقش در خارج، تطبیق می‌کند. از این‌رو، نفس با قوه تحریکی که از قوه شوقیه (باعثه) برانگیخته می‌گردد، تحت تدبیر عقل عملی، فعلی را که غایت آن را تصور کرده و شناخته است انجام می‌دهد. بدین‌سان، از راه عقل عملی است که نفس در قوای بدنی تصرف می‌کند و آنها را تحت تدبیر عقل قرار می‌دهد و از راه آن می‌تواند کمالات و ملکات فاضله را به دست آورد. این توضیحات و استعانت از فلسفه و شناخت جایگاه عقل در افعال آدمی از آن جهت بوده که بدین‌میزان کاربرد عقل و استنتاجات عقلی در انسان چگونه است و نتیجه چنین اعتقادی منتج به چه روشی خواهد بود.

۱ این کتاب در مورد زندگی زنبور عسل و عجایب و غرائب زندگانی است.

۲ مقریزی (۱۴۱۹ق)، *رسائل: رسالة نحل عبر النحل*، تحقیق رمضان البدر و احمد مصطفی قاسم، قم: دارالحدیث، مقدمه.

۳ غلامرضا بهروز لک (۱۳۸۷)، «روش‌شناسی کلام سیاسی»، در *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، داوود فیرحی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۵۷.



در پیمودن درست یا غلط راه‌ها مؤثر است. وی با اشاره به این دو دسته به نقش هر کدام در تحولات جامعه اشاره می‌کند. دسته‌ای از انسان‌ها به جهت لطف خدا توفیق پیروی از شریعت و شناخت احکام، معارف و حکمت را یافته‌اند و به درک درست از وضعیت جامعه مفتخر گردیده‌اند و قادر به تبیین وضعیت و حتی ارائه راهکار مناسب برای مقابله با آن هستند. دسته دوم کسانی که گمراه شده و به واسطه گمراهی مسبب فساد در جامعه شدند و خداوند آنها را گرفتار املاء کرده است.<sup>۱</sup> او اتفاقات ناگوار را اکیداً از سوء تدبیر زعما و حکام می‌داند و اعلام می‌دارد عامل اصلی فساد در زندگی مردم سوء تدبیر زمامداران است.<sup>۲</sup> مقریزی در این تحلیل به وضوح اشاره می‌کند دسته‌ای از مردم با توجه به شناختی که از دین داشتند توانایی درک درست از شرایط را پیدا نموده‌اند. این عبارت می‌رساند که او پیش‌زمینه درک و تعقل را شناخت معارف دینی و امور دینی می‌داند و حاصل این زمینه را درک امور جامعه عنوان می‌کند.

اما معتقدین به نظریه کسب که همه افعال را به خداوند منتسب می‌کنند و برای انسان هیچ نقشی جز اکساب قائل نیستند عامل افعال سیاسی حاکمان را خداوند می‌دانند، چرا که حاکم فقط کسب‌کننده افعال است.<sup>۳</sup> در اندیشه اشعری، تحولات سیاسی بر اساس معیارهای عقل و فلسفه یا بر اساس اراده آزاد افراد و یا گروه‌های سیاسی صورت نمی‌گیرد بلکه به اعتقاد وی آنچه ورای همه این عوامل صوری و ظاهری، جریان‌ها، تحولات و حتی اندیشه‌ها را رهبری می‌کند خداست که نقش اول و تأثیر حقیقی را در قلمرو سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بر عهده دارد.<sup>۴</sup> حال آنکه مقریزی به تحلیل چرایی وقایع ناگوار سیاسی، اجتماعی کشورش اقدام نموده است و حتی به ارتباط عمل حاکمان با وضعیت جامعه می‌پردازد و تأثیر اعمال حسن امرا و حاکمان را در سرنوشت جامعه به خواننده خود یادآوری می‌کند.<sup>۵</sup> همچنین نقش مثبت و منفی حاکمان را در بر طرف شدن مشکلات مورد ارزیابی قرار داده و تأثیر عملشان را بیشتر از افراد عادی جامعه می‌داند.<sup>۶</sup>

۱ مقریزی، *اغانة الامة*، ص ۱.

۲ همان، صص ۱۱۷-۱۱۸.

۳ ولوی، همان، ص ۴۵۴.

۴ عباسعلی عمید زنجانی (۱۳۸۵)، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، چ ۲، ص ۱۶۱.

۵ مقریزی، *اغانة الامة*، ص ۵۳.

۶ همان، ص ۵۷.

## نتیجه گیری

بر اساس نظریه کسب، هدایت انسان فقط از طریق خداوند و بر اساس جبر صورت می‌گیرد و قوه عقل در هدایت نفس انسان و انتخاب حسن از قبیح بی‌اعتبار است. انتظار بر آن بود که مقریزی که در گرایش‌های کلامی خود معتقد به اندیشه اشعری و به تبع آن نظریه کسب بوده در تحلیل‌های تاریخی خود این‌گونه بیندیشد، اما غور در آثار او نشان داد که در کنار اظهارات و نتیجه‌گیری‌های که در آن گرایش‌های کلامی او هویداست، می‌توان دریچه‌های دیگری بر این تحلیل‌های او باز نمود. او در کنار بیان ارسال عذاب الهی بر مردم به جهت عدم اطاعت خداوند و یا منع شدن زمین از برکات بر کسانی که از خدا اطاعت نکرده‌اند به مدخل دیگری وارد می‌شود و آن سنت‌های الهی است. استناد به آیاتی در باب سنت‌ها حکایت از اعتقاد به وجود قوانینی است تغییرناپذیر از صنایع جهان. این قوانین که برآمده است از نگاه دینی به تحولات تاریخ، نقش انسان را در برابر تحولات مسئولانه می‌انگارد. با این تأکید که انسان مختار و مسئول می‌تواند با آگاهی از قوانین عالم در انتخاب مسیر درست و آگاهانه از قبایح دوری نماید و خود را از عقوبت گناهان دور سازد. همان نقشی را که مقریزی سعی نمود در برابر انسان قرار دهد. لذا این جاست که نقش و کارکرد دیگری که تاریخ در برابر انسان قرار می‌دهد هویدا می‌شود و آن عبرت‌آموزی و پندپذیری از حوادث عالم است. به قول مقریزی، هوشیاران عالم جهت بازایستادن از قبایح اعمال و اقتدا به بهترین‌ها بدان توجه می‌نمایند. علاوه بر این از نگاه مقریزی انسان نه تنها نسبت به خود دارای مسئولیت است بلکه در برابر جامعه نیز مسئول است، برخلاف اندیشه اشعری که همهٔ تحولات سیاسی را نه بر اساس معیارهای عقلی و فلسفی و نه بر اراده آزاد افراد و گروه‌های سیاسی بلکه بر اساس جبر تبیین می‌کند. مقریزی گروه‌های حاکم را مسئول اصلی شرایط بغرنج می‌داند. آنجا که از سوءتدبیر حاکمان و امراء و در مقابل از تدبیر انسان‌های پاک سرشت در کشاندن جامعه به شر و خیر صحبت می‌کند، از مسلک اشعری خود عدول نموده است. در نهایت راهبرد عقل در هدایت انسان و ترسیم او از اربابان اعتبار و عقلایی که از پندهای عالم بهره برده‌اند در مقابل بی‌اعتبار دانستن عقل در تشخیص حسن از قبیح، همه‌گویای روش تاریخی او و تأثیر نپذیرفتن تاریخ‌نگاری وی از گرایش کلامی‌اش است. و مهم‌تر آنکه در تاریخ‌نگاری خود با روشی تاریخی نه کلامی به تحلیل رویدادها پرداخته است.

این مقاله کوشیده است در خلال این پژوهش با رویکردی متن‌پژوهانه به این سؤال پاسخ گوید که تأثیر اندیشه‌های کلامی مقریزی بر تاریخ‌نگاری او چه بوده و او در تقابل بین نقش انسان و خداوند چگونه به داوری نشسته است. اما این نکته همچنان برای پژوهش‌های پیش رو جای طرح خواهد داشت که مؤلفان و مورخان مانند مقریزی چرا و به چه دلیل در تاریخ‌نگاری به گرایش‌های کلامی خود بی‌اعتنا بوده‌اند. بی‌تردید این مقاله به دلیل طرح مسئله اولیه و محدودیت‌های ساختاری مجلات علمی این فرصت را نداشته است، اما می‌تواند معبری برای محققان بعدی جهت پرداختن به این چرایی‌ها باشد.

### منابع و مآخذ

- ابن تغری بردی، یوسف بن عبدالله [بی‌تا]، *النجوم الزاهرة*، [بی‌جا]: مکتبه الشاملة.
- ---- [بی‌تا]، *المنهل الصافی*، [بی‌جا]: مکتبه الشاملة.
- ابن حجر عسقلانی [بی‌تا]، *الدرر الکامنة*، موقع الوراق، [بی‌جا]: مکتبه الشاملة.
- ابن کثیر [بی‌تا]، *البدایة والنهاية*، موقع الاسلام، *تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية*، موقع الوراق، [بی‌جا]: مکتبه الشاملة.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان: فرانس شتاینر.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۰۷ق)، *الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، بیروت: عالم الکتب.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۱ق)، *اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۷)، «روش‌شناسی کلام سیاسی»، در *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، داوود فیرحی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حامد مقدم، احمد (۱۳۶۱)، *سنت‌های اجتماعی در قرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- رجیبی، محمود (تابستان ۱۳۸۳)، «قانونمندی تاریخ و جامعه»، *تاریخ در آینه پژوهش*، ش ۲.
- سبجانی، جعفر [بی‌تا]، *بحوث فی الملل والنحل*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، مؤسسه الامام الصادق.
- سخاوی، شمس‌الدین ابوالخیر محمد بن عبد الرحمن [بی‌تا]، *الضوء اللامع*، موقع الوراق، [بی‌جا]: مکتبه الشاملة.
- سیوطی، جلال‌الدین [بی‌تا]، *المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة*، موقع الوراق، [بی‌جا]: مکتبه الشاملة.

- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله [بی تا]، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، موقع الوراق، [بی جا]: مكتبة الشاملة، أعدة للشاملة، أسامة بن الزهراء عضو في ملتقى أهل الحديث.
- صدر، سيد محمد باقر (۱۳۸۱)، سنت های تاریخ در قرآن؛ تحقیق جمال الدین موسوی اصفهانی، تهران: تفاهم.
- ---- [بی تا]، المدرسة القرآنية، قم: المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر.
- صدرالدین محمد شیرازی [بی تا]، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة قم: مصطفوی.
- صفدی، صلاح الدین خلیل بن ابيک (۱۴۲۰ق)، الوافي بالوفيات، تحقیق احمد الاناووط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین [بی تا]، ترجمه المیزان، موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵)، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- غلامی دهقی، علی (۱۳۸۹)، اقتصاد جامعه و مدیریت در تاریخ نگرى مقریزی (بخش ترجمه کتاب اغاثة الامة)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فولادوند، عزت الله (تیر ۱۳۷۷)، فلسفه نظری تاریخ، روزنامه همشهری، ش ۱۵۷۷.
- محمد مصطفی زیاده (۱۹۷۱م)، دراسات عن المقریزی، قاهره: مكتبة العربية.
- مصباح، محمد تقی (۱۳۷۲)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، تهران: انتشارات صدرا.
- ---- (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- مقریزی، تقی الدین علی [بی تا]، رسائل، حصول الانعام والمیر فی سؤال خاتمة الخیر.
- ---- (۱۴۱۶ق)، تعاض الحنفاء باخبار الفاطميين الخلفاء، تحقیق محمد حلمی محمد، قاهره: دار احیاء التراث.
- ---- [بی تا]، اغاثة الامة، تحقیق محمود هندوی، [بی جا]: مكتبة الاسرة.
- ---- (۲۰۰۰م)، الذهب المسووک فی ذکر من الحج و الخلفاء و الملوک، تحقیق جمال الدین الشیال، بور سعید: مكتبة الثقافة الدينية.
- ---- (۲۰۰۲م)، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، مصحح ایمن فؤاد سید، لندن: مؤسسة الفرقان.
- ---- [بی تا]، امتاع الاسماع بما للنبي (ص) من الاحوال و الاموال و الحضرة و المتاع، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت، دارالکتب العلمية.
- ---- (۱۹۹۵م)، درر العقود الفريدة فی تراجم الاعیان المفيدة، عدنان درویش و محمد مصری، دمشق: وزارة الثقافة.
- ---- (۱۴۱۹ق)، رسائل: تجريد التوحيد، تحقیق رمضان البدری و احمد مصطفی قاسم، قاهره: دار الحديث.

- ---- (۱۴۱۹ق)، رسایل: معرفة ما يجب لآل بيت النبوي، تحقيق رمضان البدر و احمد مصطفى قاسم، قم: دارالحديث.
- ---- (۱۴۱۹ق)، رسائل: رسالة نحل عبر النحل، تحقيق رمضان البدر و احمد مصطفى قاسم، قم: دارالحديث.
- ---- (۱۴۱۹ق)، رسالة في فضل آل البيت على من عاداهم، تحقيق رمضان البدر و احمد مصطفى قاسم، قم: دارالحديث.
- نجفی علمی، محمدجعفر (۱۳۷۱)، جامعه و سنن اجتماعی در قرآن، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران: طرح نو.
- والش، دبلیو اچ (۱۳۶۳)، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین طباطبایی، تهران: امیرکبیر.



## بررسی نزاع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی - مذهبی در فضایل الصحابه نسایی مطالعه موردی خلفای راشدین

زهرة باقریان<sup>۱</sup>

محمدعلی چلونگر<sup>۲</sup>

اصغر منتظر القائم<sup>۳</sup>

**چکیده:** فضایل الصحابه نسایی از جمله مهم‌ترین منابع صحابه‌نگاری قرن سوم تا چهارم هجری است که همانند سایر منابع معرفتی در حوزه تاریخ، پدیده‌های شفاف و خشی نیست که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی را عیناً بازنمایی نماید؛ بلکه پدیده‌های پیچیده و عقیدتی است که حقایق را تحریف و یا پنهان می‌کند. از این رو این دسته از منابع نمی‌تواند بازتابی دقیق و منطبق بر عینیت باشد بلکه به نوعی بازنمایی اراده و اندیشه‌های مورخ و تحت تأثیر بافت‌های زمانه وی تدوین شده است. اما بازتاب این تفکرات در خصوص روایات مربوط به خلفای راشدین که در برهه‌ای از تاریخ، خود تفکر ساز بوده‌اند بیشتر است. از این رو پژوهش پیش روی در صدد است تا براساس روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، به این مسئله پردازد که الگو و نحوه بازنمایی روایات فضایل الصحابه درباره خلفای سه گانه و علی (ع)، بازتاب کدام معانی از گفتمان‌های سیاسی - مذهبی جامعه است؟ بنابراین این پژوهش نوعی تحقیق متن محور است که چگونگی شکل‌گیری قدرت (سیاسی، مذهبی و غیره) در متن را که نسایی با برجسته‌سازی یک اندیشه و طرد سایر اندیشه‌ها در حقیقت به تقویت آن قدرت پنهان می‌اندیشد، در تاریخ تفسیر و تبیین می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** صحابه‌نگاری، نسایی، فضایل الصحابه، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، خلفای راشدین

qom.1400@yahoo.com

m.chelongar@yahoo.com

montazer5337@yahoo.com

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

۲ استاد دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

۳ استاد دانشگاه اصفهان

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۰۸

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۳

## A Study of the Controversy of Discourses on Political-religious Meanings in *Fazael al-Sabah* by Nasaie

Zohreh Bagherian<sup>1</sup>  
Mohammad Ali Chelongar<sup>2</sup>  
Asghar Montazer Al-qaem<sup>3</sup>

**Abstract:** *Fazael al-Sahabeh* by Nasaie is one of the most important writings about the companions of the prophet during 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries AH, which, like other epistemological resources in the field of history, is not a transparent and neutral phenomenon, but a complex and ideological phenomenon that distorts or conceals the facts. Hence, such works can not be exact reflection of objectivity, rather they are a form of representation of the will and thoughts of the historian compiled under the influence of context of his time. However, the importance of these thoughts on the traditions of the Rashidun Caliphate, who has been leading thinkers at some point in history is much greater. Therefore, the present study seeks to use Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA) to analyze that model and method of representing of the narratives in *Fazael al-Sahabeh* about the Three Caliphs and Ali (AS) reflects which of the meanings of the political-religious discourses of the society. Thus, this is a text-based research that interprets and explains how the formation of power (political, religious, etc.) in the text y Nasaie occur by emphasizing on some thoughts and rejecting other ones, and in fact, seeks to strengthen that hidden power.

**Keywords:** Writings about the companions of the prophet, Nasaie, *Fazael al-Sahabeh*, critical discourse analysis, Fairclough, Rashidun Caliphate

---

1 PHD student University of Esfahan qom.1400@yahoo.com

2 Professor University of Esfahan (corresponding author), m.chelongar@yahoo.com

3 Professor University of Esfahan montazer5337@yahoo.com



## مقدمه

مسئله عدالت صحابه که از مهم‌ترین اعتقادات سیاسی - مذهبی اهل سنت است<sup>۱</sup> منجر به تألیف آثار در زمینه شناخت صحابه رسول خدا توسط رجال اهل سنت شد. یکی از نخستین آثار در این زمینه، فضایل الصحابه نسایی است. او از صحابه‌نگاران به نام قرن سوم تا چهارم هجری در مصر و شام است. در پایان قرن سوم هجری به واسطه فتوحات، جایگاه صحابه نزد اقوام غیر عرب نیز تقویت شد، زیرا آنها اصحاب را واسطه‌های میان رسول الله (ص) و امت و نیز آشنایان به سنت و سیره رسول خدا (ص) می‌دانستند. اما صحابه‌نگاری‌هایی که در مناطق مختلف تدوین شد، تحت تأثیر جریانات فکری - عقیدتی و گاه متأثر از جریان‌های سیاسی شکل‌های مختلفی به خویش گرفت. این جریانات نه تنها در کمیت و حجم کتب صحابه‌نگاری تأثیر مهمی برجای گذاشت، بلکه در محتوا و روایات این آثار نیز تأثیر نهاد. این جریانات سبب شد تا صحابه‌نگاران در پی حل، پاسخگویی و یا مقابله با این اندیشه‌های سیاسی - مذهبی، روایاتی را از اصحاب انعکاس دهند که متناسب با جو سیاسی - فکری زمانه خویش باشد. همچنین از آنجا که صحابه‌نگار باید اوضاع و شرایط پیچیده و انواع رویدادهای درهم تنیده را در قالب شمار اندکی از واژه‌ها یا جملات روایت کند در نتیجه پای مولفه دیگری چون ذهنیت و بینش راوی نیز به میان می‌آید.<sup>۲</sup>

از آنجا که خمیرمایه اصلی منابع صحابه‌نگاری، روایات و احادیث است نقش مؤلف در این دسته از منابع پررنگ‌تر است. یکی از دلایل آن، مسئله جعل حدیث است که به‌طور رسمی از زمان خلیفه سوم آغاز و تا پایان قرن دوم هجری تداوم یافت.<sup>۳</sup> در قرن سوم محدثان بغداد با تعداد زیادی از روایات ساختگی روبه‌رو شدند و وادار به گزینش این روایات شدند. علاوه بر آن منع حدیث نیز که از زمان وفات رسول خدا آغاز شد، در قرن سوم هجری مورخان و محدثان را با روایاتی با اختلاف در لفظ و یا معنا مواجه ساخت.<sup>۴</sup> با توجه به این شرایط، صحابه‌نگاران علاوه بر گزینش روایات، لفظ و گاه معنای احادیث و روایات را بر اساس علائق، ارزش‌ها و عقاید درونی خویش برمی‌گزیدند.

۱ حسن عباس حسن (۱۳۸۳)، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۵۴۳.

۲ مایکل استنفورد (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی، ص ۳۶۰.

۳ محمد ابوریه [بی‌تا]، اضاء علی السنة المحمدیه، بیروت: مؤسسة اعلمی، ص ۱۱۸.

۴ سیدرضا مؤدب (۱۳۹۳)، تاریخ حدیث، قم: پژوهشکده المصطفی، صص ۲۲۳ - ۲۲۴.

حال مسئله این است که این احادیث و روایات بر اساس چه معیارهایی توسط صحابه‌نگاران گزینش و نقل شده‌اند و صحابه‌نگاران در ذکر روایات تاریخی یا حدیث در باب تراجم اصحاب، به بازتاب معانی کدام گفتمان جامعه می‌پردازند و گفتمان نامطلوبی که آنها در متن به طرد و به حاشیه راندن آن می‌پردازند کدام است؟ پاسخگویی به این سؤالات در متن تنها بر اساس رویکرد تحلیل گفتمان امکان‌پذیر است و پژوهش مذکور در بررسی فضایل الصحابة نسایی، از میان بی شمار تراجم اصحاب به سبب نفوذ و جایگاه خلفای راشدین و ظهور اندیشه‌های کلامی میان فرق مختلف بر سر حقانیت و مشروعیت خلفا، از تراجم خلفای راشدین در فضایل الصحابه نمونه‌گیری کرده است. بنابراین پژوهش پیش روی تلاش خواهد کرد تا دیدگاه‌های سیاسی-مذهبی نسایی را که بازتاب مجموعه‌ای از نزاع‌های گفتمانی از جامعه در درون متن است، با الگوی تحلیل گفتمان فرکلانفسی و تبیین نماید. فرکلانفسی و تعارض گفتمان‌ها را در یک زمینه سیاسی اجتماعی می‌نگرد و معتقد است فقط تحلیل متن برای رسیدن به تحلیل گفتمان کافی نیست. بلکه نگاهی متنی-اجتماعی دارد<sup>۱</sup> و یک متن را با توجه به عوامل درون‌زبانی (زمینه متن) و عوامل برون‌زبانی (زمینه اجتماعی) بررسی می‌کند.<sup>۲</sup> متن یا گفتمان به مجموعه‌ای از عوامل بیرونی متکی است. بنابراین یک متن علاوه بر بافت درونی به شدت متأثر از شرایط اجتماعی است که متن در آن تولید می‌شود. از این رو ابتدا ساختار اجتماعی سیاسی‌ای که متن در آن تولید شده است تبیین می‌گردد.

نسایی در سال ۲۱۵ ق. در نسا دیده به جهان گشود. سپس جهت فراگیری علم به خراسان، حجاز، مصر، عراق، شام، جزیره و ... سفر کرد و مصر را جهت سکونت برگزید. هنگامی که به درجه ققاهت رسید به رمله رفت، در آنجا از او خواستند که فضایل معاویه را بیان کند، او امتناع ورزید. لذا او را در مسجد جامع مورد ضرب و شتم قرار دادند. به درخواست خودش او را به مکه بردند. درحالی‌که به علت ضربات وارده بیمار شده بود تا اینکه در سال ۳۰۳ ق. در مکه<sup>۳</sup> و به نقلی در رمله وفات کرد و در بیت المقدس دفن گردید.<sup>۱</sup>

۱ فردوس آقاقلزاده (۱۳۸۵)، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۵۸.

۲ همان، ص ۱۵؛ نورمن فرکلانفسی (۱۳۷۹) تحلیل گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ج ۱، ص ۸.

۳ ابن کثیر (۱۴۱۱ق)، البدایة و النهایة، ج ۱۱، بیروت: مکتبه المعارف، ص ۱۴۱.

### وضعیت سیاسی - مذهبی مصر و شامات در اواخر قرن سوم تا اوایل قرن چهارم هجری

شناسایی فضای تخاصم و غیریت‌سازی بین گفتمان‌های موجود در قرن سوم هجری نشان می‌دهد که میان دو گفتمان تشیع و تسنن، الگوی جدال و ستیز جریان داشت. این جدال از نوع سیاسی - مذهبی بود و به صورت سخت‌افزاری صورت می‌پذیرفت. در یک طرف این نزاع، گفتمان سنت با پشتیبانی قدرت (خلافت عباسی) به‌عنوان گفتمان سلطه قرار داشت و در طرف دیگر، گفتمان تشیع بود که گاه به‌عنوان گفتمان مقاومت در برابر گفتمان سلطه قرار می‌گرفت و گاهی نیز با اتخاذ الگوی ستیز تلاش می‌کرد تا با حمله به مراکز قدرت، هژمونی سیاسی گفتمان سنت را ساختارشکنی نماید. فشارهایی که در نیمه اول قرن سوم هجری از جانب گفتمان سلطه بر شیعیان عراق و حجاز وارد گردید، منجر به هجرت بسیاری از علویان به سایر سرزمین‌های اسلامی به‌خصوص مصر شد. از این رو علاوه بر عراق و نواحی مختلف ایران، شیعیان به‌طور پراکنده در مناطق شبه‌جزیره، شام و مصر نیز می‌زیستند.<sup>۲</sup> دوری مصر از مرکز خلافت باعث توجه برخی از قیام‌کنندگان علوی شد. و فعالیت‌های تبلیغی آنها در مصر و قیام‌هایی که در اواسط قرن سوم هجری در عراق و ایران روی داد بر تحرک و جنبش شیعیان مصر تأثیر نهاد به‌طوری که در دوره اول خلافت عباسی شیعه زیدیه در مصر رواج یافت.<sup>۳</sup> رواج تشیع و فعالیت‌های تبلیغی آنها گفتمان سنت را در مصر با خطر مواجه ساخت. تلاش شیعیان در ورود به میدان مبارزات سیاسی در مصر و طرد سنت با دخالت قدرت به شکست انجامید و در سال ۲۳۶ ق. به دستور متوکل، بسیاری از علویان مصر نخست به عراق تبعید و از عراق به مدینه اعزام گردیدند.<sup>۴</sup> از این زمان علویان مصر در اختفا زندگی می‌کردند.<sup>۵</sup> در پی این ماجرا بخش عظیمی از جمعیت علویان از فسطاط به صعید رفتند و مترصد فرصتی برای قیام برضد عباسیان شدند.<sup>۶</sup> متوکل به منظور طرد شیعیان، طی

۱ همان: همانجا.

۲ محمد ابوزهره [بی‌تا]، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، مصر: دارالفکر العربیة، ص ۳۷۱.

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌حسین‌مسعودی (۱۳۴۷) *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۵۵۳-۵۵۷.

۴ محمدحسین مظفر (۱۳۹۱)، *تاریخ شیعه*، ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۲۶۱.

۵ عبدالمجید عابدین (۱۶۹۱)، *البیان و الإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب للمقرئ*، قاهره: عالم الکتب، ص ۱۱۹. اسماعیل سیده‌کاشف (۱۴۰۶ق)، *مصر فی فجر الاسلام من الفتح العربی الی قیام الدولة الطولونیة*، بیروت: دارالرائد العرب، صص ۱۵۲-۱۵۳.

۶ عبدالرحمن الریطی ممدوح [بی‌تا]، *دور القبایل العربیة فی صعید مصر*، قاهره: مکتبه مدبولی، صص ۱۴۲-۱۴۳.

دستورالعملی به استانداران از جمله حاکم مصر دستور داد با علویان بر اساس قواعد سخت‌افزاری برخورد شود.<sup>۱</sup> به‌رغم محدودیت‌ها و فشارهایی که او در مورد علویان اعمال کرد، مذهب تشیع همچنان در حال گسترش بود و در مصر طرفداران بسیاری یافت. در دوره خلافت چندماهه منتصر وضعیت شیعیان بهتر شد. ولی با روی کار آمدن مستعین به سال ۲۴۸ ق. دوباره سرکوب علویان آغاز گردید.<sup>۲</sup> طی سال‌های ۲۵۰ و ۲۵۱ ق. نیز تعدادی از علویان از مصر اخراج شدند.<sup>۳</sup> در سال ۲۵۲ ق. ابن‌ارقط در مصر قیام کرد و چون شکست خورد دستور تبعید او صادر شد.<sup>۴</sup> بنابراین مقابله دو گفتمان شیعه و سنت در مصر به صورت سخت‌افزاری در جریان بود و گفتمان سنت به‌عنوان گفتمان سلطه بر گفتمان شیعه به‌عنوان گفتمان مقاومت تسلط و برتری داشت.

مقارن قرن چهارم این طولون امارت مصر را از پیکره دولت اسلامی جدا کرد.<sup>۵</sup> اگرچه علویان در دوره طولونیان انگیزه دستیابی به قدرت را در سر داشتند و بیشترین قیام‌های علوی از جمله بغا الاکبر،<sup>۶</sup> ابن‌ارقط<sup>۷</sup> و بغا الاصغر<sup>۸</sup> در این دوره شکل گرفت، لکن احمدبن طولون با علویان برخوردی نرم همراه با مدارا داشت. نتیجه سیاست مدارای طولونیان با علویان این بود که استراتژی شیعیان در میدان مبارزات سیاسی تغییر کرد و قیام‌ها و فتنه‌های آنان متوقف

۱ کندی در ولایة مصر این دستورالعمل را به منتصر نسبت می‌دهد؛ نک: ابی عمر محمدبن یوسف کندی (۱۳۷۹)، تاریخ ولایة مصر، تحقیق دکتر حسین نصار، بیروت: دارالصادر، ص ۲۳۰. مقریزی نیز به نقل از کندی صدور این دستورالعمل را در زمان منتصر می‌داند؛ نک: مظفر، همان، ص ۲۶۴. ولی با توجه به رفتاری که منتصر نسبت به علویان در پیش گرفت و همچنین با توجه به اینکه دوره زمامداری منتصر چندماهه بیش نبود، همان‌طور که مؤلف تاریخ شیعه متذکر شده است، این دستورالعمل با شیوه و رفتار او با علویان سازگار نیست. بنابراین دستورالعمل باید در زمان متوکل صادر شده باشد.

۲ کندی، ولایة مصر، ص ۲۲۹.

۳ همان، ص ۲۳۰.

۴ همان، صص ۲۳۲-۲۳۴.

۵ حسن حسین‌زاده شانه‌چی (۱۳۸۶)، *اوضاع سیاسی اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۶۹.

۶ کندی، همان، صص ۲۱۱-۲۱۲؛ سیده کاشف، همان، ص ۱۵۵؛ ممدوح، همان، ص ۱۴۱.

۷ کندی، همان، صص ۲۰۳-۲۰۴؛ مقریزی (۱۴۲۲)، *المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار*، ج ۴، تحقیق ایمن فؤاد، لندن: مؤسسه الفرقان للترث الاسلامی، ص ۳۸۵.

۸ ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی (۱۹۸۹)، *مروج الذهب فی معادن الجواهر*، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تحقیق شارل پلا، بیروت: الشركة العالمية، ص ۶۹۰؛ کندی، همان، ص ۲۱۲؛ عزالدین‌بن‌اثیر (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۷، بیروت: دار صادر، ص ۲۱۷.

شد.<sup>۱</sup> بنابراین وجود عباسیان به عنوان دشمن مشترک طولونیان و علویان منجر به برگزیدن استراتژی سازش طولونیان با شیعیان مصر شد. با این حال، حاکم طولونی نسبت به کسانی که در شمال غربی مصر و صعید اقصی قصد قیام داشتند بی تفاوت نبود.<sup>۲</sup>

بنابراین آنچه گفتمان شیعه را در اواخر قرن سوم از حاشیه به میدان مبارزات گفتمانی در مصر کشاند، اقدامات سخت‌افزاری آنها بود که منجر به خروجشان از گفتمان مقاومت شد. به طوری که شیعیان مصر در اواخر قرن سوم هجری در میدان مبارزات گفتمانی برای اظهار عقاید خود بسیار جسورانه عمل می‌کردند.<sup>۳</sup> بدین ترتیب معانی گفتمان شیعه در مصر وارد میدان مبارزات گفتمانی شد. شاید به همین جهت باشد که در عصر غیبت صغری که ارتباط شیعیان با امام از طریق نواب اربعه یا سفرای چهارگانه امکان‌پذیر بود، یکی از وکلای امام دوازدهم به سرزمین مصر اعزام می‌شود که این مسئله حاکی از گسترش گفتمان تشیع امامیه در مناطق یاد شده است.<sup>۴</sup> منازعات مذهبی شیعیان و اهل سنت در قرن سوم و چهارم هجری و خطر گسترش تفکر شیعی باعث شد عباسیان به عنوان نماینده گفتمان سنت برای مبارزه با گفتمان شیعه، به منظور هژمونی شدن ایدئولوژی سنت به تمرکز روی آوردند و تمامی مکاتب کلامی و فقهی غیر شیعی را به عنوان مذهب غیر رسمی مطرح سازند.<sup>۵</sup> این تنش‌های مذهبی در بین ادبای شیعی و غیر شیعی نیز جریان یافت.<sup>۶</sup> به عبارت دیگر گفتمان سنت که شیوه جدال سخت‌افزاری با شیعه را ناکارآمد دید، تلاش کرد این تنازعات را از عرصه قدرت و سخت‌افزاری به عرصه قلم وارد کند. تا آنجا که معتضد عباسی شیوه سازش با شیعیان را در پیش گرفت و از فضایل حضرت علی و مذمت امویان سخن گفت و حتی در سال ۲۴۸ ق. به فکر صدور فرمانی برای لعن معاویه بر منابر افتاد؛ اما وزیرش او را از شورش اهل تسنن به

۱ ممدوح، همان، ص ۱۵۱.

۲ ابومحمد عبدالله بن محمد بلوی [بی تا]، سیره احمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة، صص ۶۲-۶۴؛ عبدالمجید عابدین، همان، صص ۱۲۰-۱۲۱.

۳ کندی، همان، صص ۲۴۰-۲۴۱؛ ابن اثیر، همان، ج ۷، صص ۲۶۳-۲۶۴.

۴ ابن خلدون، (۱۳۶۶) تاریخ، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۶.

۵ سیدعبدالله حسینی (۱۳۹۴)، تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان در سه قرن اول هجری، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ص ۶۲.

۶ ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۰)، الاغانی، به کوشش عبدالستار احمد فراج، ج ۷، بیروت: دارالثقافة، ص ۱۷۲؛ شهاب‌الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله حموی [بی تا]، معجم البلدان، ج ۲، تهران: مکتبه الاسدی، ص ۳۶۱.

هراس انداخت.<sup>۱</sup> این گزارش نشان می‌دهد که در اواخر قرن سوم هجری گفتمان تشیع از حاشیه به میدان مبارزات گفتمانی وارد شده و شیوه طرد سخت‌افزاری او ناممکن است و دیگر آنکه، مهم‌ترین چالش جدی شیعه، غیریت خرده گفتمان عثمانی است و خلافت عباسی که در اوایل قرن سوم هجری (عصر متوکل) در چارچوب هژمونی گفتمان عثمانی تلاش می‌کرد در اواخر این قرن و با روی کار آمدن معتضد عباسی به جهت رشد و گسترش گفتمان تشیع، چاره اقتدار خویش را در طرد و به حاشیه راندن گفتمان عثمانی دید. اما شیعیان در این زمان تلاش نمودند تا با نفوذ به مراکز قدرت، پشتیبانی خلافت را به دست آورند. برای نمونه این فرات به‌عنوان یکی از خاندان‌های شیعه در به حکومت رسیدن مقتدر عباسی نقش مهمی ایفا کرد و به مقام وزارت مقتدر عباسی دست یافت. در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان بیان کرد که عرصه سیاست، عرصه منازعه بین گفتمان‌ها برای تثبیت و غلبه بر دیگران است و زمانی که گفتمانی مسلط شد و جایگزین‌ها و رقبای خود را طرد کرد، گفتمان عینی می‌گردد.<sup>۲</sup> و به معنایی دیگر<sup>۳</sup> گفتمان رسوب می‌کند. با این توضیحات، این گفتمان سنت است که تا اواخر قرن سوم هجری در عراق و مصر با روش سخت‌افزاری رسوب می‌کند و یا عینیت می‌یابد و گفتمان تشیع به‌عنوان گفتمان غیرفعال و سرکوب شده در حاشیه قرار دارد. در اواخر قرن سوم در اثر تنازع سخت‌افزاری بین دو گفتمان شیعه و اهل سنت، گفتمان شیعه، طی مفصل‌بندی جدید به استراتژی سازش با قدرت روی می‌آورد و تلاش می‌کند با دستیابی به مراکز قدرت، گفتمان سنت را ساختارشکنی نماید. زیرا تنها این سیاست است که می‌تواند گفتمان‌های تثبیت شده را متزلزل سازد.<sup>۴</sup> از این رو شیعیان به مراکز قدرت نزدیک می‌شوند و قدرت نیز متقابلاً استراتژی سازش را بجای سرکوب برمی‌گزینند. تلاش شیعیان در دستیابی به مراکز قدرت را می‌توان در چارچوب هژمونی سیاسی-مذهبی تعبیر کرد که سرانجام به تأسیس دولت‌های شیعه در اوایل قرن چهارم هجری در مصر و شام و عراق انجامید و شیعیان به لحاظ سیاسی بر بسیاری از سرزمین‌های اسلامی هژمونی یافتند. به لحاظ نرم‌افزاری نیز در اوایل قرن چهارم هجری این اختلاف‌ها از مرز گفتار و رد عقاید یکدیگر تجاوز نمی‌کرد. در

۱ سیوطی (۱۹۸۸/۱۴۰۸ق)، *تاریخ خلفا*، دارالکتب العلمیه بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۷۹.

۲ مایکل پین (۱۳۸۰)، *لاکان، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز*، ص ۱۹۶.

۳ از منظر لاکلاموفه گفتمان رسوب می‌پذیرد:

E. Laclau (1990), *New reflections on the revolution of our time*, London: Verso, p. 34.

۴ عباس منوچهری (۱۳۹۳)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت، ص ۱۳۰.

واقع آنچه اهل سنت را بیشتر آزار می‌داد افراط برخی از شیعیان در دشنام بر خلفا بود.<sup>۱</sup> در اواخر قرن سوم اگرچه بر سر جانشینی رسول خدا و دیگر موضوعات فرعی اختلاف‌ها و تضادهای ریشه‌ای بین دو گفتمان شیعه و سنی وجود داشت، اما این اختلاف‌ها از مرز گفتار و طرد عقاید یکدیگر فراتر نمی‌رفت و در بین حامیان گفتمان سنت به استثنای خرده‌گفتمان عثمانیه، کسی دشمن علی(ع) نبود و در مجموع از ایشان با احترام یاد می‌شد.<sup>۲</sup> بنابراین در اوایل قرن چهارم، این شیعیان بودند که به معانی اصلی گفتمان سنت حمله می‌کردند. از این رو وقتی حکومت یک شخص شیعی را به جرم مذهب تعقیب می‌کرد موضوع علی(ع) را مطرح نمی‌ساخت بلکه عنوان مجازات، دشنام به دو خلیفه اول بود.<sup>۳</sup> حتی حنبلیان و شافعیان در کنار شیعیان در بغداد و سایر سرزمین‌های خلافت در کنار هم می‌زیستند و گاه با هم به ستیز می‌پرداختند و گاه از در آشتی در می‌آمدند. برخی از علمای اهل سنت در مراسم شیعیان از جمله در عزای امام حسین شرکت کرده، نوحه می‌خواندند و خاک بر سر می‌افشاندند.<sup>۴</sup>

گفتمان سیاسی- مذهبی دیگری که در چارچوب هژمونیک شدن خویش در مصر به منازعات هژمونیک مشغول بود، گفتمان شافعی است. گسترش مذهب شافعی در زمان خود او (۱۵۰-۲۰۴ق.) آغاز شد و تا قرن چهارم هجری به اوج خود رسید و در عراق و مصر و دیگر مناطق پیروانی یافت.<sup>۵</sup> از این رو احمد بن طولون به برخی از شاگردان شافعی اجازه تدریس در مسجد جامع فسطاط را داد.<sup>۶</sup> از آنجا که مذهب شافعی مذهبی میانه‌رو بود، از این رو در بلاد اسلامی رواج یافت و در سال ۲۵۴ق. توسط عبدالله محمد بن ادریس قریشی در مصر بنیان نهاده شد.

ارادت شافعی به علی بن ابی‌طالب سبب شد تا شافعیان جز در مواقعی که آلت دست خلفا قرار می‌گرفتند از مخالفان جدی شیعیان محسوب نشوند و در اواخر قرن سوم تا چهارم هجری زندگی مسالمت‌آمیزی را در کنار یکدیگر داشتند.<sup>۷</sup> اگرچه بین شافعیان و شیعیان بر

۱ آدام متز (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ج ۱، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیر کبیر، ص ۸۲.

۲ سیدحسن موسوی (۱۳۸۱)، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم: بوستان کتاب، ص ۶۷.

۳ آدام متز، همان، ج ۱، ص ۸۲.

۴ عبدالجلیل رازی قزوینی (۱۳۷۱)، التنقض، ج ۲، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی (محدث) ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، صص ۳۷۱-۳۷۳؛ ۴۰۱-۴۰۳.

۵ عبدالله احمدیان (۱۳۷۵)، تجزیه و تحلیل زندگانی محمد بن ادریس شافعی، تهران: احسان، ص ۲۶۹.

۶ عبدالرحیم غنیمه (۱۳۸۵)، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه دکتر نورالله کسایی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷۷.

۷ سیدحسن موسوی، همان، ص ۶۱.

سر جانشینی رسول خدا و برخی موضوعات فرعی تضادهایی وجود داشت، اما این اختلاف‌ها تنها در حد طعن و رد عقاید همدیگر خلاصه می‌شد و تنازع معنایی به صورت نرم‌افزاری جریان داشت. گفتمان شافعی به حذف فیزیکی شیعه نمی‌پرداخت. شیعیان نیز در مقام عمل در حذف گفتمان شافعی از طرد سخت‌افزاری بهره نمی‌گرفتند. بنابراین در اواخر قرن چهارم هجری دو گفتمان شیعه و شافعی نسبت به سایر گفتمان‌ها در مصر برجسته‌تر شدند.

اما در سرزمین شام، در اواخر قرن سوم هجری نزاع گفتمانی بین دو گفتمان شیعه و عثمانی در جریان بود. خرده‌گفتمان عثمانی در نزاع سیاسی-مذهبی خویش با گفتمان شیعه، ضمن برجسته‌سازی معاویه به طرد علی(ع) می‌پرداخت، تا آنجا که وقتی نسایی در اوایل قرن چهارم هجری وارد شام شد، عثمانیان شام در مقابل خصایص امیرالمؤمنین، از او خواهان نگارش کتاب و یا بیان روایتی در فضایل معاویه شدند.<sup>۱</sup> این مسئله نشان می‌دهد که برخلاف مصر که این نزاع از نوع نزاع بین گفتمان تشیع و تسنن و بر سر قدرت سیاسی شکل می‌گیرد در سرزمین شام نزاع گفتمانی بیشتر بر سر مسئله خلافت علی(ع) در جریان است. طرد معاویه و حمایت از علی(ع) توسط نسایی در شام نشان می‌دهد که گفتمان شافعی اگر در مسئله خلافت و امامت با شیعه هم‌رأی نیست، ولی در طرد معاویه و اذعان به فضایل علی(ع) به‌عنوان خلیفه چهارم به طرد اندیشه‌های عثمانی مذهب‌ان می‌پردازد و در بیان فضایل علی(ع) بر اساس گفتمان شیعه عمل خواهد کرد. بنابراین در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری سه گفتمان سیاسی-مذهبی در سرزمین مصر و شام در جهت هژمونی شدن خویش تلاش می‌کنند.

### تفسیر متن

وجود قوانین، احکام و دستورالعمل‌های صریح سیاسی در باب جامعه، قدرت سیاسی، حاکمیت و غیره قطعاً گفتمان سیاسی را در اسلام با گفتمان مذهبی پیوند می‌زند و منجر به بروز گفتمان واحدی بنام گفتمان سیاسی-مذهبی می‌گردد که طی قرون چهارم تا پنجم هجری بر سر مفاهیمی چون انتخاب امام، سلسله مراتب خلافت و فضل و برتری خلفا بر یکدیگر معانی متفاوتی را در اجتماع تولید کرد و پاسخ‌های متفاوت به این مفاهیم، گفتمان‌های متعددی را حول گفتمان سیاسی-مذهبی اسلام به‌وجود آورد. هر کدام از آنها در جهت برجسته‌سازی معنای مورد نظر خویش و طرد سایر گفتمان‌ها مفصل‌بندی متفاوتی را

۱ ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۱۲۴.



ارائه کردند. فرکلاف معتقد است این نزاع‌های گفتمانی از سطح جامعه در متن انعکاس می‌یابد. بازتاب تنازع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی را با کمک دو مفهوم طرد و برجسته‌سازی در متن بررسی خواهیم کرد.

### بازتاب نزاع‌های گفتمانی بر سر معانی سیاسی در فضایل الصحابه

بازتاب نزاع بر سر معنای امامت: نزاع بین دو گفتمان تشیع و تسنن از تقابل بر سر معنای امامت آغاز شد. در گفتمان سیاسی - مذهبی اهل سنت خلافت از مناصبی است که قدرت خود را از امت می‌گیرد و بر همه اعمال می‌کند که برای نخستین بار هنگام بیعت با ابوبکر این معنا از امام متداول گردید.<sup>۱</sup> ولی شیعیان با استناد به واقعه غدیر انتخاب امام را از حقوق انحصاری رسول خدا دانسته و شالوده اصلی فلسفه سیاسی خویش را که مبتنی بر امامت منصوص الهی بود، ارائه کردند. بررسی تراجم خلفای سه گانه و علی (ع) در فضایل الصحابه نیز بازتابی از این تقابل گفتمانی در متن است. نسایی در معنای امامت به واسطه دو مفهوم خلیفه و بیعت به گفتمان اهل سنت نزدیک می‌گردد و در مقابل به ساختارشکنی نشانه‌های گفتمان تشیع در امامت منصوص الهی می‌پردازد.

برجسته‌سازی امامت اختیاری در فضایل الصحابه: مسلمانان در رأی رسول خدا در باب خلافت به سه دسته تقسیم می‌شوند: (۱) برخی معتقدند رسول خدا هرگز جانشینی برای خویش معین نکرد بلکه آن را در اختیار مسلمانان قرار داد؛ (۲) گروه دوم معتقدند رسول خدا به صراحت جانشین خویش را معرفی کرده است؛ و (۳) این گروه بر این باورند که رسول خدا تلویحاً (نه صراحتاً) به برخی صحابه اشاره کرده است و این دلالت بر آن دارد که حضرت آنان را نامزد کرده تا مسلمانان از میان آنها هرکس را که مناسب می‌دانند برگزینند.<sup>۲</sup>

به منظور بازیابی ایدئولوژی نسایی در فضایل الصحابه در خصوص مسئله انتخاب امام به تفسیر روایات متن روی می‌آوریم. نسایی در روایتی از عایشه می‌آورد: «رسول خدا وفات کرد در حالی که کسی را جانشین نگذاشت. همچنین رسول خدا می‌فرمود: من اگر کسی را جانشین می‌گذاشتم ابوبکر و عمر را بر می‌گزیدم».<sup>۳</sup> از بخش نخست روایت به دست می‌آید که نسایی

۱ حسن عباس حسن، همان، ص ۵۵۱.

۲ همان، ص ۵۶۰.

۳ احمد بن شعیب نسایی (۱۹۸۴) فضایل الصحابه، مغرب: دارالثقافة، ص ۶۲.

با تکیه بر قول عایشه، صراحتاً به انتخابی بودن خلیفه رأی داده و مسئله انتخاب جانشین توسط رسول خدا را طرد می‌کند. بنابراین به اعتقاد وی رسول خدا انتخاب خلیفه را به اختیار امت وا گذاشته است. اما نسایی روایت عایشه را با استناد به روایتی به نقل از رسول خدا ادامه می‌دهد که در این بخش از روایت، با واژه «لو» به معنای «اگر» مواجهیم. «لو» یکی از ادات شرط غیر جازم است که بر دو فعل ماضی وارد می‌شود و معنای محقق نشدن شرط در زمان گذشته را می‌رساند. کاربرد واژه «لو» در روایت نشان از آن دارد که نسایی علاوه بر آنکه قطعیت اختیار در انتخاب خلیفه را مطرح می‌کند و مسئله نص و انتخاب خلیفه توسط خدا و رسولش را طرد می‌کند متعاقباً مسئله انتخاب علی(ع) به واسطه نص در گفتمان تشیع را نیز به حاشیه می‌راند. به عبارت دیگر به اعتقاد نسایی اگر چه نصی بر خلافت صورت نگرفته است، در صورت تحقق این مسئله، رسول خدا تلویحاً به خلافت ابوبکر و عمر اشاره کرده‌اند. بنابراین نسایی در مسئله رأی رسول خدا صراحتاً نص در خلافت را به واسطه قید شرط «لو» رد کرده، به اختیار در مسئله امامت رأی قاطع می‌دهد.

انعکاس واقعه سقیفه به واسطه سالم بن عییند در فضایل الصحابه نیز به نوعی ماهیت ایدئولوژیکی متن حول معنای امامت را نشان می‌دهد زیرا نسایی با گزینش چنین روایتی، بر مسئله انتخاب امام توسط مردم تأکید دارد («...در سقیفه... او (عمر) با ابوبکر بیعت کرد و از مردم خواست که بیعت کنند و مردم نیز با او بیعت کردند»<sup>۱</sup> نسایی با نقل این روایت به نقش مردم در انتخاب ابوبکر و بیعت آنها در تحقق خلافت ابوبکر تأکید می‌کند و با ذکر این روایت، مسئله اختیار در انتخاب امام را به عنوان گفتمانی مطلوب می‌پذیرد.

#### بررسی مشروعیت فقهی - سیاسی در فضایل الصحابه و راه‌های اثبات امامت

با توجه به معنای امامت در فقه سیاسی شیعه، مشروعیت خلیفه نیز بر اساس نص قابل اثبات است. در حالی که گفتمان اهل سنت امر حکومت را از منظر اختیار عامه می‌نگرد و طبعاً مشروعیت حکومت و حاکمانی که متصدی آن هستند را به مقبولیت افراد جامعه وابسته می‌داند. در فقه اهل سنت اشکال خاصی از حکومت در مرحله استقرار دارای مشروعیت است که در یک جمع‌بندی کلی به انواع بیعت تفسیر می‌شود: (۱) بیعت امت اسلامی و (۲) بیعت اهل حل و عقد که هر کدام از این دو قسم می‌تواند به دو صورت تحقق یابد که

عبارت‌اند از: (۱) اجماع جمهور یا اکثریت اهل حل و عقد یا اجماع امت؛ و (۲) رأی یا پذیرش شماری محدود از اهل حل و عقد یا امت.

بررسی روایات فضایل الصحابه نشان می‌دهد که نسایی در مسئله مشروعیت علاوه بر اختیار در مسئله امامت، بیعت مردم با حاکم را مهم‌ترین عامل مشروعیت فقهی در نظر می‌گیرد. علاوه بر آن بر نقش گروه نخبگان نیز تحت عنوان حل و عقد در بیعت مردم تأکید می‌ورزد. مهم‌ترین روایتی که ایدئولوژی نویسنده در مورد مشروعیت فقهی - سیاسی را در متن به نمایش می‌گذارد در همان روایت سالم بن عبید از ماجرای سقیفه نهفته است: «...انصار در روز سقیفه گفتند امیری از شما و امیری از ما. عمر گفت: دو شمشیر در یک غلاف جای نمی‌گیرد پس عمر دست برد به سمت ابوبکر و گفت چه کسی این سه خصوصیت را دارد: در آیه «اذ یقول لصاحبه» همراه پیامبر کیست؟ در «اذهما فی الغار» مقصود از هما در قرآن چه کسانی هستند و در «ان الله معنا»، مقصود از معنا با چه کسی است. بنابراین با ابوبکر بیعت کرد و از مردم خواست که بیعت کنند و مردم نیز با ابوبکر بیعت کردند»<sup>۱</sup>.

نسایی با نقل این روایت در مسئله انتخاب ابوبکر بر بیعت دو گروه تأکید دارد. او با ذکر نقش عمر در بیان فضایل ابوبکر و آگاه ساختن مردم در انتخاب افضل، به جایگاه اهل حل و عقد اشاره می‌کند. همچنین بیعت مردم با ابوبکر در شورای سقیفه را عامل مشروعیت فقهی سیاسی او به عنوان خلیفه به شمار می‌آورد.

بنابراین نسایی در روایت سقیفه بنی ساعده به انواع مشروعیت ابوبکر از جمله بیعت اهل حل و عقد و بیعت امت (اجماع) می‌پردازد و با انعکاس این روایت ضمن تأکید بر مشروعیت خلافت ابوبکر بر اساس اجماع همگانی، در واقع مشروعیت حاکم خارج از مقوله بیعت را طرد می‌کند. وی حتی برخی از روایات تاریخی در چارچوب گفتمان تشیع که از عدم بیعت علی (ع) و عباس با ابوبکر حکایت دارند را طرد کرده است و بر اجماع در بیعت با شیخین تأکید دارد. مهم‌ترین روایتی که نسایی در اثبات این ادعا در فضایل الصحابه نقل می‌کند، روایتی است از ابن عباس که در آن عباس و علی (ع) هر دو در تشییع جنازه خلیفه دوم شرکت دارند و علی (ع) پس از درخواست رحمت برای عمر بر مشروعیت دو خلیفه نخست تأکید می‌کند: «من دوست دارم خدا تو را با دو همراهت قرار دهد زیرا من از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: من و ابوبکر و عمر رفتیم، من و ابوبکر و عمر داخل شدیم. من و

ابوبکر و عمر خارج شدیم و من گمان می‌کنم که خداوند تو را با آن دو نفر قرار دهد»<sup>۱</sup>. تفسیر این روایت دو معنا را در جهت ایدئولوژی نسایی بازتاب می‌دهد. نخست آنکه به مقام ابوبکر در کنار رسول خدا و همنشینی با او در زمان حیات و پس از آن توسط علی اشاره می‌کند، به طوری که آگاهی علی (ع) از چنین جایگاهی ادعای عدم بیعت با ابوبکر توسط او را منتفی می‌سازد و دیگر آنکه اندیشه عدم بیعت برخی از کبار اصحاب رسول خدا با ابوبکر را به حاشیه می‌راند و اجماع در بیعت با خلیفه اول را اجماع عام به شمار می‌آورد.

بنابراین نسایی در مسئله مشروعیت فقهی - سیاسی خلیفه، با بیان روایات تاریخی و گزینش احادیث رسول خدا در جهت ایدئولوژی خویش به برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت به عنوان گفتمانی مطلوب می‌پردازد. البته روش و عملکردی که نسایی در اثبات مشروعیت حاکم به آن متوسل می‌گردد ایدئولوژی وی را به سوی خرده گفتمان شافعی نزدیک می‌سازد.

شافعی در بیان روش‌شناسی فقه سیاسی بر مراحل هفت‌گانه تأکید دارد که این روش از کتاب آغاز می‌گردد و مراحل بعدی آن شامل سنت پیامبر، اجماع صحابه، قیاس بر کتاب، قیاس بر سنت، قیاس بر اجماع و اجتهاد به رأی است.<sup>۲</sup> نکته حائز اهمیت اینجاست که فقه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطه حیات صحابه قرار می‌گیرد<sup>۳</sup> و چون قلمرو سیاست [از منظر اندیشه اهل سنت] فاقد هرگونه نص صریح از کتاب و سنت است، اجماع و قیاس دو اصل اساسی تلقی می‌شوند که ستون نظریه اهل سنت در خلافت را تشکیل می‌دهند.<sup>۴</sup>

نسایی نیز در مسئله مشروعیت حاکم با تکیه بر روایت سالم بن عبید از سقیفه به بازتاب این روش پرداخته است. او علاوه بر آنکه بر اجماع صحابه از جمله عمر در انتخاب ابوبکر تأکید می‌ورزد در اثبات مشروعیت خلافت وی به سخنانی از خلیفه دوم اتکا می‌کند که این سخنان قیاسی بر مشروعیت خلیفه به واسطه قرآن است. به عبارت دیگر یکی از مهم‌ترین عامل مشروعیت خلیفه را به واسطه قیاس بر کتاب به اثبات می‌رساند.

### طرد اندیشه امامت الهی در فضایل الصحابه

۱ نسایی، همان، ص ۶۰.

۲ داوود فیرحی (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ص ۲۴۳.

۳ نسایی، همانجا.

۴ همان، ص ۲۴۵.

تفسیر متن نشان می‌دهد که نسایی علاوه بر آنکه در مسئله امامت و راه‌های مشروعیت آن، گفتمان شافعی را از میان گفتمان اهل سنت ملاک اعتبار قرار داده است و روایاتی را در متن در جهت برجسته‌سازی آن گزینش و نقل می‌کند، روایاتی را نیز در جهت به حاشیه راندن معنا و مفهوم امامت در گفتمان شیعه به‌عنوان گفتمانی «غیر» اختصاص می‌دهد. وی با اولویت‌بندی و یا تاکتیک ساختاری در نقل روایات تلاش می‌کند به ساختارشکنی گفتمان شیعه در مسئله امامت بپردازد.

گفتمان شیعه در مسئله امامت بر این اصل تأکید دارد که هرگز نمی‌توان امر امامت را به مکلفین وا گذاشت زیرا انتخاب امام به اختیار مردم نتایج بسیاری دارد و احتمال چنین امری از حکمت خداوند به دور است.<sup>۱</sup> او برای به حاشیه راندن این تفکر در گفتمان شیعه ماجرای غدیر را با سوگیری ایدئولوژیکی گزینش و روایت می‌کند: «زید بن ارقم نقل می‌کند که وقتی رسول خدا از حجة الوداع برمی‌گشت و بر غدیر خم وارد شد دستور داد درخت‌هایی را که در آن مکان بودند جمع کنند یا قطع نمایند. سپس فرمود: من دعوت شدم و خوانده شدم و اجابت کردم. من در میان شما دو چیز گرانبها را به یادگار می‌گذارم که یکی از دیگری باارزش‌تر است یکی کتاب خدا و دیگری عترت و اهل بیت‌ام. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه بر من در روز قیامت بر حوض وارد شوند. سپس فرمود: خدا مولای من است و من ولی هر مؤمنی هستم. پس دست علی را گرفت و گفت: هر کس من ولی او هستم، این علی مولای اوست. خدایا دوست بدار کسی را که او را دوست می‌دارد و دشمن بدار کسی را که او را دشمن می‌دارد...»<sup>۲</sup>

معنای این روایت از ساختار ایدئولوژیکی متن برداشت قابل فهم است. در این روایت به سه حدیث از رسول خدا اشاره شده است. حدیث ثقلین و حفظ احترام اهل بیت، حدیث غدیر و نهایتاً روایتی که دوستان او را دوست خدا و دشمنان او را دشمن خدا به شمار می‌آورد. نسایی اصل واقعه را نمی‌تواند مورد انکار قرار دهد. بنابراین در توجیه حدیث غدیر بر اصل دوستی و مودت با اهل بیت رسول خدا تأکید می‌ورزد، زیرا اگر به معنا و مفهوم حقیقی حدیث اعتراف کند در واقع مشروعیت خلافت از دیدگاه شیعه در مسئله نص را پذیرفته است. از این رو با اولویت‌بندی کردن نقل احادیث رسول خدا، ابتدا به ارزش و جایگاه اهل بیت و عترت ایشان نزد

۱ یوسف ابیش (۱۹۹۰)، الامام و الامامة عند الشيعة، بیروت: دارالحمراء، ص ۸.

۲ نسایی، همان، ص ۸۱.

رسول خدا اشاره دارد. سپس به سفارش رسول خدا در حفظ حرمت آنان تأکید کرده، پس از چنین مقدمه‌ای به حدیث غدیر می‌پردازد و نهایتاً بر بیان دوستی خداوند با دوستان علی و دشمنی با دشمنان حضرت تأکید می‌کند. چنین ساختاری روایات و اولویت‌بندی آنها در جمله، چنین ایدئولوژی را از متن به مخاطب منتقل می‌سازد که رسول خدا بر اساس جایگاه اهل بیت بر دوستی و ولایت علی(ع) در غدیر تأکید نمود که این ولایت نه ولایت سیاسی بلکه به معنای تولی و دوستی است. از همین رو، در ادامه به سخن رسول خدا اشاره دارد که در آن دوستی با علی را دوستی با خداوند به حساب می‌آورد. از این رو می‌توان چنین برداشت کرد که نسایی حدیث غدیر را به میراثی صرفاً اخلاقی یعنی در چارچوب برخورد اخلاقی رسول خدا با اصحاب خویش تبدیل کرده است و از پذیرفتن دلالت حدیث پرهیز می‌کند. او در روایتی دیگر واقعه غدیر را به ماجرای شخصی که میان علی(ع) و برخی از مسلمانان یمن به وقوع پیوست، مرتبط می‌سازد: «ابن عباس از بریده نقل می‌کند که همراه علی به سوی یمن خارج شدم. یک ظلمی از علی دیدم نزد رسول خدا آمدم و این ماجرا را بازگو کردم و به بدگویی از علی پرداختم. دیدم رسول خدا رنگ رخسارش تغییر کرد و گفت: ای بریده آیا من نسبت به مؤمنین در نفس و جانشان اولی نیستم... هر کس من ولی او هستم علی مولا و ولی اوست». <sup>۱</sup> بنابراین بیان حدیث غدیر در چنین ساختاری و اولویت‌بندی روایی در فضایل الصحابه در جهت اثبات امامت و مشروعیت علی(ع) نیست. بلکه نسایی با ارتباط دادن حدیث غدیر به ماجرای شخصی در صدد است این حدیث را در حد یک حدیث تشریفاتی پیامبر با علی تنزل بخشد. به عبارتی پس از اختلاف تعدادی از مسلمانان در تقسیم غنایم یمن حضرت در پایان حجة الوداع به ارزش اهل بیت خویش (حدیث ثقلین) اشاره می‌کند. سپس به ولایت علی (و سایر اهل بیتش) می‌پردازد و در پایان دوستی با علی را دوستی با خدا و دشمنی با او را دشمنی با خدا به شمار می‌آورد. از این رو ایدئولوژی نسایی در بیان حدیث غدیر در جهت طرد معنای امامت منصوص الهی و بی‌اعتبار ساختن گفتمان سیاسی شیعه در مسئله مشروعیت خلافت علی(ع) در واقعه غدیر است.

### نزاع بر سر سلسله مراتب خلافت و افضلیت خلفا

درباره این دال سیاسی نیز نسایی متأثر از گفتمان شافعی است. او به‌رغم احترامی که برای علی(ع)

قائل است، ولی سلسله مراتب خلفای راشدین را به ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرد و با استناد به روایاتی، خلافت ابوبکر و عمر را بر علی (ع) ترجیح می‌دهد. نسایی در چارچوب گفتمان تشیع به بیان فضایل حضرت نمی‌پردازد، بلکه تفسیر متن نشان می‌دهد که تمامی ستایش‌های وی از علی (ع) تنها ناشی از محبت و علاقه وی به خاندان پیامبر است. زیرا معتقد است بر اساس حدیث ثقلین و غدیر، بر محبت این خاندان به‌عنوان اهل بیت توسط رسول خدا سفارش و تأکید شده است. وی در جهت تقدم بخشیدن علی (ع) بر سایر خلفا و یا حذف او از سلسله مراتب خلافت به طرد دو گفتمان سیاسی - مذهبی تشیع و عثمانی می‌پردازد.

نخستین طرد در متن به گفتمان سیاسی - مذهبی تشیع باز می‌گردد که به اعتقاد این گروه علی (ع) بر همه خلفای قبل از خود افضل است. طرد دیگر به خرده‌گفتمانی تعلق دارد که نقل کوچکترین فضیلت از فضایل علی بن ابی طالب را به منزله سنت‌شکنی و خارج شدن از عرف و دخالت آشکار در امور خلافت اسلامی می‌داند.<sup>۱</sup> این خرده‌گفتمان به تفکرات اهل سنت عثمانی مذهب نزدیک است. قداستی را که آنها به خلفای اول و خصوصاً خلیفه سوم می‌بخشیدند، در حدی بود که در ردیف اعتقادات آنها قرار می‌گرفت و این باور آنها با دشنام به علی (ع) به‌عنوان خلیفه چهارم همراه بود و موجب شد تا این گروه را عثمانیه نام نهند.<sup>۲</sup> بنابراین نسایی در سلسله مراتب خلافت به دو طرد ایدئولوژیکی در متن روی آورده است که در ادامه می‌آید.

#### الف) طرد تقدم علی (ع) بر ابوبکر و سایر صحابه: (طرد معنا در گفتمان تشیع)

نسایی با طرد تقدم علی (ع) بر ابوبکر و سایر صحابه رسول خدا در واقع گفتمان تشیع را به حاشیه می‌راند. هرچند در بیان مفهوم امامت اثبات کردیم که او اصول این تقدم را که بر نص الهی استوار است، بی‌اعتبار ساخته و طرد می‌کند، ولی به‌واسطه روایاتی دیگر می‌توان به استراتژی‌هایی از نسایی دست یافت که در آنها با اعتباربخشی به افضلیت و حقانیت سه خلیفه نخست، به ساختار معنایی گفتمان سیاسی تشیع ضربه وارد می‌سازد. بنابراین تفسیر متن به بازتاب این مسئله می‌پردازد که نسایی با گفتمانی در جامعه مواجه است که حقانیت را از سه خلیفه نخست سلب نموده است و با حمله به مقام خلافت آنها، علی را افضل اصحاب

۱ سیدمحمد علی الحلو (۱۳۸۷)، تاریخ حدیث نبوی در حلقه حاکمیت متن و متن حاکمیت، ترجمه احمد ناظم، قم:

دارالکتاب الاسلامیه، ص ۸۴.

۲ شکرالله خاکرند (۱۳۹۰)، سیر تمدن اسلامی، قم: بوستان کتاب، ص ۳۸۶.

رسول خدا می‌پندارد. از این رو نسایی در پاسخ به این تخاصمات زبانی، در جهت اعتباربخشی به سلسله مراتب خلافت بر اساس گفتمان سنت به گزینش و نقل روایاتی از رسول خدا روی می‌آورد. استراتژی وی برای این اعتباربخشی، گزینش و نقل روایاتی است که در آنها نام ابوبکر، عمر یا عثمان در کنار نام رسول خدا ذکر شده است و به نحوی برخلاف آنها بلافاصله پس از رسول خدا اذعان دارد. نخستین روایت نسایی در بیان سلسله مراتب خلافت و تقدم ابوبکر بر علی(ع) به واسطه ابوهیرره نقل می‌شود: «در بین ما مردی بود که گاوی را با خود می‌آورد و دوست داشت بر آن سوار شود. پس گاو به حرف آمد که ما خلق نشده‌ایم که از ما سواری بکشند. رسول خدا فرمود: من، ابوبکر و عمر به سخن گاو ایمان آوردیم و آن را تأیید می‌کنیم و این دو چقدر بلند مرتبه‌اند. سپس رسول خدا فرمود: در بین ما مردی گوسفندی در دستش بود. ناگهان گرگی از در آمد و گوسفند را از مرد گرفت و فرار کرد. این چوپان گرگ را دنبال کرد تا گوسفند را بگیرد و گرگ به حرف آمد که شما که فعلاً دارید مرا دنبال می‌کنید... روزی که چوپانی جز من برای این گوسفندان نباشد چه می‌کنی؟ اطرافیان رسول خدا گفتند: سبحان الله و رسول خدا فرمود: من، ابوبکر و عمر به سخن گرگ ایمان آوردیم و کسی غیر این دو در آنجا حضور نداشت».<sup>۱</sup> در برخی از روایات با این مضمون ابوبکر و عمر در آن مکان حضور ندارند ولی با این حال به مسئله ایمان می‌آورند.<sup>۲</sup> در این موارد شارحان، این حدیث را از مناقب شیخین برشمرده‌اند زیرا آنها بدون آنکه ماجرا را با چشم خود دیده باشند، اما با گفتار رسول خدا بدون هیچ شک و تردیدی آن را پذیرفتند، در حالی که سایر مردم با حالتی متعجبانه (سبحان الله) به واقعیت مسئله می‌نگرند. ذهنیت نسایی درباره سلسله مراتب خلافت بر پایه گفتمان اهل سنت سبب گردیده که برای بزرگداشت سه خلیفه نخست به بیان روایات بی‌شماری در فضایل الصحابه پردازد که در آنها نام ابوبکر، عمر و عثمان به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان و پیش از نام علی(ع) آمده است. «ابوموسی نقل می‌کند که رسول خدا در بوستانی در مدینه بود که ابوبکر در زد و رسول خدا به او اجازه ورود داد و او را به بهشت بشارت داد. و سپس عمر در زد و ... پس از آن عثمان در زد و رسول خدا ... به او بشارت بهشت داد».<sup>۳</sup> نسایی این روایت را با کمی تغییرات به نقل از بلال نیز روایت می‌کند.<sup>۴</sup>

۱ نسایی، همان، ص ۵۷ با اندکی تغییر در صص ۵۸ - ۵۹.

۲ همان، ص ۵۷.

۳ همان، ص ۷۰.

۴ همان.



گزینش و نقل این دو روایت بیانگر میزان تلاش نسایی در بیان سلسله مراتب خلافت بر اساس گفتمان اهل سنت است. همراهی این سه نفر با رسول خدا در کوه حرا و درخواست رسول خدا برای توقف لرزش کوه و بیان القابی چون شهید و صدیق<sup>۱</sup> در وصف آنها نیز نشان از گزینش ایدئولوژیکی دیگر متن است تا با بیان همراهی این سه نفر با رسول خدا براساس همان ترتیبی که خلافت از سوی شورا و اجماع به آنها داده شده است، علاوه بر اثبات تقدم خلافت آنها بر علی(ع)، بر نوعی نص خفی و یا به عبارت دیگر سفارش تلویحی رسول خدا بر خلافت آنها تأکید نماید.

نسایی تنها به روایات رسول خدا متوسل نمی‌گردد، بلکه در بیان تقدم ابوبکر و عمر بر علی(ع) به روایتی منسوب به امیرالمؤمنین نیز متوسل می‌گردد تا تقدم خلافت شیخین بر علی(ع) را بر اساس سوره اصلی و مورد مناقشه در گفتمان تشیع برجسته نماید و گفتمان سیاسی شیعه را در مسئله تقدم علی بر سایر خلفا طرد نماید تا بدین ترتیب شیعیان نتوانند به مضمون حدیث اعتراض نمایند: «ابن عباس نقل می‌کند که عمر را بر تابوتی قرار دادند و مردم احاطه‌اش کرده بودند... مردی از پشت شانهم را گرفت به عقب نگاه کردم دیدم علی است در حالی که بر عمر درود می‌فرستاد و می‌فرمود: من دوست دارم خدا تو را با دو همراهت قرار دهد به خاطر اینکه من دائماً از رسول خدا می‌شنیدم که می‌فرمود: من و ابوبکر و عمر رفتیم. من و ابوبکر و عمر داخل شدیم. من و ابوبکر و عمر خارج شدیم».<sup>۲</sup>

نسایی علاوه بر تقدم خلفای سه‌گانه بر علی(ع) افضلیت آنها را نیز به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان در نظر می‌گیرد. او با بهره‌گیری از روایای یکی از اصحاب به افضلیت در مسئله خلافت می‌پردازد: «مردی گفت دیدم ترازویی از آسمان فرود آمد و ابتدا تو ای پیامبر با ابوبکر وزن شدید و تو بر ابوبکر رجحان یافتی. سپس عمر و ابوبکر سنجش شدند و ابوبکر بر عمر ترجیح یافت. سپس عمر و عثمان سنجش شدند و عمر بر عثمان چربید. سپس میزان ترازو بالا رفت و من ناراحتی را در صورت رسول خدا دیدم».<sup>۳</sup> اگر به این روایت در فضایل الصحابه اکتفا شود می‌توان در اندیشه نسایی افضلیت را بر اساس همان ترتیب به خلافت رسیدن شیخین در نظر گرفت و به افضلیت سه خلیفه نخست بر علی(ع) در اندیشه نسایی

۱ نسایی، همان، ص ۷۱.

۲ همان، ص ۶۰.

۳ همان، صص ۷۲-۷۳.

رای قاطع داد. ولی با توجه به عبارت «رؤیا» در متن روایت و اینکه راوی این روایت نیز مجهول است، رد افضلیت علی بر سه خلیفه نخست از منظر نسایی نیاز به بازنگری و تفسیر سایر روایات متن دارد.

نسایی در روایتی به نقل از رسول خدا می‌آورد: «رسول خدا فرمود وقتی خواب بودم دیدم بر سر چاهی هستم که آن چاه سطلی داشت که با آن هر چقدر توانستم از آن چاه آب بیرون کشیدم. سپس ابن ابی قحافه آن سطل را گرفت و یک دلو و یا دو دلو آب کشید ولی کشیدن او با سستی همراه بود، ولی خدا او را بخشید و آن سطل تعادل نداشت عمر آن دلو را گرفت و رسول خدا فرمود من ندیدم کسی را که همانند ابن خطاب آب بیرون بکشد تا اینکه همه گله‌های مردم سیراب شدند»<sup>۱</sup>.

این روایت را می‌توان بیان آشکاری از اعتقاد نسایی به نص خفی در خلافت ابوبکر و عمر به شمار آورد. همانطور که در روایت اشاره شده تلاش ابوبکر به استخراج یک یا دو دلو آب از آن چاه ختم می‌گردد که این مقدار با دوران خلافت ابوبکر همخوانی دارد و پس از او، عمر مدیریت جامعه را بر عهده می‌گیرد و تلاش او در سیراب کردن مردم با تعداد سالهای خلافت او قابل تطبیق است.

بنابراین مؤلف علاوه بر آنکه در مسئله انتخاب امام بر رأی و بیعت مردم تأکید دارد، معتقد است رسول خدا تلویحاً به خلافت این دو تن اشاره کرده است که این مسئله همان اعتقاد شیعیان به نص خفی در انتخاب امام است. به عبارت دیگر نسایی در بیان ترتیب خلافت و افضلیت آنها بر یکدیگر، از برخی معانی گفتمان تشیع به منظور برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت بهره گرفته است. اما دلایلی را که نسایی در فضایل الصحابه برای اثبات افضلیت ابوبکر بر سایر اصحاب رسول خدا به آنها اشاره می‌کند در دو دسته جای می‌گیرند: (۱) ادله نقلی (حدیث) شامل: (الف) روایاتی که رسول خدا در خواب بیان فرمودند<sup>۲</sup> و نام ابوبکر را بر سایر خلفا مقدم داشتند؛ (ب) روایاتی که در آنها رسول خدا بیان می‌کند که اگر قرار باشد من دوستی برگزینم به یقین ابوبکر را برمی‌گزینم.<sup>۳</sup> و (ج) روایت بستن همه پنجره‌های مسجد به جز پنجره ابوبکر.<sup>۴</sup> و (۲) ادله عقلی، شامل: سابقه در

۱ همان، صص ۶۱-۶۲.

۲ همان، صص ۶۱، ۶۹-۷۱.

۳ نسایی، همان، صص ۵۲-۵۴.

۴ همان، ص ۵۲.

اسلام: با جان و مالش از اسلام حمایت کرد؛<sup>۱</sup> همنشینی طولانی با رسول خدا؛<sup>۲</sup> همراهی با رسول خدا در غار.<sup>۳</sup>

اما ادله نسایی در بیان فضایل خلیفه دوم به این شرح است: (۱) ادله نقلی: شامل روایاتی که رسول خدا در خواب بیان فرمودند<sup>۴</sup> و نام عمر را پس از ابوبکر در روایات ذکر کرده است. (۲) ادله عقلی: تفسیر روایات فضایل الصحابه در ترجمه عمر نشان می‌دهد که نسایی در بیان دلایل عقلی در افضلیت خلیفه دوم به مواردی اشاره می‌کند که در گفتمان قهقی - سیاسی اهل سنت جزو شروط امامت به شمار می‌آید. به عبارت دیگر نسایی در بیان دلایل خلافت ابوبکر به برجسته‌سازی معنا و مفهوم امامت و راه‌های مشروعیت خلیفه بر اساس گفتمان شافعی به گزینش ایدئولوژیکی حدیث دست می‌زند، ولی در بیان افضلیت خلیفه دوم با تطبیق ویژگی‌ها و شرایط امام در هویت عمر به برجسته‌سازی معنای دیگری از گفتمان شافعی پرداخته است.

**قریشی بودن امام:** قریشی بودن یکی از صفات ضروری در تحقق خلافت اسلامی در هر دو گفتمان تشیع و تسنن به شمار می‌آید.<sup>۵</sup> جایگاه و منزلت قریش نزد نسایی از آنجا تحلیل می‌گردد که وی در روایتی از سعد بن ابی وقاص به تغییر واژگان و یا گزینش آن به نفع نسب قریش دست می‌زند. او به نقل از سعد می‌آورد: «زنان انصار نزد رسول خدا با صدایی بلند مشغول به صحبت بودند و به غلظت برخورد عمر با آنها اعتراض می‌کنند...»<sup>۶</sup> در حالی که در روایت بخاری از همان راوی (سعد) این ماجرا با زنانی از قریش انعکاس یافته است و همین زنان قریش به خشونت و بدخوبی عمر اعتراض می‌کنند.<sup>۷</sup> نسایی در روایت سعد با جایگزینی زنان انصار بجای زنان قریش، تلاش دارد تا جایگاه معنوی زنان قریش را به علت اعتراض به خلیفه دوم و بلند صحبت کردن با رسول خدا محفوظ دارد. از این رو از شیوه حذف عامل خودی و جایگزینی عامل غیر خودی به نفع گفتمان اهل سنت بهره گرفته است. این مسئله نشان از قداست قریش نزد نسایی دارد.

۱ نسایی، همان، صص ۵۲-۵۳، ۵۶.

۲ همان، صص ۵۳-۵۴.

۳ همان، ص ۵۶.

۴ همان، صص ۶۱، ۶۹-۷۱.

۵ عبدالحسین علی احمد (۱۹۸۵)، *موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل سنت الاربعة*، قطر: دارالقطری الفجاءة، ص ۳۳۷.

۶ نسایی، همان، ص ۶۸.

۷ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۳۱۵)، *الصحيح*، ج ۴ (کتاب بدء الخلق باب صفة الالبیس و جنودة)، استانبول: المكتبة

الاسلامية النشر، ص ۸۹.

همچنین نسایی روایتی را به واسطه جابر و انس از رسول خدا نقل می‌کند که: «داخل بهشت شدم و در یک قصر طلایی و گفتم این قصر طلایی از آن کیست. گفتند برای مردی از قریش است»،<sup>۱</sup> یا «...برای جوانی از قریش است».<sup>۲</sup> در این روایت خلیفه دوم به عنوان «مردی از قریش» و یا «جوان قریشی» معرفی شده است. آنچه از تفسیر این روایت به دست می‌آید تأکید بر قریشی بودن عمر است، به طوری که رسول خدا به محض دیدن قصر گمان می‌کند که آن جوان قریشی باید او باشد ولی با انکار مالکیت آن توسط جبرئیل این مسئله به دست می‌آید که شخصی لایق آن قصر بهشتی است که در یک مسئله با رسول خدا اشتراک داشته باشد که از خلال روایت تأکید بر اشتراک عمر با رسول خدا در مقوله نسب روشن می‌شود. بنابراین بر اساس روایت نسایی این تفسیر به دست می‌آید که رسول خدا و خلفایی که در جایگاه معنوی او قرار می‌گیرند و مقام اخروی یکسانی نیز با رسول خدا دارند، همگی قریشی به شمار می‌آیند.

**علم (اعلمیت):** مسئله علم امام جزو ویژگی‌های امام در فقه سیاسی اهل سنت است، اما جزو شروط ضروری نیست که حتماً امام باید اعلم مردم زمانه خود باشد بلکه علم امام در حد استنباط احکام شرعی کفایت می‌کند. اما در گفتمان سیاسی شیعه، دانش امام معصوم همانند دانش پیامبر و از یک مصدر الهی و خطاناپذیر (عصمت) سرچشمه می‌گیرد. از منظر شیعیان شریعت پیامبر اگر از جانب وحی است علم امام نوعی از الهام است.<sup>۳</sup> بنابراین شیعیان انقطاع وحی و عدم نزول ملائکه را هرگز به معنای انقطاع نزول علم خداوند نمی‌دانند، بلکه مطابق قاعده لطف، استمرار علم الهی را در هر عصر و زمان واجب دانسته، معتقدند امامان معصوم حاملان چنین دانشی هستند.

در روایات فضایل الصحابه تنها خلیفه دوم با هویتی علمی ترسیم می‌شود. اعلمیتی که نسایی برای او ترسیم می‌کند دیگر از نوع تشریح احکام الهی نیست، بلکه نسایی در ترجمه عمر به مواردی از علم در هویت خلیفه دوم می‌پردازد که با تعریف علم الهی امام و اعتقاد به الهام نزد امامان شیعه همخوانی دارد. به عبارت دیگر او اعلمیت عمر را از نوع الهام و استمرار علم الهی به شمار می‌آورد و تنها وی را حامل چنین دانشی می‌داند: «رسول خدا فرمودند در امت من افرادی بودند که به آنها الهام می‌شد. اگر یک نفر باشد که در امت من

۱ نسایی، همان، ص ۶۶.

۲ همان.

۳ احمد محمود صبحی (۱۹۹۱)، نظریه امامت لدى الشيعة الاثني عشرية، بيروت: دار النهضة العربية، صص ۱۴۵ - ۱۴۶.

به او الهام شود و او محدث باشد وی عمرین خطاب است.<sup>۱</sup> «بجز امت قبل از شما کسانی بودند که به آنها الهام می‌شد. پس اگر در امت من کسی باشد که به او الهام شود او عمرین خطاب است.»<sup>۲</sup> نسایی با بیان دو روایت مذکور، علم عمر را نوعی از الهام می‌داند که با واژگان ارزشی «محدث» در حق او این مسئله تکمیل می‌گردد. البته از واژه محدث به دست می‌آید که به اعتقاد نسایی این الهام در حیات رسول خدا نیز به وقوع می‌پیوست. در واقع جایگاه عمر در اندیشه دینی سنی با هیچ کس دیگری قابل قیاس نیست و مقامی برای وی در نظر گرفته شده که اندکی کمتر از مرتبت نبوت است. این مقام با تعبیر محدث بیان شده است، یعنی کسی که به او الهام می‌شود.<sup>۳</sup> در این روایت از ادات شرط «ان» استفاده شده است. این قید شرط اگر بر سر جمله بیاید معنای افعال جمله را به آینده تبدیل می‌کند<sup>۴</sup> و از قطعیت وقوع فعل در آینده خبر می‌دهد. قسطنطینی شارح کتاب بخاری درباره قید شرط در روایت مذکور معتقد است که این قید شرط نه برای تردید بلکه برای تأکید است.<sup>۵</sup> بنابراین در این روایت بر محدث بودن عمر و الهام شدن به او تأکید شده است. نسایی در روایتی دیگر به بازتاب انتقال این علم از رسول خدا به عمر اشاره می‌کند: «رسول خدا فرمود من خواب بودم که لیوان شیری برای من آوردند و من خوردم و سیراب شدم و باقی مانده آن را به عمر دادم مردم گفتند تعبیر این خواب چیست و رسول خدا فرمود: علم.»<sup>۶</sup> نسایی به واسطه این روایت به انتقال علم الهی از رسول خدا به خلیفه دوم اشاره دارد در حالی که مفهوم علم امام و الهام معنایی است که بر شرایط امام در گفتمان شیعه تأکید دارد.<sup>۷</sup> بنابراین فضایل الصحابه در شرایط امامت به گفتمان شیعه نزدیک می‌گردد و این معنا را از گفتمان نامطلوب خویش به مفصل‌بندی گفتمان خودی وارد کرده، به لحاظ هویتی آن را به خلیفه دوم اختصاص می‌دهد و با اختصاص دادن این ویژگی به عمر به طرد علی (ع) به عنوان سوژه اصلی گفتمان شیعه در مسئله علم الهی می‌پردازد. سپس به واسطه روایتی از رسول خدا بر کامل بودن دین عمر تأکید

۱ نسایی، همان، ص ۶۳.

۲ همان.

۳ رسول جعفریان (۱۳۸۵)، تاریخ خلفا، قم: دلیل ما، چ ۵، ص ۷۹.

۴ امیرحسین رسول‌نیا و مریم آقاجانی (آبان ۱۳۹۰)، «ترجمه جملات شرطی در بازتابی از آیات قرآن کریم»، همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، دانشگاه کردستان، ص ۱۰.

۵ رسول جعفریان، همان، ص ۷۹.

۶ نسایی، همان، صص ۶۴-۶۵.

۷ احمد محمود صبحی، همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

می‌کند: «رسول خدا فرمود من خواب دیدم که مردم پیش من می‌آیند در حالی که پیراهن‌هایی دارند که برخی از آنها پیراهنشان تا سینه‌شان می‌رسد و برخی پیراهنشان پایین‌تر از سینه است. عمر بن خطاب هم نزد من آمد که پیراهنی داشت که روی زمین می‌کشید. گفتند ای رسول خدا تعبیر این خواب چیست؟ رسول خدا فرمودند: «دین». نسایی با گزینش و نقل این روایت علاوه بر آنکه بر تأثیر احکام دینی عمر بر جامعه اسلامی تأکید دارد با عبارت «پیراهنش را تا زیر پایش می‌کشید» به کامل بودن دین خلیفه دوم اشاره می‌کند. این مسئله نیز از معانی گفتمان سیاسی تشیع است که نسایی آن را به خلیفه دوم اختصاص می‌دهد.

در مسئلهٔ افضلیت عثمان، فضایل الصحابه بازتابی جز مظلومیت او و پیشگویی رسول خدا دربارهٔ وی ارائه نمی‌دهد، ولی با توجه به روایاتی که نام عثمان را پس از عمر و ابوبکر از قول رسول خدا بیان می‌کند می‌توان سلسله مراتب خلافت را بر اساس ایدئولوژی نسایی به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان در نظر گرفت. ولی در بحث افضلیت نمی‌توان به موردی در فضایل الصحابه اشاره کرد که به واسطهٔ آن افضلیت و حقانیت عثمان را بر مقام خلافت اثبات نماید، به‌ویژه آنکه در ترجمهٔ علی (ع) به فضایی می‌پردازد که بر افضلیت علی به عثمان اشاره دارد. عدم بیان فضایل خلیفه سوم در متن می‌تواند بر فرضیات زیر استوار باشد.

نخست آنکه مخاطبین این متن عثمانی مذهب‌ان شام هستند و نسایی در تقابل با این گفتمان، روایات را به گونه‌ای برمی‌گزیند تا نگرش منفی عثمانی مذهب‌ان را نسبت به علی تغییر دهد. زیرا در شام به جهت احادیث سیاسی ساختگی در مذمت علی معادلات جامعهٔ اسلامی تغییر کرده بود، بدعت‌ها سنت شده و سنت‌ها بدعت به شمار می‌آمد و گفتمان عثمانی مذهب‌ان به پیروان خود چنین باورانده بود که نقل کوچکترین فضیلت از فضایل علی به منزلهٔ سنت‌شکنی و خارج شدن از عرف و دخالت آشکار در امور خلافت اسلامی است. از این رو نسایی به علت تقابلی که با گفتمان عثمانی مذهب‌ان شام داشت، از ذکر فضایل عثمان خودداری می‌کند تا قداستی را که آنها به عثمان می‌بخشند و جزو اعتقادات خویش می‌دانند کمرنگ سازد.

فرضیه بعدی می‌تواند با فضای اجتماعی مصر مرتبط باشد. نسایی سال‌ها ساکن مصر بود جایی که شورش علیه عثمان از آنجا آغاز شد. مصریان بر بدعت‌های عثمان تأکید داشتند. از این رو چنین فضایی تا اواخر قرن سوم در مصر حاکمیت داشت و بعد از آن نیز با تبلیغات شیعیان از بیان فضایل عثمان خودداری می‌شد. از این رو نسایی با وجود آنکه عثمان را

به‌عنوان سومین خلیفه می‌پذیرد و با توسل به روایاتی به نقل از رسول خدا، خلافت او را اشارهٔ تلویحی رسول خدا می‌داند ولی از ذکر فضایل وی خودداری می‌کند.

فرضیه دیگری که از خلال روایات و تفسیر آن به‌دست می‌آید پذیرش امامت مفضول است یعنی نسایی، علی را بر عثمان افضل می‌دانست، هرچند که سلسله مراتب خلافت را به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرفت. بر اساس این فرضیه ایدئولوژی نسایی در متن در جهت تأیید گفتمان شافعی است؛ زیرا شافعی نیز افضلیت علی را می‌پذیرفت، ولی به تقدیرگرایی در انتخاب خلافت باور داشت و سلسله مراتب خلافت را به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرفت. برخلاف شیعیان تمامی بزرگان اهل سنت در آثار خویش هرگاه متعرض بحث امامت فاضل و مفضول شده‌اند، به مشروعیت آن رأی داده و متذکر گردیده‌اند که هرگاه شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی افتخار حاکمیت و خلافت امام فاضل را نداشته باشد هیچ مانعی ندارد که با وجود فاضل، مفضول قدرت را در دست گیرد و بر مسند خلافت تکیه زند، اما در همه حال اگر منعی برای امامت فاضل وجود نداشته باشد، قطعاً فاضل بر مفضول تقدم دارد. این تقدم می‌تواند بر علاقهٔ مردم متکی باشد.<sup>۱</sup> و عقیده بر مشروعیت امام مفضول با حضور فاضل که عقیدهٔ عمومی اهل سنت است بر پایهٔ مصالح دینی استوار است.<sup>۲</sup> بنابراین فرضیه افضلیت عثمان بر علی (ع) و بالعکس پذیرش و تقدم خلافت عثمان بر علی (ع) می‌تواند انعکاسی باشد از گفتمان اهل سنت. هرچند با توجه به مخاطبین متن که مردم شام هستند فرضیهٔ نخست یعنی بیان افضلیت علی به علت تقابل و طرد گفتمان عثمانیه به واقعیت نزدیک‌تر است.

### ب) برجسته‌سازی فضایل علی (ع) (طرد گفتمان عثمانی مذهب)

برجسته‌سازی هویت علی در مسئلهٔ خلافت و تأکید بر جایگاه سیاسی - نظامی او در روایات فضایل الصحابه نیز بازتابی ایدئولوژیک دارد. نسایی در ترجمه علی (ع) به فضایل حضرت در قرآن، سنت و حدیث اشاره می‌کند که هریک از این فضایل به تنهایی بر مقام خلافت و مشروعیت او در امامت تأکید می‌ورزد. ولی افضلیت علی (ع) نزد نسایی به معنای تقدم او بر خلفای سه گانه نیست، بلکه تنها او را به مقام خلیفهٔ چهارم ارتقا می‌دهد. وی در روایاتی که در

۱ ابوالحسن علی بن حبیب نیاوردی [بی‌تا]، احکام السلطانیة، تصحیح محمود علی صبیح، مصر: مکتبة التوفیقیة، ص ۸.  
 ۲ نک: علی بن ابراهیم حلبی (۱۹۷۱)، سیره حلبی، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۳۵۸.

شان و افضلیت علی بیان می‌دارد به مواردی اشاره می‌کند که شیعیان آنها را به‌عنوان نص جلی و خفی و یا تاریخی در اثبات امامت علی(ع) در نظر می‌گیرند ولی طرد معانی سیاسی گفتمان شیعه در سایر روایات فضایل الصحابه نشان می‌دهد که ذکر این روایات نمی‌تواند به منظور برجسته‌سازی گفتمان تشیع در مسئله امامت باشد بلکه این هويت مطلوب سیاسی برای علی(ع) در متن به منظور طرد تفکر عثمانی مذهب‌ان شام‌گزینش و نقل می‌گردد از این رو ذکر این فضایل سیاسی - مذهبی از علی(ع) و بیان مشروعیت خلافت او ایدئولوژیک‌محور است.

از مهم‌ترین روایاتی که نسایی برای بیان مشروعیت علی نسبت به خلافت بر آنها تکیه می‌کند عبارت‌اند از: حدیث منزلت، حدیث غدیر، حدیث خیبر، محرمانه صحبت کردن رسول خدا با علی(ع). این روایات نشان می‌دهد که از منظر نسایی مهم‌ترین وسیله اثبات امامت علی(ع) در فضایل الصحابه، کفایت سیاسی - نظامی او بوده است که برخی از اهل سنت آن را از شروط امامت در نظر می‌گیرند.<sup>۱</sup> بنابراین نسایی خلافت علی(ع) را نیز به‌واسطه یکی از شروط امامت در گفتمان سیاسی - مذهبی اهل سنت اثبات می‌کند. نسایی علاوه بر بیان روایاتی در فضایل علی(ع) به منظور به حاشیه راندن تفکر عثمانی مذهب‌ان، به روایاتی اشاره می‌کند که به‌طور قطعی مخالفان علی(ع) را به‌عنوان گروهی نامطلوب از متن به حاشیه می‌راند. از میان آنها نخست روایاتی است که نسایی با کاربرد افعال عهد و قسم بر حقانیت آن تأکید دارد. «علی نقل می‌کند که قسم به کسی که هسته را شکافت و مردم و نفوس را خلق کرد. رسول خدا با من عهد کرد و به من فرمود که غیر از مؤمن تو را دوست ندارد و غیر از منافق تو را دشمن نمی‌دارد».<sup>۲</sup> همچنین نسایی با بیان روایتی از ابوذر درباره سه تن از مبارزان روز بدر، مخالفان علی را بر اساس آیات قرآن مخالفان خداوند به شمار می‌آورد. در این روایت نیز راوی به‌واسطه فعل قسم خوردن بر حقانیت و قطعیت کلام می‌افزاید. در این روایت ابوذر قسم یاد می‌کند که آیه ۱۹ سوره حج، درباره علی، حمزه و عبیده بن حارث نازل شده است که در روز بدر با عتبه، شیبه و ولید مبارزه کردند.<sup>۳</sup> معنای این آیه بر این نکته تأکید دارد که دشمنی علی با این افراد دشمنی در راه خدا بود (هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ)<sup>۴</sup> بنابراین علی(ع) تنها با دشمنان در راه خدا در نبرد و مجادله بود.

۱ ابی‌یعلی محمد بن حسین بن فراء (۱۴۰۶ق)، الاحکام السلطانیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۰.

۲ نسایی، همان، ص ۸۳.

۳ همان، ص ۸۴.

۴ قرآن، سوره حج، آیه ۱۹.



نسایی با انعکاس این روایت که به جنگ بدر می‌پردازد و با بیان روایتی از ابوذر درباره سه تن از بزرگان خاندان بنی امیه که از دشمنان رسول خدا به شمار می‌آمدند (شیبه، عتبه و ولید) و در بدر توسط علی و حمزه و عبیده به قتل رسیدند درصدد است گفتمان عثمانی مذهب‌ان شام را درباره علی (ع) به حاشیه براند و دشمنی علی با معاویه را بر اساس آیه ۱۹ سوره حج متناسب با نبرد امام با دشمنان خدا و رسولش به شمار آورد و بدین گونه بر حقانیت علی (ع) در نبرد صفین صحنه گذارد. به علاوه می‌خواهد مخالفان امامت علی (ع) را به حاشیه رانده، گفتمان عثمانیه را طرد کند. نسایی نهایتاً با استفاده از روایاتی از سفینه خرده‌گفتمان عثمانیه را که به رد خلافت علی (ع) می‌پرداخت طرد می‌کند: «پیامبر فرموده خلافت در امت من ۳۰ سال است پس از آن پادشاهی است سفینه می‌گوید حساب کردم دیدم که همان مدت زمان خلافت ابوبکر، عمر و عثمان و علی است.»<sup>۱</sup> هدف نسایی از بیان چنین روایتی در پایان ترجمه خلفای سه‌گانه و علی (ع) برجسته‌سازی اندیشه تریع نیست بلکه هدف طرد مخالفان خلافت علی است که او را در مقام چهارمین خلیفه به رسمیت نمی‌شناسند. از این رو نسایی برای به حاشیه راندن گفتمان مذکور به برجسته‌سازی هویتی علی در متن روی آورده است. هرچند بیان فضایل علی (ع) بازتابی از برجسته‌سازی گفتمان شافعی در چارچوب ارادت به خاندان اهل بیت نیز تفسیر می‌گردد. بنابراین بیان افضلیت علی به منظور برجسته‌سازی خرده‌گفتمان شافعی و طرد خرده‌گفتمان عثمانی است و در بیان این افضلیت معانی سیاسی گفتمان شیعه در حاشیه قرار می‌گیرد و یا به کلی طرد می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

در فضایل الصحابه دو خرده‌گفتمان سیاسی - مذهبی سنت به جهت اختلاف در برخی از معانی سیاسی در دو قطب مخالف هم قرار می‌گیرند. در قطب مثبت متن خرده‌گفتمان شافعی قرار دارد و در قطب مخالف آن، خرده‌گفتمان عثمانی جای می‌گیرد. این قطبیت موجود در فضایل الصحابه که از درون گفتمان سنت برخاسته است به اختلاف در سلسله مراتب خلافت باز می‌گردد که نسایی برای برجسته‌سازی معنای گفتمان شافعی در سلسله مراتب خلافت به طرد این معنا در گفتمان عثمانی می‌پردازد. اما مهم‌ترین تلاش نسایی در فضایل الصحابه طرد و به حاشیه راندن دال‌های سیاسی - مذهبی گفتمان تشیع در معنا و مفهوم

امامت و مشروعیت آن است. استراتژی نسایی به حاشیه راندن یا طرد معانی اصلی این گفتمان نامطلوب در متن است و یا با اختصاص برخی از معانی و دال‌های اساسی این تفکر به درون گفتمان مطلوب خویش و سوگیری هویتی در متن به ساختارهای گفتمان تشیع به‌عنوان گفتمانی نامطلوب حمله می‌کند. بنابراین نزاع گفتمانی در متن بین دو گفتمان شافعی و تشیع تفسیر می‌گردد.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الصادر.
- ابن خلدون (۱۳۶۶)، *تاریخ*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن کثیر (۱۴۱۱)، *البداية و النهاية*، بیروت: مکتبه المعارف.
- ابن فراء، ابی‌یعلی محمد بن حسین (۱۴۰۶)، *الاحکام السلطانیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابو الفرج اصفهانی (۱۳۸۰)، *الاغانی*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت: دار الثقافة.
- ابوریه، محمد [بی‌تا]، *اضواء علی السنة المحمدیه*، بیروت: مؤسسه علمی.
- ابوزهره، محمد [بی‌تا]، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، مصر: دار الفکر العربیة.
- احمدیان، عبدالله (۱۳۷۵)، *تجزیه و تحلیل زندگانی محمد بن ادریس شافعی*، تهران: احسان.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران: نشر نی.
- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۱۵)، *الصحيح*، کتاب بدء الخلق باب صفة الابیسی و جنوده، استانبول: المکتبه الاسلامیة النشر.
- بلوی، ابو محمد عبدالله بن محمد [بی‌تا]، *سیره احمد بن طولون*، به کوشش محمد کردعلی، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- بین، مایکل (۱۳۸۰)، *لاکان*، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، *تاریخ خلفا*، قم: دلیل ما، ج ۵.
- حسن عباس حسن (۱۳۸۳)، *ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام*، ترجمه مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین‌زاده‌شانه‌چی، حسن (۱۳۸۶)، *اوضاع سیاسی اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، سید عبدالله (۱۳۹۴)، *تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان در سه قرن اول هجری*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

- حلبي، علي بن ابراهيم (۱۹۷۱)، سيره حلمي، تصحيح عبدالله محمد خليلي، بيروت: دارالكتب العلمية.
- الحلو، سيد محمد علي (۱۳۸۷)، تاريخ حديث نبوي در حلقه حاكميت متن و متن حاكميت، ترجمه احمد ناظم، قم: دارالكتاب الاسلاميه.
- خاكرند، شكرالله (۱۳۹۰)، سير تمدن اسلامي، قم: بوستان كتاب.
- رازي قزويني، عبدالجليل (۱۳۷۱)، التقص، تصحيح مير جلال الدين حسيني (محدث) ارموي، تهران: انجمن آثار ملي.
- رسولنيا، امير حسين و آقاجاني، مريم (آبان ۱۳۹۰)، «ترجمه جملات شرطي در بازتابي از آيات قرآن كريم»، همایش ملي قرآن كريم و زبان و ادب عربي، دانشگاه كردستان.
- سيده كاشف، اسماعيل (۱۴۰۶)، مصر في فجر الاسلام من الفتح العربي الي قيام الدولة الطولونية، بيروت: دارالرائد العرب.
- سيوطي، عبدالرحمن بن ابى بكر (۱۹۸۸م/۱۴۰۸ق)، تاريخ خلفا، بيروت: دارالكتب العلمية.
- صبحي، احمد محمود (۱۹۹۱)، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، بيروت: دارالنهضة العربية.
- عابدين، عبدالمجيد (۱۶۹۱)، البيان و الاعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب للمقريزي، قاهره: عالم الكتب.
- عبدالحسين علي احمد (۱۹۸۵)، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل سنت الاربعة، قطر: دارالقطري الفجاءة.
- غنيمه، عبدالرحيم (۱۳۸۵)، تاريخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامي، ترجمه دكتور نورالله كسايب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فركلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحليل انتقادي گفتمان، ترجمه فاطمه شايسته و ديگران، تهران: مركز مطالعات و تحقيقات رسانه‌ها.
- فيرحي، داوود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام، تهران: ني.
- كندی، ابى عمر محمد بن يوسف (۱۳۷۹)، تاريخ ولاة مصر، تحقيق دكتور حسين نصار، بيروت: دارالصادر.
- ماوردی، ابوالحسن علي بن حبيب [بى تا]، احكام السلطانيه، تصحيح محمود علي صبيح، مصر: مكتبة التوفيقية.
- متز، آدام (۱۳۶۲)، تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري، ترجمه علي رضا ذكاوتي، تهران: امير كبير.
- مسعودي، علي بن حسين (۱۳۴۷)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاينده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.
- مظفر، محمد حسين (۱۳۹۱)، تاريخ شيعه، ترجمه سيد محمد باقر حجتى، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
- مقريزي (۱۴۲۲)، المواعظ و الاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق ايمن فؤاد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي.
- ممدوح، عبدالرحمن الريبى [بى تا]، دور التبايل العربية في صعيد مصر، قاهره: مكتبة مدبولي.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۳)، رهايافت و روش در علوم سياسي، تهران: سمت.
- مؤدب، سيدرضا (۱۳۹۳)، تاريخ حديث، قم: پژوهشكده المصطفى.
- موسوي، سيدحسن (۱۳۸۱)، زندگى سياسي و فرهنگى شيعيان بغداد، قم: بوستان كتاب.
- نسائي، احمد بن شبيب (۱۹۸۴)، فضائل الصحابه، مغرب: دارالثقافة.

- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابی‌عبدالله [بی‌تا]، معجم البلدان، تهران: مکتبه الاسدی.  
- یوسف ابیش (١٩٩٠)، الامام و الامامة عند الشيعة، بیروت: دارالحمراء.

## پایگاه اجتماعی موسیقی در بغداد قرون دوم و سوم هجری

حلیمه جعفرپور نصیر محله<sup>۱</sup>

سید احمد رضا خضری<sup>۲</sup>

**چکیده:** موسیقی در بغداد عصر عباسی به‌عنوان یکی از اجزای جدایی‌ناپذیر زندگی مردم و ابزاری برای سرگرمی مورد توجه گروه‌های مختلف اجتماعی قرار داشت. خواص که از جایگاه اجتماعی مهم‌تری برخوردار بودند، با استخدام موسیقی‌دانان در خانه‌ها و کاخ‌های خود و حمایت از آنان در پیشرفت موسیقی نقش مؤثری ایفا می‌کردند. در این طبقه به‌کارگیری موسیقی‌دانان و کنیزان خواننده و نوازنده بیانگر تشخیص، اقتدار، و پایگاه اجتماعی آنان بود. در میان عامه نیز موسیقی، هنری شناخته شده بود و اقشار مختلف مردم همچون بزازان و حجامتگران با موسیقی آشنایی داشتند. با این حال، از آنجا که به لحاظ شرعی، روایاتی چند پرداختن به موسیقی را از محرمات دانسته است، وجهه اجتماعی این هنر در جامعه اسلامی بغداد چندان ارزشمند نبود. پژوهش حاضر کوشیده است پایگاه اجتماعی موسیقی و موسیقی‌دانان را در جامعه بغداد قرون دوم و سوم بررسی نماید. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است و پژوهش با استفاده از منابع و مأخذ موجود سامان یافته است.

**واژه‌های کلیدی:** موسیقی، پایگاه اجتماعی، بغداد، خلفای عباسی، مغنیان

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) jafarpoor.h@gmail.com

۲ استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران akhezri@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۷/۰۴/۲۴

۱۳۹۶/۰۸/۰۵

## Social Status of Music in Baghdad during the Second and Third Centuries AH

Halime Jafarpour Nasirmahaleh<sup>1</sup>

Seyyed Ahmadreza Khezri<sup>2</sup>

**Abstract:** During the Abbasid era in Baghdad, music was considered as one of the components of people's life and was paid attention to by different social classes as a means of entertainment. The elites who had higher social position played an effective role in developing music by recruiting the musicians in their houses and supporting them. In those social casts, employing the musicians and women singers was a manifestation of their power and the importance of their social position. As a result, some officials were known musicians themselves. Moreover, music was well-known among the public. Various communities of society like the tailors and cupping therapists were familiar with music. However, according to religion and some traditions dealing with music is forbidden, so this art was not much appreciated in Baghdad. The presented research is studying the status of the art of music among different social casts in Baghdad. The research method is descriptive-analytic and it is organized based on existing resources and references.

**Keywords:** Music, Baghdad, social casts, musician

---

1 PhD Student of the Islamic Civilization & History , Tehran University (corresponding author), jafarpour.h@gmail.com

2 Professor of Islamic History, Tehran University akhezri@ut.ac.ir

## مقدمه

تاریخ زندگی انسان همواره با شعر و موسیقی و تأثیر سحرانگیز آن عجین بوده و انسان در طی قرون و اعصار، افکار، عقاید و احساسات خود را به وسیله موسیقی بیان داشته است. چنانکه مردم در تولد و مرگ، عزا و عروسی، جشن و شادی و... موسیقی را به کار گرفته‌اند. با پیشرفت جوامع، موسیقی، جایگاه مهم‌تری در دیگر فعالیت‌های اجتماعی انسان پیدا کرد. از جمله:

- در زندگی مذهبی انسان‌ها، موسیقی در مراسم آیینی، به‌ویژه در بین صوفیه حضوری پررنگ داشت.
- در طول حیات انسان از تولد تا مرگ در مراسم مختلفی که برای آدمی برگزار می‌شد، موسیقی حضور داشت.
- در زندگی شغلی، موسیقی، کارگران را به هنگام کار، قصه‌گویان را به هنگام بیان حکایت، صیادان را به وقت شکار و روان‌پزشکان را به هنگام روان‌درمانی همراهی می‌کرد.
- در عرصه سیاسی موسیقی بهترین وسیله برای جمع شدن مردم، گرد یک تفکر یا یک شخص بود.
- موسیقی بهترین همراه برای طالبان علوم و فنون بود؛ چنان‌که قوانین علوم و ادبیات به نظم در می‌آمد و آماده آهنگ و نغمه‌پردازی می‌شد.<sup>۱</sup>
- افزون بر این، شعر و موسیقی در ایام تولد کودک، جشن ختنه سوران، بازگشت مسافر، جشن عروسی، جشن وضع حمل، جشن نزول باران، کاشت و برداشت محصول، کشیدن آب از چشمه و سرود پیروزی انسان‌ها را همراهی می‌کرد.
- تا پیش از قرن دوم هجری به دلیل درگیری اذهان مردم به جنگ و گذران دشوار زندگی جایی برای پرداختن به موضوع هنر و موسیقی باقی نمی‌ماند. تا اینکه عباسیان در سال ۱۳۲ق. به حکومت رسیدند و بغداد را مرکز خلافت خود قرار دادند. این شهر، از عصر منصور (حکومت ۱۳۶-۱۵۸ق.) مرکز خلافت اسلامی گردید،<sup>۲</sup> و علم، هنر، ادبیات و به‌طور کلی

۱ صالح المهدی (بهار و تابستان ۱۳۸۶)، «سنت موسیقی عرب»، ترجمه فریبا سلامت نیا، تهران: آئینه میراث، ش ۳۶ و ۳۷، صص ۲۲۷-۲۲۸.

۲ ابن عبدالله یاقوت حموی (۱۹۹۵ م)، معجم البلدان، ج ۱، بیروت: دارالصادر، ص ۴۵۹؛ علی بن حسین مسعودی (۱۴۰۹ ق)، مروج الذهب و المعادن الجوهرة، تحقیق اسعد الداغر، قم: دارالهیجره، ص ۳۱۲.

تمدن اسلامی در این شهر به پیشرفت‌های زیادی دست یافت و دوره اول حکومت عباسیان، عصر طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی گردید.<sup>۱</sup> آن‌چنان‌که این عصر، عصر طلایی موسیقی کلاسیک عربی نیز شناخته می‌شود.<sup>۲</sup>

پژوهش پیش‌رو می‌کوشد تا نگرش جامعه بغداد را به موسیقی در قرون دوم و سوم هجری مورد کاوش قرار دهد و به این پرسش‌ها پاسخ گوید که موسیقی در جامعه بغداد آن روزگار چه جایگاهی داشته و نگاه طبقات مختلف مردم به این هنر چگونه بوده است؟ پایگاه اجتماعی موسیقی‌دانان این عصر چگونه و درجه اعتبار و ارزش موسیقی چه میزان بوده است؟

### بغداد جلوه گاه موسیقی عصر عباسی

تقریباً همه منابع دربارهٔ چگونگی بنای بغداد اتفاق نظر دارند و بر اهمیت و عظمت این شهر به‌ویژه در قرون نخستین بنای آن، به‌عنوان یکی از مراکز مهم سیاسی، بازرگانی و فرهنگی تأکید کرده‌اند.<sup>۳</sup> در حقیقت، بغداد به‌عنوان پایتخت جهان اسلام و مرکز فرهنگ و تمدن اسلامی شهری آباد و پر رونق تلقی می‌شد که آمیزه‌ای از عناصر، ملیت‌ها، نژادها، رنگ‌ها، مذاهب و زبان‌ها در آن می‌زیستند.<sup>۴</sup> به گفته تاریخ‌الفرخی، در عصر عباسی بازار علوم متداول، خیرات فراوان، جهان آباد و مرزها استوار بود.<sup>۵</sup> از این نوشته‌ها پیداست که تمدن اسلامی در این دوره، سال‌های طلایی و پربار خود را می‌گذرانده است. عباسیان با درآمدهای کلانی که از امور مختلف به‌دست می‌آوردند، دولتی ثروتمند تشکیل داده بودند و چون پیشرفت فرهنگی، وابسته به عوامل سیاسی و اقتصادی است و به‌پشتوانه توسعه اقتصادی، هنر نیز رشد می‌کند، در این دوره موسیقی نیز به عالی‌ترین درجه کمال خود رسید.<sup>۶</sup> در بغداد عصر عباسی، مردم به دو طبقه اصلی تقسیم می‌شدند: خاصه و عامه که هر یک از این دو طبقه نیز دسته‌های کوچک‌تری را در برمی‌گرفتند که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۱ شوقی ضیف ابی‌تال، العصر العباسی الاول، قاهره: دارالمعارف، ص ۱۱.

۲ Jean Kins and Paul Rovsing Olson (1976), *Music and musical of instrument in the world of Islam*, Horniman Museum London World of Islam Festival Publishing Company Ltd., p 8.

۳ شیرین بیانی (۱۳۷۷)، تیسفون و بغداد در گذر تاریخ، تهران: انتشارات جامی، ص ۱۵.

۴ محمدکاظم مکی (۱۳۸۳)، تمدن اسلامی در عصر عباسی، ترجمه محمد سپهری، تهران: انتشارات سمت، صص ۵۹ و ۶۳.

۵ محمدبن‌علی بن طباطباین طحطاقی (۱۹۹۷ م)، الفخری فی آداب السلطانیة ودول الاسلامیة، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربیة، ص ۱۴۷.

۶ ابن‌خلدون (۱۳۷۵)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۸۵۴.



### طبقه خاصه

طبقه خاصه خود به چهار دسته تقسیم می‌شد: خلیفه، خاندان خلیفه، رجال دولتی و وابستگان طبقه خاصه. خلیفه دارای قدرت سیاسی و مذهبی بود و مردم در اطاعت او بودند. خلفای این دوره از ابوالعباس (۱۳۲-۱۳۶ق.) تا مستکفی (۳۳۳-۳۳۴ق.) همه از علاقه‌مندان موسیقی بودند و با گردآوردن موسیقی‌دانان در کاخ‌های خود و اعطای انعام به آنان از این هنر حمایت می‌کردند. در این دوره بجز منصور (۱۳۶-۱۵۸ق.) و مهتدی (۲۵۵-۲۵۶ق.) که به دلایل مختلف از ساز و آواز پرهیز داشتند، بقیه خلفا موسیقی را به‌عنوان ابزار تفنن در خدمت خود داشتند و آن را برای شکوهمند ساختن دربار به کار می‌گرفتند.

### خاندان خلیفه

پس از خلفا، فرزندانشان و خاندان عباسی قرار داشتند که از بالاترین طبقات جامعه به‌شمار می‌رفتند و از دولت مقرری دریافت می‌کردند. این گروه با برخورداری از مزایا و اموال دولتی به خوشگذرانی می‌پرداختند و با ساخت کاخ‌های مجلل زمینه حضور موسیقی‌دانان و ادیبان را در این محافل فراهم می‌نمودند. از جمله افراد ثروتمند خاندان عباسی، محمد بن سلیمان بن علی است که علاوه بر املاک و کاخ‌ها، ۲۵ میلیون درهم نقدینه داشت و درآمد روزانه‌اش صد هزار درهم بود.<sup>۱</sup> وی فردی هنرپرور محسوب می‌شد که ابراهیم موصلی او را در جوانمردی و طرب‌دوستی در بین هاشمیان ممتاز می‌دانست.<sup>۲</sup> همچنین از داستان‌های مختلفی که در *الآغانی* آمده برمی‌آید که دیگر فرزندان سلیمان بن علی، یعنی علی و جعفر هم اهل موسیقی بوده‌اند و جوایز فراوان به موسیقی‌دانان می‌بخشیده‌اند که این بخش‌ها، موجب شگفتی منصور، خلیفه عباسی می‌گردید.<sup>۳</sup> حکم الوادی یکی از مشهورترین مغنیان اوایل عصر عباسی است که در زمان خلافت منصور به خدمت محمد پسر ابوالعباس سفاح درآمد. به گفته ابوالفرج، محمد غنای او را بسیار دوست می‌داشت و وی را بر سایر مغنیان مقدم می‌دانست و آوازه‌ایش را می‌پسندید.<sup>۴</sup> همچنین بسیاری از فرزندان خلفا با

۱ جرجی زیدان (۱۳۸۶)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۸۸۲-۸۸۳.

۲ علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی (۱۹۶۳ م)، *الآغانی*، ج ۵، قاهره: دارالکتب، ص ۱۶۰.

۳ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۶، ص ۲۸۲.

۴ همان، ج ۶، ص ۲۸۳.

موسیقی آشنایی داشتند. یکی از مشهورترین آنها ابراهیم بن مهدی (۱۶۲-۲۲۴ق.) معروف به ابن شکله است که مادرش شکله، تباری ایرانی داشت. او در زمان خلافت برادرش هارون الرشید حاکم دمشق بود.<sup>۱</sup> اسحاق موصلی درباره او گفته است: «از نسل عباس بن عبدالمطلب، بعد از عبدالله بن عباس مردی با فضیلت تر از ابراهیم بن مهدی برنخواست که در موسیقی نیز به درجه کمال رسیده باشد».<sup>۲</sup>

موسیقی دان دیگر از خاندان عباسی، علّیه یا عبّاسه (۱۶۰-۲۱۰ق.) دختر مهدی عباسی بود. او را بانویی ادیب و نوازنده توصیف کرده‌اند که در بغداد متولد شد و همان جا نیز درگذشت. او شعرهای نیکو می‌سرود و بر آنها آهنگ می‌ساخت.<sup>۳</sup> به اعتقاد مردم آن دوره، از ابراهیم بن مهدی و خواهرش علّیه خوش‌آوازتر در آن عصر و پیش از آن وجود نداشته است.<sup>۴</sup> علاوه بر این، ابو عیسی فرزند هارون الرشید، عبدالله بن هادی، عبدالله بن امین<sup>۵</sup> و عبدالله بن معتز<sup>۶</sup> از خلیفه‌زادگانی بودند که به خوبی با موسیقی آشنایی داشتند.

## رجال دولتی

در این دوره بیشتر رجال دولتی از حامیان هنر بودند و برمکیان (خالد، یحیی، فضل، جعفر، محمد و موسی) نمونه بارز آنها هستند که در سال ۱۸۷ق. به دلیل خشم هارون از کار برکنار شدند و تعدادی نیز به زندان افتادند.<sup>۷</sup> اما برمکیان در کنار فعالیت‌های سیاسی حامیان جدی علم، هنر و ادبیات بودند. مثلاً یحیی بن خالد وزیر کاردان عباسیان، دوستدار موسیقی بود و درباره این هنر می‌گفت: «موسیقی آن است که انسان را به طرب آورد؛ برقصاند و بگریاند و متأثر کند؛ و جز آن هر چه باشد، رنج و بلاست».<sup>۸</sup> درباره بخشش‌های وی به موسیقی‌دانان

۱ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۶، ص ۹۵.

۲ همان، ج ۶، ص ۹۵.

۳ همان، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

۴ همان، ج ۱۰، ص ۹۶.

۵ همان، ج ۱۰، ص ۱۸۷.

۶ همان، ج ۱۰، ص ۱۹۳.

۷ همان، ج ۱۰، ص ۱۹۸.

۸ همان، ج ۱۰، ص ۲۷۴.

۹ مسعودی، همان، ج ۳، ص ۳۷۸؛ محمد بن جریر طبری (۱۳۷۸ ق.)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل

ابراهیم، ج ۸، بیروت: دارالتراث، ص ۲۵۹.

۱۰ مسعودی، همان، ج ۴، ص ۱۳۴.

در *الآغانی* بسیار سخن گفته شده است. از جمله داستانی که از قول مخارق مغنی آن عصر بیان شده و بر اساس آن، وقتی او برای خواندن آواز و تعلیم آن به کنیز یحیی در منزل وی حاضر شد، آن وزیر، ده هزار درهم به مخارق و صد هزار درهم به استادش ابراهیم موصلی بخشید.<sup>۱</sup> اما فضل بن یحیی (۱۴۸-۱۹۳ق.) والی خراسان، طبرستان و ارمنستان، فردی هنرپرور و سخاوتمند بود که حکایات گوناگون او را چهره‌ای ادیب و موسیقی‌شناس توصیف کرده است. چنانکه بر درگاه او چهار هزار ادیب و شاعر حاضر بودند.<sup>۲</sup> مشهورترین ویژگی فضل، جود و بخشندگی اوست که وی را حتی در میان خانواده‌های معروف به سخاوت نیز ممتاز کرده است. موسیقی‌دانان آن عصر نیز از این جود بی‌بهره نمی‌ماندند، چرا که فضل دلبسته سماع بود. به گفته ابوالفرج، وقتی ابراهیم موصلی آوازی برای فضل خواند، او دو هزار دینار به همراه چارپایی که بر آن سوار بود به او بخشید؛ و او زمانی دیگر بر شعر عباس بن احنف آهنگی ساخت و در محضر فضل اجرا کرد و چهار هزار دینار از او جایزه گرفت.<sup>۳</sup> اسحاق موصلی نیز پس از ستایش فضل در یک شعر زیبا هزار دینار از او صلّه دریافت کرد.<sup>۴</sup>

اما جعفر بن یحیی (۱۵۰-۱۸۷ق.) وزیر هارون بود که با قتل وی شوربختی برمکیان آغاز شد. فصاحت و بلاغت جعفر در گفتار و نوشتار هم پایه آوازه سخاوت برادرش فضل بوده است. گذشته از آن وی در هنرپروری نیز شهرت داشته چنانکه انعام او به اسحاق موصلی در هنگام تنگدستی زبانزد بوده است.<sup>۵</sup> از گفته‌های اسحاق موصلی در *الآغانی* پیداست که جعفر خود با موسیقی آشنایی داشته، فردی خوش‌آواز بوده و طبل نیکو می‌نواخته است.<sup>۶</sup> حتی عَرِیب (۱۸۱-۲۷۷ق.) شاعر، آوازه‌خوان و نوازنده عود را دختر جعفر دانسته‌اند. او که متولد و بزرگ شده بغداد بود، هنگام نکبت برمکیان روزهای کودکی خود را می‌گذراند که امین و سپس مأمون او را خریدند.<sup>۷</sup> علاقه جعفر به موسیقی و غنا منشأ توجه او به موسیقی‌دانان معاصرش بود که شواهد بسیار آن در جای جای *الآغانی* به چشم می‌خورد. کسانی مانند

۱ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۱۸۲.

۲ احمد بن علی بن خطیب (۱۴۱۷ ق)، *تاریخ بغداد*، ج ۱۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۳۳۶.

۳ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۱۸۲.

۴ همان ج ۵، صص ۳۰۱-۳۰۲.

۵ همان، ج ۵، ص ۳۱۰.

۶ همان، ج ۵، ص ۲۷۴.

۷ همان، ج ۱۷، ص ۷۲.

اسحاق موصلی، ابن‌جامع، مخارق و دیگران در کنف حمایت او بودند. افزون بر این، آخرین ساعات زندگی جعفر نیز با موسیقی همراه بوده و ابوزکار طنبوری، نغمه‌گر نابینا در مجلس وی آواز می‌خواند و می‌نواخت و کنیزکان از پشت پرده به ساز و آواز نشسته بودند که مسرور خادم با خشونت جعفر بن یحیی را از مجلس طرب به قتلگاه برد.<sup>۱</sup>

محمد بن یحیی برمکی نیز از بزرگان عصر اول عباسی است که هنرمندان را گرامی می‌داشت. وقتی ابراهیم موصلی روز مهرگان در مجلس محمد بن یحیی حضور یافت، محمد تمام هدیه‌هایی را که آن روز برایش آورده بودند به ابراهیم بخشید.<sup>۲</sup>

گذشته از برمکیان دیگر رجال دولتی نیز از پرداختن به موسیقی پرهیز نداشتند. از جمله فضل بن ربیع که با موسیقی‌دانان دوستی داشت و گاه برای شنیدن ساز و آواز اسحاق موصلی بی‌تابی می‌کرد. او نیز خود را پرورده احسان فضل می‌دانست.<sup>۳</sup>

در عصر دوم عباسی نیز بسیاری از دولتمردان و وزیران علاقه‌مند و حامی شعر و موسیقی بودند. از جمله محمد بن فضل جرجرایی وزیر متوکل که در موسیقی متبحر بود و به این فن شهرت داشت.<sup>۴</sup> همچنین طاهریان هنردوست از موسیقی‌دانان حمایت می‌کردند. آغانی بارها عبدالله بن طاهر را در مجالس بزم مأمون نشان داده و گاه نیز عبدالله خود در بین نوازندگان و خوانندگان مناظره و مسابقه برگزار می‌کرده است.<sup>۵</sup> محمد بن عبدالله بن طاهر یکی از افراد این خاندان است که خود آهنگساز بوده و کنیزش «مونسه» برایش آواز می‌خوانده است.<sup>۶</sup> به همین ترتیب بسیاری دیگر از اشراف و بزرگان آن روزگار همچون علی بن هشام وزیر، فتح بن خاقان، علی بن فرات و ابن مغله در بزم‌های خویش موسیقی را نادیده نمی‌گرفتند.

### ارزش و پایگاه موسیقی

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که موسیقی در میان بنی‌عباس و اشراف و بزرگان بغداد آن روز موضوعی پذیرفته شده بود و پرداختن به موسیقی، یک سرگرمی طبیعی و از اجزای

۱ مسعودی، همان، ج ۳، ص ۳۷۸؛ طبری، همان، ج ۸، ص ۲۵۹.

۲ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۲۴۵.

۳ همان، ج ۵، ص ۳۰۷.

۴ ابن طقطقی، همان، ج ۱۵، ص ۲۳۵.

۵ همان، ج ۱۵، ص ۲۷۰.

۶ مسعودی، همان، ج ۳، صص ۸۷-۸۸.

زندگی آنها تلقی می‌گردید. موسیقی‌دان بودن بعضی از خلیفه‌زادگان، نوازنده و یا آهنگساز بودن برخی از خلفا مثل واثق<sup>۱</sup>، منتصر<sup>۲</sup> و معتضد<sup>۳</sup> آوازخوانی عریب، دختر جعفر بن یحیی برمکی و بسیاری از این قبیل گویای اهمیت موسیقی در میان این طبقه اجتماعی است. می‌توان گفت چون هنر وسیله نمایش، تأیید، تثبیت و تبلیغ امتیازات خواص است، آنها در پرورش هنرمند سعی بسیار مبذول داشته‌اند.<sup>۴</sup> اما همه این‌ها دلیل بر ارزشمند بودن موسیقی و موسیقی‌دانان در جامعه بغداد نیست. چنانکه ابوفراس حمدانی شاعر شیعی در نکوهش عباسیان می‌گوید:

مِنْكُمْ عَلِيَّةٌ اَمْ مِنْهُمْ وَكَانَ لَهْمُ      شَيْخِ الْمَغْنَمِ اِبْرَاهِيمَ اَمْ لَهْمُ؟<sup>۵</sup>  
عَلِيَّةٌ اَزْ شَمَا بُوْدُ يَا اَزْ عَلَوِيَانَ؟      اَسْتَاذِ مَغْنَمِيَانَ اِبْرَاهِيمَ اَزْ عَلَوِيَانَ بُوْدُ يَا عَبَّاسِيَانَ؟

و نیز در الاغانی می‌خوانیم که عَلِيَّةٌ زمانی که نماز نمی‌خواند، نغمه‌سرایی می‌کرد و در هنگام ظهر به نماز و کتاب روی می‌آورد.<sup>۶</sup> همچنین خلیفه مهدی، ابراهیم موصلی و ابن‌جامع را به دلیل ملازمت با پسرانش مجازات نمود<sup>۷</sup> و نیز همین خلیفه، ابن‌جامع را به سبب اینکه مردی قریشی است که به خنیاگری روی آورده، به شدت نکوهش کرد و طردش ساخت و به مکه تبعید نمود.<sup>۸</sup>

او بیم داشت گرایش فرزندانش به موسیقی مایه مخالفت شدید و آشکار پیشوایان دین با عباسیان گردد؛ زیرا تا آن زمان شاعران و خنیاگران در دربار جایگاه چندانی نداشتند و خلفای پیش از او روزگار را با تظاهر به شریعت‌خواهی گذرانده بودند. در همین خصوص روایت دیگری در الاغانی آمده که این نظر را به خوبی آشکار می‌سازد. فضل‌بن‌ربیع نواده‌اش را که به موسیقی تمایل داشت سرزنش می‌کرد که پدرانت را مفتضح کردی، زیرا در طبقه خنیاکرین (خنیاگران) افتاده‌ای.<sup>۹</sup> افزون بر این، زندگی حرفه‌ای موسیقی‌دانان چندان هم راحت

۱ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۳۶۰؛ جلال‌الدین عبدالرحمان بن ابی‌بکر سیوطی (۱۹۵۹ م)، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محی‌الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعادة، ص ۳۴۳.

۲ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۹، ص ۳۰۱.

۳ همان، ج ۹، ص ۴۰.

۴ امیرحسین آریانیور (۱۳۸۰)، *اجمالی از تحقیق / ج. آریانیور دربارهٔ جامعه شناسی هنر*، تهران: نشر گستره، ص ۴۹.

۵ ابن‌طقطقی، همان، ص ۲۱۵.

۶ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۰، ص ۱۶۳.

۷ همان، ج ۵، ص ۱۶۰.

۸ همان، ج ۶، ص ۳۰۳.

۹ همان، ج ۱۹، ص ۲۲۳.

نمود. وظایفشان سخت و خودشان همواره در معرض استنثار بودند و سختی شلاق و سیاه‌چال‌ها را تحمل می‌کردند. روشن است که خلفای هنردوست و فرزندان‌شان غنا و موسیقی را لازمه خوشگذرانی و اقتدار خود می‌دانستند؛ در عین حال از این دوگانگی به نوعی واهمه داشتند. به همین علت است که عیدالله بن عبدالله بن ظاهر که از مهارت او در نوازندگی سخن رفته است، تمایلی نداشت به عنوان موسیقی‌دان شناخته شود. از این رو آهنگ‌های ساخته خود را به کنیز آوازخوانش شاجی نسبت می‌داد.<sup>۱</sup> اسحاق موصلی نیز با تمام دانش و هنرش از حرفه خوانندگی و شناخته شدن به عنوان مطرب و مغنی نفرت داشت.<sup>۲</sup> حتی یک‌بار در عهد خلافت مأمون از خنیاگری توبه کرد و ذی و جامه خود را تغییر داد؛ اما به خواست مأمون دوباره به حرفه خویش بازگشت.<sup>۳</sup>

به هر صورت باید دانست که این موسیقی‌دانان پدیدآورنده هنری بودند که به لحاظ قهقی مذموم و مکروه تلقی می‌شد. به گفته فارمر: «به رغم اینکه عرب از معاشرت با موسیقی‌دان لذت می‌برد و شاد می‌شد، با این حال از گذر نوعی عواطف مذهبی و شاید برای تسکین خویشتن آنها را گناهکار می‌دانست».<sup>۴</sup> بنابراین اگرچه پرداختن به غنا و موسیقی و اشتغال به ساز و آواز در بین این طبقه اجتماعی رواج گسترده‌ای داشت، اما در بسیاری از مواقع پسندیده تلقی نمی‌شد. شاید به این دلیل که بیشتر اوقات استفاده از موسیقی در بزم‌های اشراف از حد مجاز خارج می‌شد و به می‌گساری و مستی می‌انجامید و چنین حالتی به لحاظ شرعی و عرفی، امری مذموم و حرام به‌شمار می‌رفت.

### سپاهیان

در خصوص استفاده از موسیقی در بین دسته‌های نظامی باید گفت گروه موسیقی نظامی خلیفه روزانه پنج بار در اوقات نماز، برنامه اجرا می‌کرد و این گروه موسیقی به یکی از مهم‌ترین نشانه‌های اقتدار حاکمیت تبدیل شده بود. در ابتدای روزگار اسلامی، موسیقی نظامی به وسیله دف و نای اجرا می‌شد. اما وقتی مسلمانان با مردم حیره و غسان آشنا شدند، به نقش

۱ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۹، ص ۴۰.

۲ همان، ج ۵، صص ۲۶۸ و ۳۱۱.

۳ همان، ج ۵، ص ۳۷۴.

۴ هنری جرج فارمر (۱۳۶۷)، تاریخ موسیقی خاورزمین «ایران بزرگ و سرزمین‌های اسلامی»، ترجمه بهزاد باشی، تهران: انتشارات آگاه، ص ۱۹۴.

آهنگ‌های نظامی در پدید آوردن شور جنگی پی بردند. چندی بعد موسیقی نظامی به‌عنوان یک ضرورت تلقی و به سازهایی مانند سرنا، بوق، طبل، دایره و سنج توجه شد.<sup>۱</sup>

### ندیمان

ندیمان از همدمان خلیفه و اشراف به شمار می‌آمدند و از آنان حقوق و مقرری دریافت می‌کردند. دسته‌ای دیگر از ندیمان هم جزء عوام بودند که به‌واسطه مهارت و تجربه‌شان نزد خلیفه و اشراف مقرب می‌شدند. اینها از ندیمان برتر به‌شمار می‌آمدند و در مواقع مهم مورد مشورت قرار می‌گرفتند.<sup>۲</sup> به‌طور مثال مأمون از رجال دولتی نزد اسحاق موصلی شکایت می‌کرد و از او مشورت می‌خواست.<sup>۳</sup> بر این اساس بسیاری از موسیقی‌دانان از ندیمان خلیفه محسوب می‌شدند و در سفرهای مختلف همراه وی بودند. ابراهیم موصلی همدم همیشگی هارون بود و لقب «ندیم» را داشت.<sup>۴</sup> همچنین ابن‌جامع، اسحاق موصلی، یحیی‌بن‌مرزوق مکی، مخارق، علویه، عمرو بن‌غزال، برصوما، بنان‌بن‌عمر و... از ندیمان موسیقی‌دان این عصر بودند.<sup>۵</sup>

### کنیزان

جواریه یا کنیزان «جاریه» زنان و دخترانی بودند که در جنگ‌ها به‌دست مسلمانان اسیر می‌شدند و اگر آنان هنری می‌دانستند خواهان بیشتری داشتند. اگر بزرگی دوستدار موسیقی بود، کنیز نوازنده و خواننده به او هدیه می‌دادند. گاهی نیز چندین کنیز که هر کدام هنری مخصوص داشت را یک‌جا هدیه می‌نمودند.<sup>۶</sup>

بدین ترتیب، در کاخ‌های بزرگان عباسی علاوه بر مردان، زنان موسیقی‌دان هم می‌زیستند و داشتن کنیزکان رامشگر از تجملات معمول در نزد اعیان آن عصر بود. به همین ترتیب تربیت خواننده و نوازنده نیز در جامعه بغداد رواج گسترده داشت.<sup>۷</sup> چنانکه ابراهیم موصلی هنرستانی داشت که در آن به کنیزان، آوازخوانی و عودنوازی تعلیم می‌داد و اشراف بغداد

۱ فارمر، همان، ص ۲۸۶.

۲ جرجی زیدان، همان، ص ۸۸۴.

۳ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۳۴۷.

۴ همان، ج ۵، ص ۲۵۳؛ شمس‌الدین احمدبن‌محمدبن‌خلکان (۱۹۶۸ م)، *وقیات الاعیان*، ج ۱، بیروت: دارالصادر، ص ۴۲.

۵ احمدبن‌محمدبن‌عبدربه (۱۴۰۴ ق)، *العقد الفرید*، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۳۴.

۶ مسعودی، همان، ج ۴، ص ۴۲؛ جرجی زیدان، همان، ص ۸۸۹.

۷ حسن مشحون (۱۳۷۳)، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران: انتشارات سیمرغ، ص ۱۱۶.

دختران و کنیزان خود را برای آموزش موسیقی نزد او می‌فرستادند. حتی زمانی تعداد کنیزانی که برای تعلیم به او سپردند به ۸۰ تن رسید.<sup>۱</sup> علاوه بر این ابراهیم، کنیزان را می‌خرد و با آموختن هنر به ایشان، آنان را به قیمت گران به خلیفه و سایر متمکنین می‌فروخت. چنانکه موارد مختلف آن در *الآغانی* به چشم می‌خورد.<sup>۲</sup> اما بهای کنیز کانی که کمال و جمال داشتند (خوانندگان و نوازندگان)، از دیگران بیشتر بود. مثلاً ابراهیم بن مهدی برای خرید کنیزی موسیقی‌دان هم‌وزن وی پول پرداخت کرد.<sup>۳</sup> به عقیده روح‌الله خالقی پس از تعلیم موسیقی به چند دختر زیبارو، و جاهت منظر، سبب اهمیت بیشتر این خوانندگان شد.<sup>۴</sup>

از حضور زنان خواننده در مجالس بزم امین (۱۹۳-۱۹۸ ق.) داستان‌های بسیاری گفته شده است. مثلاً اینکه یکصد دختر خواننده در برابر این خلیفه به اجرای موسیقی پرداختند.<sup>۵</sup> در بسیاری از کتاب‌ها، ضمن شرح حال ابراهیم موصلی و بیان هوش و دقت موسیقایی او، از گروه بیست یا سی نفره ارکستر موصلی تعریف کرده‌اند که ارکستری زنانه بوده و ۳۰ دختر عودنواز به اجرا مشغول می‌شده‌اند.<sup>۶</sup> نادره بدیعی، پژوهشگر موسیقی، این ارکستر ۳۰ نفره را یک گروه کر یا همسرایان بی‌نظیر می‌داند و به عقیده او اگرچه این گونه همخوانی در ایران بی‌سابقه نبوده و سروده‌های مذهبی در آتشکده‌ها اجرا می‌شده است، اما اهمیت گروه کر موصلی در زن بودن همه اعضاست که در نوع خود تا آن زمان بی‌سابقه بوده است.<sup>۷</sup>

در کتاب *آغانی* و کتب ادبی و تاریخی دیگر نام بسیاری از زنان موسیقی‌دان آمده که در کاخ‌های خلفا و اشراف بغداد خدمت می‌کردند که به نام برخی از آنان اشاره می‌شود. دوشار همسر ابراهیم موصلی، نوازنده دف و آوازخوان،<sup>۸</sup> عاتکه استاد آواز اسحاق موصلی،<sup>۹</sup> بَدَل از کارآمدترین موسیقی‌دانان دربار امین و مأمون و نویسنده کتابی به نام *الآغانی*،<sup>۱۰</sup> دنائیر

۱ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، صص ۱۶۴ و ۱۷۰.

۲ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، صص ۱۶۳ و ۱۷۰، ج ۸، صص ۲۹۳، ج ۱۳، صص ۳۴۷، ج ۱۴، صص ۲۱۱.

۳ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۶، ص ۴.

۴ روح‌الله خالقی (۱۳۸۵)، *نظری به موسیقی ایرانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی رهروان پویا، صص ۳۳.

۵ طبری، همان، ج ۸، ص ۵۱۲.

۶ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، صص ۲۴۳؛ جرج فارمر، همان، صص ۲۲۲؛ نادره بدیعی (۱۳۵۴)، *تاریخچه ادبیات آهنگین*

*ایران*، تهران: انتشارات روشنفکر، ص ۵۱.

۷ همان‌جا

۸ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۵، صص ۲۷۱؛ نادره بدیعی، همان، ص ۵۰.

۹ همان، ج ۵، صص ۲۷۲.

۱۰ همان، ج ۷، صص ۲۱۵.



موسیقی دان و نویسنده کتاب *مجرد الاغانی*<sup>۱</sup>، شکله مادر ابراهیم بن مهدی<sup>۲</sup>، عرب شاعر و عودنواز زبردست دربار امین و مأمون، شاربه خواننده،<sup>۳</sup> قلم الصالحیه خواننده و نوازنده،<sup>۴</sup> ذات الخال خواننده،<sup>۵</sup> محبوبه، عالم، شاعر، آهنگساز و عودنواز دربار متوکل<sup>۶</sup> و مونسه کنیز موسیقی دان محمد بن عبدالله بن ظاهر.<sup>۷</sup>

با این همه، آیا حضور این زنان در دربار بیانگر جایگاه اجتماعی برجسته آنهاست؟ در پاسخ باید گفت اگرچه این خوانندگان در دستگاه خلافت به طور گسترده حضور داشتند و در زمان های مختلف به هنرنمایی می پرداختند، اما این هنر هیچ گاه جایگاه اجتماعی آنان را تغییر نمی داد و موجب نمی شد به واسطه هنر خود در طبقه بالاتری قرار بگیرند. به نظر می رسد این کنیزان ابزاری برای خوشگذرانی خلفا و درباریان بودند و تنها در مجامع عیش و طرب، دانش و هنر آنها معنا می یافت. به عبارت دیگر، موقعیت اجتماعی کنیزان خواننده حتی به عنوان افراد آزاد هم پایین تر از دیگران بود. آنها پیوسته به عنوان عوامل همراهی کننده به موسیقی دانان درجه اول وابسته بودند. در آن عصر، تاجران برده با خرید این دختران و آموزش موسیقی به آنها با قیمتی بالاتر آنان را می فروختند. در بیشتر این موارد مهارت موسیقی، امتیازی بود که بردگان می توانستند آزادی خود را از آن طریق به دست آورند. همچنین داشتن کنیز هنرمند برای خلفا و اشراف بغداد نوعی ضرورت و امتیاز محسوب می شد و پایگاه بلند اجتماعی آنها را تعیین می کرد. زیرا خواص تمایل دارند در همه چیز اعم از پوشش، رفتار، زبان و ذوق، ممتاز و از مردم عادی متمایز باشند و بدین وسیله نشان دهند که اولاً برخلاف بیشتر مردم، به فعالیت های تفریحی می پردازند و ثانیاً صاحب ثروت و قدرت هستند و عمر به ناز و نعمت می گذرانند.<sup>۸</sup>

### طبقه عامه

این گروه از نظر تعداد بیش از طبقه خاصه و متنوع تر از آن بودند. آنان از نژادها و ملیت های

۱ توکا ملکی (۱۳۸۰)، *زنان موسیقی ایران*، تهران: انتشارات کتاب خورشید، ص ۹۳.

۲ ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۰، ص ۹۵؛ ابن خلکان، همان، ج ۱، ص ۳۹.

۳ همان، ج ۹، ص ۴۰.

۴ همان، ج ۱۳، ص ۳۴۷.

۵ همان، ج ۱۶، ص ۳۱۵.

۶ مسعودی، همان، ج ۴، صص ۴۲.

۷ همان، ج ۴، صص ۸۷-۸۸.

۸ امیرحسین آریانپور، همان، ص ۱۳۵.

مختلف در بغداد آن روز گردهم آمده، در فعالیت‌های علمی، هنری، ادبی، تجاری و... شرکت داشتند.<sup>۱</sup> البته ارائه شرح حال همه آنها در اینجا دشوار و شاید ناممکن است. اما همین قدر می‌دانیم که عرب‌ها، هنرهای زیبا را آداب رفیعه می‌نامیدند<sup>۲</sup> و آن را به سه بخش نقاشی، شعر و موسیقی تقسیم کرده بودند که از میان آنها شعر و موسیقی در بین خاص و عام رونق یافت و همان گونه که گفته شد، شاعران و موسیقی‌دانان به پیشگاه بزرگان عصر عباسی تقرب می‌جستند.

از لابه‌لای منابع تاریخی و ادبی می‌توان پی برد که موسیقی تا چه اندازه در بطن جامعه و در بین مردم بغداد رواج داشته است. وجود رود دجله در بغداد، از آن شهری رؤیایی ساخته بود که مناسب تغنی و تغزل بود. دسته‌های خوانندگان و نوازندگان در کنار دجله نوای ساز را با آوای رود درهم می‌آمیختند و مردم نیز در این شور و نشاط آهنگین با ایشان همراهی می‌کردند. بنابراین در اینجا نیز طبیعت الهام‌بخش ذوق و احساس هنرجویان و هنرمندان بود. علاوه بر فضای مهیج، ثروت، رفاه مادی، تجمل‌گرایی و علاقه ذاتی قشرهای مختلف مردم بغداد را به سوی هنرهای زیبا به‌ویژه موسیقی سوق می‌داد. به‌طور کلی گرایش به موسیقی در بین عامه مردم بیشتر جنبه تفریحی و سرگرمی مثبت داشت. چراکه ساخته‌های هنری عوام همواره ساده و بی‌پیرایه‌اند و از زندگی روزمره مردم جامعه نشئت می‌گیرند. هنر عوام از صفای طبیعی و شور انسانی سرشار است. در افسانه‌ها و ترانه‌های عامیانه، هرچه برای زندگی سودمند باشد از طراوت و رنگارنگی حیات‌بخش گیاهان تا شادابی و تندرستی انسان، زیبا به‌شمار می‌رود.<sup>۳</sup> مسعودی درباره کاربرد موسیقی در بین مردم می‌نویسد: «رسم ملوک عجم بود که با آهنگ موسیقی می‌خفتند تا طرب در جانشان روان شود. زن عرب کودک خود را هنگام گریستن نمی‌خواباند که بیم دارد غم در تن او رخنه کند و در جانش راه یابد؛ بلکه با او بازی می‌کند و برایش لالایی می‌خواند و او را می‌خنداند تا اینکه شادمان بخواب رود و جسمش رشد کند و خونس صاف شود و عقلش روشن گردد. کودک از موسیقی لذت می‌برد و گریه‌اش را به خنده تبدیل می‌کند».<sup>۴</sup> به گفته صالح المهدی نویسنده معاصر تونسی، ادبیات عرب مملو از شواهدی است که نشان می‌دهد موسیقی در نزد اعراب در زمان‌های پیش جایگاهی ویژه داشته است. تجار در کاروان‌های تجاری، صنعتگران و کارگران به‌هنگام کار،

۱ جرجی زیدان، همان، ص ۸۹۱.

۲ همان، ص ۸۹۴.

۳ امیرحسین آریانپور، همان، ص ۱۱۸.

۴ مسعودی (۱۴۰۹ ق)، همان، ج ۴، ص ۱۳۴.

ماهگیران در زمان صید، کشاورزان به‌هنگام کاشت و برداشت محصول و قصه‌گویان به‌هنگام نقل حکایت از موسیقی بهره می‌گرفتند.<sup>۱</sup>

اگرچه نوای موسیقی در کاخ‌های خلفا و خانه‌های اشراف نمود بیشتری داشته و موسیقی‌دانان برای کسب شهرت و برخورداری از زندگی مرفه جذب دستگاه آنها شده‌اند، اما تأثیر این هنر در بین عوام نیز ملموس بود. چنان‌که مسعودی از ابراهیم‌بن‌مهدی داستانی نقل کرده که علاقه‌مندی گروهی از بزازان بغداد را به موسیقی نشان می‌دهد. بر طبق این داستان، روزی ابراهیم‌بن‌مهدی به‌طور ناشناس به منزل خیاطی وارد می‌شود که برای دوستانش مهمانی باشکوهی برپا کرده بود. در این مجلس پس از صرف غذا، کنیزکی ماهرانه عود می‌نوازد و می‌خواند و مجلس را گرم می‌کند. و بعد از او ابراهیم نیز با نواختن عود و خواندن آوازهای زیبا همه حاضران را به وجد می‌آورد. مهارت ابراهیم در نوازندگی شگفتی حضار را بر می‌انگیزد و هنگامی که او خود را معرفی می‌کند، آنها خرسند از دیدار این استاد موسیقی و شاهزاده هنرمند از او قدردانی می‌کنند.<sup>۲</sup> همین نویسنده، حکایت دیگری درباره دلبستگی مردم به موسیقی آورده است که بر اساس آن، یک حجامتگر ساکن بغداد چنان شیفته نوای موسیقی است که برای استماع چند قطعه ساز و آواز از ابراهیم‌بن‌مهدی از جایزه ۱۰۰ هزار درهمی مأمون برای تحویل ابراهیم به حکومت چشم‌پوشی می‌کند.<sup>۳</sup>

حکایت دیگری که مسعودی با واسطه از قول جاحظ نقل کرده به‌خوبی رواج موسیقی را در جامعه آن روزگار بغداد به تصویر می‌کشد. بر اساس آن، دو تن از نوازندگان سه‌تار و عود در کشتی عازم بغداد در حضور جاحظ و محمدبن‌ابراهیم به زیبایی می‌نوازند و می‌خوانند.<sup>۴</sup> همراه داشتن ساز سه‌تار و عود در هنگام سفر و اجرای موسیقی در کشتی بیانگر اهمیت غنا و موسیقی در بین مردم آن زمان است. چنانکه امروز نیز در سفرها موسیقی، البته نه اجرای زنده، مسافران را همراهی می‌کند.

در نهایت برای پی بردن به گرایش‌های ذوقی و هنری جامعه بغداد در این زمان باید گفته‌های ابن‌خردادبه را در پیشگاه معتمد مطالعه کرد. او می‌گوید: «موسیقی ذهن را لطیف، اخلاق را ملایم، جان را شاد، قلب را دلیر و بخیل را بخشنده می‌کند؛ و نشاط می‌آورد و غم

۱ صالح المهدی، همان، صص ۲۳۹.

۲ مسعودی، همان، صص ۴۲۳-۴۲۵.

۳ همان، ج ۳، ص ۴۴۵.

۴ همان، ج ۴، ص ۱۷.

می‌زداید. وقتی غمگین هستی، جز از شراب و نغمه ساز بهره مگیر. آفرین بر خردمندی که موسیقی را پدید آورد. چه رازی را نمودار کرده و چه هنری را به وجود آورده و سوی چه فضیلتی راهبر شده است! به راستی که یگانه روزگار خود بوده است. هر کس شامه‌اش معیوب باشد، عطر را ناخوش دارد؛ و هر که ذوقش خشن باشد، از شنیدن موسیقی بیزار باشد و از آن دوری نماید و آن را عیب گوید و مذمت کند.<sup>۱</sup>

### نتیجه گیری

موسیقی در بغداد عصر عباسی هنری تأثیرگذار بود که گروه‌های مختلف اجتماعی آن را عضو لاینفک زندگی خود می‌دانستند. در بین خواص موسیقی نقش برجسته‌تری داشت، چرا که بیانگر پایگاه اجتماعی، تمایز و تشخیص آنان بود و خواص با استخدام نوازندگان و خوانندگان خوش‌آواز، هنردوستی، شکوه و اقتدار خود را نشان می‌دادند و پایگاه مهم اجتماعی و تفاوت‌شان را با دیگر گروه‌ها به رخ می‌کشیدند. طبقه خاصه که شامل خلیفه، خاندان خلیفه، رجال دولتی و وابستگان طبقه بالا می‌شد با حمایت از هنرمندان در پیشرفت این هنر نقش مؤثری ایفا کردند. خلفایی مانند هارون، مأمون، امین، واثق، متوکل و معتضد و دولت‌مردانی همچون برمکیان و طاهریان در شکوفایی موسیقی و پرورش موسیقی‌دانان بزرگ کوشیدند. دلیل دیگر اهمیت موسیقی پرداختن فرزندان خلفا به این هنر بود. ابراهیم بن مهدی نمونه برجسته این بزرگان است که در موسیقی استادی ماهر به شمار می‌رفت. اینان با برگزاری مجالس طرب و جذب موسیقی‌دانان دیگر موجب ترویج این هنر در جامعه می‌شدند.

موسیقی در بین عموم مردم بغداد نیز جایگاه پراهمیتی داشت، چرا که اقشار مختلف به ساز و آواز علاقه‌مند بودند و یا در تحصیل این هنر کوشش می‌کردند. به گواهی منابع گروه‌های مختلف ساکن در بغداد عصر عباسی در زندگی روزانه خود موسیقی را به کار می‌گرفتند.

اما به دلیل نقل برخی روایات مبنی بر تحریم شرعی موسیقی، پرداختن به این هنر در بسیاری از مواقع حرام یا مکروه و مذموم تلقی می‌شد و اجتماع اسلامی بغداد آن را به‌عنوان هنری ارزشمند نپذیرفته بود. توبه اسحاق موصلی از غنا و نفرت او از معنی بودن و مجازات ابراهیم موصلی و ابن‌جامع به خاطر ملازمت با فرزندان خلیفه بیانگر همین دیدگاه است.

بنابراین نمی‌توان رواج گسترده موسیقی را در جامعه بغداد نشانه مقبولیت و ارجمندی این هنر دانست؛ بلکه هنر موسیقی بیشتر به‌عنوان آلتی تفریحی و ابزاری تبلیغی در نزد گروه‌های اجتماعی به‌ویژه خواص مطرح بوده است.

### منابع و مأخذ

- آریانپور، امیرحسین (۱۳۸۰)، *اجمالی از تحقیق ا.ح. آریانپور درباره جامعه‌شناسی هنر*، تهران: نشر گستره.
- ابن خطیب، احمدبن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن خلدون (۱۳۷۵)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمدبن محمد (۱۹۶۸)، *وفیات الاعیان*، بیروت: دار الصادر.
- ابن عبد ربّه، احمدبن محمد (۱۴۰۴ق)، *العقد الفرید*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عبری، غریغوریوس بن اهرن (۱۹۹۲)، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق آنتون صالحانی یاسوی، بیروت: دارالشرق.
- ابن طقطقی، محمدبن علی بن طباطبا (۱۹۹۷)، *الفخری فی آداب السلطانیة ودول الاسلامیة*، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربیة.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۹۶۳)، *الاغانی*، قاهره: دار الکتب.
- ایرانی، اکبر (۱۳۸۶)، *حال دوران*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- المهدي، صالح (بهار و تابستان ۱۳۸۶)، «سنت موسیقی عرب»، ترجمه فریبا سلامت‌نیا، آینه میراث، ش ۳۶ و ۳۷.
- بدیعی، نادره (۱۳۵۴)، *تاریخچه ادبیات آهنگین ایران*، تهران: انتشارات روشنفکر.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۷)، *تیسفون و بغداد در گذر تاریخ*، تهران: انتشارات جامی.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۱۴)، *التاج فی اخلاق الملوک*، تحقیق احمد زکی باشا، قاهره: المطبعة الامیریة.
- خالقی، روح‌الله (۱۳۸۵)، *نظری به موسیقی ایرانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی رهروان پوش.
- دنیس الک، رابرتسون استیونس (۱۳۶۹)، *تاریخ جامع موسیقی*، ترجمه بهزاد باشی، تهران: انتشارات آگاه.
- زیدان، جرجی (۱۳۸۶)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۵۹)، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محی‌الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعادة.
- ضیف، شوقی [بی‌تا]، *العصر العباسی الاول*، قاهره: دارالمعارف.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۸ق)، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- فارمر، هنری جرج (۱۳۶۷)، *تاریخ موسیقی خاورزمین «ایران بزرگ و سرزمین‌های اسلامی»*، ترجمه

بهباد باشی، تهران: انتشارات آگاه.

- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ ق)، *مروج الذهب و المعادن الجواهر*، تحقیق اسعد الداغر، قم: دارالهجره.
  - مشحون، حسن (۱۳۷۳)، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران: انتشارات سیمرغ.
  - مکی، محمد کاظم (۱۳۸۳)، *تمدن اسلامی در عصر عباسی*، ترجمه محمد سپهری، تهران: انتشارات سمت.
  - ملکی، نوکا (۱۳۸۰)، *زنان موسیقی ایران*، تهران: انتشارات کتاب خورشید.
  - حموی، ابن عبدالله یاقوت (۱۹۹۵)، *معجم البلدان*، بیروت: دار الصادر.
- Kins, Jean ,and Roving Olson, Paul (1976), *Music and musical of instrument in the world of Islam*, Horniman Museum London World of Islam Festival Publishing Company Ltd.

## عشق و زن از نگاه دانشمند بزرگ اندلسی ابن حزم (وفات ۴۵۶ق.)

### در کتاب طوق الحمامة فی الألفة والألاف

قنبرعلی رودگر<sup>۱</sup>  
الهام امینی کاشانی<sup>۲</sup>

**چکیده:** کتاب طوق الحمامة فی الألفة والألاف، تألیف ابن حزم اندلسی اثری است درباره ماهیت و معنا و معایب و محاسن عشق. نویسنده برای بهتر رساندن مراد خویش در موضوع عشق، علاوه بر شواهد قرآنی، حدیثی و شعری از حکایات نیز بهره برده است. حکایاتی که برخلاف شیوه متداول اسلاف مؤلف، برگرفته از حوادث دوره زندگی نویسنده و دارای شخصیت‌های واقعی است. زنان (آزاد یا کنیز) در این داستان‌ها اغلب یکی از دو نقش اصلی عاشق یا معشوق را ایفا می‌کنند. گرچه ابن حزم آشکارا به سبک زندگی و عادات و رفتار زنان روزگار خود در قرطبه اشاره نکرده، اما می‌توان از لابه‌لای این حکایت‌ها تصویری کلی را از بخشی از زندگی این زنان ارائه کرد. نگارندگان در این پژوهش کوشیده‌اند تا با معرفی این کتاب و بررسی حکایت‌هایش از بخشی از زندگی زنان قرطبی که به دو طبقه کلی اشراف‌زادگان و جاریه‌ها (کنیزان) دسته‌بندی شده و هر کدام رفتار و جایگاه طبقاتی خاصی داشته‌اند، پرده بردارند.

**واژه‌های کلیدی:** طوق الحمامة، عشق در متون اسلامی، ابن حزم، حکایت، زن آزاد، جاریه، تاریخ اجتماعی

اندلس

gh.roodgar@cfu.ac.ir

e.amini@rch.ac.ir

۱ استادیار، گروه تربیت حرفه‌ای، دانشگاه فرهنگیان (نویسنده مسئول)

۲ عضو هیئت علمی گروه مطالعات غرب جهان اسلام، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۰۷ تاریخ تأیید: ۹۷/۰۸/۰۷

## Love and Women from the Point of View of Ibn Hazm the Great Andalusian Scholar (D. 456 AH) Case Study: *Ṭawq al-ḥamāmah fī al-ulfah wa-al-ullāf*

*Qanbar Ali Roudgar*<sup>1</sup>  
*Elham Amini kashani*<sup>2</sup>

**Abstract:** *Ṭawq al-ḥamāmah fī al-ulfah wa-al-ullāf* which has been written by Ibn Hzm Andalusian is a work about nature, meaning, advantages and disadvantages of love. In addition to evidences from Quran, Hadith and poetry, the author, unlike previous common method, has used stories to illustrate his purpose about love which are based on his own life experiences and real characters. In these stories women (free or slave) often play two kinds of role: lover or beloved. Although, Ibn Hazm has not clearly mentioned women's lifestyle and habits in Cordoba at his own time, an overview of some parts of their lifestyle can be understood through this book. The authors of this paper have tried to uncover some parts of women's lives by introducing this work and studying its stories; women with special status and behaviors who have been classified into two general categories: aristocrat and Djariya.

**Keywords:** *Ṭawq al-ḥamāmah*, love in Islamic literature, Ibn Hazm, story, free woman, Djariya, Andalusian social history

---

1 Assistant Professor, Department of Professional Training, Farhangian University, Tehran (Responsible Author) [gh.roodgar@cfu.ac.ir](mailto:gh.roodgar@cfu.ac.ir)

2 Faculty Member of Department of West of the Islamic World Studies, Encyclopedia Islamica Foundation [e.amini@rch.ac.ir](mailto:e.amini@rch.ac.ir)



## مقدمه: پیشینه تألیف و تحقیق درباره عشق در آثار اسلامی

نگارش کتاب و رساله درباره عشق در بین مسلمانان به قرن سوم هجری باز می‌گردد. گویا جاحظ (وفات ۲۵۵ ق.) اولین کسی است که درباره عشق آثاری نگاشته است. وی صرف نظر از بخش‌هایی از *الحيوان*، رساله مستقلی به نام *فی العشق و النساء* داشته و همچنین در رساله دیگرش با نام *قیان عشق* را در بین کنیزان آوازه‌خوان یا همان قیان بررسی کرده است. کندی (وفات ۲۶۰ ق.) فیلسوف معروف عرب نیز رساله‌ای با نام *العشق* داشته که از آن فقط نامش باقی مانده است. پس از او، کتاب‌های دیگری درباره عشق نوشته شد که از میان آنها کتاب سه نویسنده به دست ما رسیده است: ابوبکر محمد بن داوود بن علی بن خلف اصفهانی ظاهری (وفات ۲۹۷ ق.) *الزهره* را در باب عشق نگاشت؛ وی گزیده‌ای از اشعار عشقی را همراه با تعریف‌ها و ضرب‌المثل‌هایی درباره عشق در فصل‌هایی آورده و در آغاز هر فصل جملاتی قصار درباره عشق بیان کرده است. پس از وی محمد بن احمد بن اسحاق بن یحیی و شفاء (وفات ۳۲۵ ق.) کتاب *الموشی* و ابوبکر محمد بن جعفر خرائطی سامری (وفات ۳۲۷ ق.) کتاب *اعتلال القلوب* را درباره عشق تألیف کرده است. این دو نیز با بیان اشعار، ضرب‌المثل‌ها و داستان‌های گوناگون به اظهار نظر درباره عشق پرداخته‌اند. حدود نیم قرن پس از ابن داوود، ابن فرج (وفات ۳۶۶ ق.) کتابی مشابه با *الزهره* در موضوع عشق در اندلس تألیف کرد که به دست ما نرسیده است، اما ابن حزم (وفات ۴۵۶ ق.) در نگارش کتابش، *طوق الحمامة*، از کتاب ابن فرج و سایر کتاب‌های پیش از وی در باب عشق بهره برده است.<sup>۱</sup>

در تمام آثار پیش از ابن حزم، دو گرایش و نگاه درباره عشق و رابطه عاشقانه وجود داشت. گروهی از علایق ادبی، انسانی و علمی الهام می‌گرفتند و گروهی دیگر روابط عشقی را صرفاً از دید مذهبی و اخلاقی بررسی می‌کردند. اما اثر ابن حزم ترکیبی از هر دو گرایش است، در واقع کتاب وی همانقدر که به سبب به‌کارگیری اشعار، داستان‌ها و حکایت‌ها اثری ادبی است شامل اظهار نظرهایی با جنبه‌های اخلاقی، معنوی و مذهبی نیز هست و این نگاه نو وجه تمایز اثر ابن حزم با سایر آثار در این زمینه است.<sup>۲</sup>

۱ برای اطلاع بیشتر نک: طاهر احمد مکی (۱۳۹۳ق.)، *دراسات عن ابن حزم و «کتابه طوق الحمامة»*، قاهره: مکتبه وهبه، صص ۲۷۰-۲۸۱؛ احسان عباس (۱۹۵۴م)، *مقدمه رسائل ابن حزم*، ج ۱، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، صص ۲۳-۳۶؛ لويس گیفن (۱۲۸۰)، «ابن حزم و طوق الحمامة»، ترجمه محمد جواد مهدوی در میراث *اسپانیای مسلمان*، خضرا جیوسی، مشهد: آستان قدس رضوی، صص ۶۸۶-۶۸۷.

۲ برای اطلاع بیشتر نک: لويس گیفن، همان، صص ۶۸۸-۶۸۹.

طوق الحمامة فی الألفه والألاف، نوشته ابن حزم، نخستین بار در سال ۱۹۱۴ م. در لیدن به چاپ رسید؛ سپس در ۱۹۳۰ م. در شهر دمشق تجدید چاپ شد. از آن پس این کتاب بارها در کشورهای اسلامی منتشر شد. این کتاب همچنین به سبب اهمیتش، به زبان‌های انگلیسی،<sup>۱</sup> آلمانی،<sup>۲</sup> فرانسه،<sup>۳</sup> اسپانیایی،<sup>۴</sup> ایتالیایی<sup>۵</sup> و روسی ترجمه شده است. همچنین مقالات بسیاری در نقد و ارزیابی این کتاب تألیف گردیده است<sup>۶</sup> که در غالب آنها موضوع زن، محل توجه واقع شده است. از میان این پژوهش‌ها می‌توان به این آثار اشاره کرد: *دراسات عن ابن حزم و کتابه طوق الحمامة*، نوشته ابراهیم احمد مکی که بخش کوتاهی از کتابش را به زن در طوق الحمامة اختصاص داده است. احسان عباس نیز در مقدمه کتاب *طوق الحمامة* در ذیل عنوان کلی *رسائل ابن حزم چند صفحه‌ای* را به این موضوع اختصاص داده است. همچنین مقاله «بررسی شخصیت زن عربی - اندلسی و یهودی - اسپانیولی از قرن یازدهم تا دوره طوق الحمامة ابن حزم قرطبی از نگاه تاریخی، جامعه‌شناختی و ادبی»<sup>۷</sup> نوشته عبدالله نینسا<sup>۸</sup> که در سال ۱۹۹۹ م. در مجله *دراسات مغاربه* چاپ شده است. نیز در سال ۲۰۱۰ م. محمد ابراهیم خلیل مقاله‌ای به زبان عربی با عنوان «المرأة و الحب فی الاندلس علی مرآة طوق الحمامة» در مجله *المتنصریه* در بغداد منتشر کرده است. این مقاله عمدتاً حاوی نقل پاره‌هایی طولانی از کتاب *طوق الحمامة* همراه با شرح و توضیح درباره آنهاست.

در بین آثار ابن حزم، *طوق الحمامة* در بین فارسی‌زبانان چندان شناخته نیست، چنانکه این اثر با وجود ترجمه شدنش به زبان‌های مختلف، هنوز به فارسی ترجمه نشده است. در میان مقالات نیز تنها اثر موجود «داستان مینیمال و حکایت‌های طوق الحمامة» نوشته مجید صالح بک و سمیه سادات طباطبائی است که در ۱۳۹۱ ش. در پژوهشنامه *نقد ادب عربی* به چاپ رسیده است. نویسندگان این مقاله ضمن معرفی کتاب *طوق الحمامة* و تطبیق داستان‌های کتاب با

1 *The Dow's Neck-Ring, about Love and Lovers.*

2 *Das Halsband der Taube Uber die Liebe und den Liebenden.*

3 *Le Collier della Colomba De l'amour et des amants.*

4 *El Collar de la Paloma Sobre el amor y los amantes.*

5 *Il collare della colomba Sull'amore e sugli amanti.*

۶ برای آگاهی از بخشی از این تحقیقات نک: احسان عباس، همان، ج ۱، صص ۲۱-۲۲.

7 “*Contribution à une vision historique, sociologique et littéraire de la femme arabo-andalouse et judéo-espagnole de XIe siècle au fil de l'épître “ Tawq al-hamama” d’ Ibn hazm de Cordoue.*”

8 Abdellah Benaissa.

مکتب مینیمالیستی، تفاوت‌ها و شباهت‌های داستان‌های این کتاب را با این سبک ادبی بیان کرده‌اند. همچنین سال ۱۳۸۰ انتشارات آستان قدس رضوی به کوشش جمعی از مترجمان کتاب *میراث اسپانیای مسلمانان* را زیر نظر خضرا جیوسی و در سال ۱۳۸۵ نشر گستره، کتاب *ایران در اسپانیای مسلمانان* اثر شجاع‌الدین شفا را با ترجمه مهدی سمساری منتشر کرده است. در این دو کتاب که درباره تاریخ و تمدن اندلس و سهم ایرانیان در این تمدن است، بخشی نیز به معرفی *طوق الحمامة* همراه با اشاراتی به موضوع زنان اختصاص یافته است.

نگارندگان در مقاله پیش رو کوشیده‌اند تا با معرفی کتاب *طوق الحمامة فی الألفه و الألاف*، از بخشی از زندگی زنان قرطبی که در حکایت‌های ابن حزم نهفته پرده برداری کنند. گفتنی است هدف ابن حزم از نگارش این کتاب تعریف عشق و مسائل مرتبط با آن بوده است و داستان‌های موجود در کتاب نیز در حکم شواهدی هستند بر گفته‌هایش در حیطه عشق. از همین رو با اینکه ابن حزم در صدد وصف شرایط زندگی زنان یا مردان زمان خویش همچون مورخ یا جامعه‌شناس نبوده است، می‌توان با جست‌وجو در لابه‌لای داستان‌های وی، تصویری کلی از بخش‌هایی از زندگی زنان قرطبی به‌دست آورد.

### کتاب *طوق الحمامة فی الألفه و الألاف*

#### مفهوم عنوان کتاب

درباره معنای عنوان کتاب *طوق الحمامة فی الألفه و الألاف* تعابیر و آرای مختلفی بیان شده که همه آنها واجد مضمون واحد عشق‌اند. در بخش نخست این عنوان، حمامه (کبوتر)، ظاهراً به معنای عشق و محبت است. ابن حزم کبوتر را به سبب ویژگی نامه‌رسانی نمادی از عشق می‌شمارد؛ چه کبوتر است که می‌تواند رساننده نامه عاشق به معشوق باشد. واژه «طوق» به معنای گردن‌بند نیز که به حمامه اضافه شده عشق (حمامه) مورد نظر ابن حزم را از سایر عشق‌ها جدا می‌کند. طوق در این تعبیر خود از رموز عشق است، جزئی است که از کل نشان دارد، نشانه‌ای است که به عشق ثبات می‌بخشد و آن را به انحصار در می‌آورد و گویا یادآور این بیت فارسی است:

حلقه‌ای بر گردنم افکنده دوست می‌کشد هر جا که خاطر خواه اوست  
طوق در این تعبیر نماد پیوند عاشق و معشوق است، پیوندی که به دل آنان بسته است و عشقشان را زیباتر جلوه می‌دهد. واژه «الفه» به معنای دوستی، عشق و محبت و «الأف» (جمع

آلف) به معنای انیس، همراز و عاشق است.<sup>۱</sup> الألفة و الألف در این عنوان مکمل و هدف بخش اول یعنی «طوق الحمامة» اند. در واقع هدف و نتیجه عشق، ایجاد علاقه متقابل و الفت و در نهایت یافتن همراز و یار همدل است،<sup>۲</sup> به قول سعدی:

یارا بهشت صحبت یاران همدم است دیدار یار نامتناسب جهنم است  
آرام نیست در همه عالم به اتفاق و هست در مجاورت یار محرم است<sup>۳</sup>

### مضامین کتاب

این کتاب، چنانکه در مقدمه مؤلف آن آمده به درخواست یکی از دوستان ابن حزم، حکم بن منذر سعید بلوطی در ۳۰ باب نگاشته شده است.<sup>۴</sup> هرچند تاریخ دقیق اتمام کتاب چندان مشخص نیست، اما با توجه به اینکه دیدار آن دو در سال ۴۱۷ ق. و در گذشت حکم در حوالی سال ۴۱۹ یا ۴۲۰ ق. بوده است،<sup>۵</sup> پایان تألیف این رساله و تقدیم آن به حکم باید در بین سالهای ۴۱۷-۴۱۸ ق. بوده باشد.<sup>۶</sup> ابن حزم در این سالها کاملاً کار دیوانی را به سبب رنج و اندوهی که برایش به باور آورده بود و حاصلی جز تبعید و زندان برایش نداشت رها و حدود چهار دهه از عمرش را صرف تألیف و تصنیف در زمینه تاریخ، فقه، فلسفه و الهیات کرد و شاید درخواست دوستش برای تألیف این کتاب انگیزه‌ای شد تا وی برای جبران بسیاری از ناکامی‌های شخصی‌اش و شروعی دوباره کتابی درباره عشق و عاشقان بنویسد.<sup>۷</sup>

ابن حزم در مقدمه این رساله، فهرست کلی ابواب سی گانه اثرش را که آن نیز به سه بخش جزئی‌تر تقسیم شده، ارائه کرده است. این رساله پس از مقدمه با بحثی کوتاه درباره ماهیت و چیستی عشق آغاز می‌شود. ده باب اول درباره نشانه‌های عشق است که به ترتیب

۱ ابن منظور (۱۴۱۲ق)، *لسان العرب*، به اهتمام علی شیری، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسة التاریخ العربی، ص ۱۸۱.

۲ برای اطلاع بیشتر نک: عباس بن یحیی [بی تا]، «استراجیه ابن حزم فی (طوق الحمامة): مقاربه نصیه»، *دراسات لغویة*، صص ۱۳-۱۸؛ نیز نک: احسان عباس، همان، ج ۱، صص ۳۶-۳۷.

۳ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (۱۳۸۹)، *غزلیات سعدی*، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران: هیرمند، صص ۴۸-۴۹.

۴ ابن حزم (۱۳۸۳ق)، *طوق الحمامة فی الالفة و الالاف*، به اهتمام ابراهیم ابیاری، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، صص ۳-۱.

۵ ابن بشکوال (۱۴۲۳ق)، *کتاب الصلوة*، به اهتمام صلاح‌الدین هواری، صیدا- بیروت: المكتبة العصرية، ص ۱۳۵.

۶ نک: احسان عباس، همان، ج ۱، ص ۳۹.

۷ لويس گیفن، همان، ص ۶۸۴؛ برای اطلاع بیشتر از زندگی و آثار ابن حزم نک: شرف‌الدین خراسانی (۱۳۷۴)، «ابن حزم»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۳، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۳۴۳-۳۵۶.

اینهاست: **مَنْ أَحَبَّ فِي النُّومِ** (درباره کسی که معشوقش را در خواب می‌بیند و عاشق می‌شود)، **مَنْ أَحَبَّ بِالْوَصْفِ** (درباره کسی که با شنیدن وصفی از کسی، عاشقش می‌شود)، **مَنْ أَحَبَّ مِنْ نَظْرَةِ وَاحِدَةٍ** (درباره کسی که با یک نگاه دل می‌بازد)، **مَنْ أَحَبَّ صِفَةَ لَمْ يَسْتَحْسِنْ بَعْدَهَا** (درباره کسی که با یک نگاه دل می‌بازد)، **مَنْ أَحَبَّ صِفَةَ لَمْ يَسْتَحْسِنْ بَعْدَهَا** غیرها **مِمَّا يَخَالِفُهَا** (درباره اینکه اگر کسی عاشق صفتی از معشوق شود خلافش را نخواهد پسندید)، **مَنْ لَا يَحِبُّ إِلَّا مَعَ الْمَطَاوِلَةِ** (درباره کسی که جز با گذشت روزگاران و پس از جدال طولانی با عقل و منطقش عاشق نمی‌شود)، **التَّعْرِيفُ بِالْقَوْلِ** (اظهار عشق با کلام، شعر، کنایه و غیره)، **الإشارة بالعین** (درباره اشارات نظر بین عاشق و معشوق)، **المراسلة** (درباره نامه‌نگاری بین عاشق و معشوق و ویژگی‌های این نامه‌ها)، **السفير** (درباره رسولان و نامه‌بران نامه‌های عاشقانه).

پس از آن دوازده باب درباره ویژگی‌ها و صفات پسندیده و ناپسند عشق و شش باب درباره آفات درونی عشق است: **طی السر** (کتمان زبانی عشق به سبب حجب و حیا)، **الإذاعة** (درباره پرده‌برداری و افشای عشق)، **الطاعة** (درباره اسباب تسلیم و فرمانبرداری در برابر معشوق)، **المخالفة** (عدم تمکین معشوق به خواسته عاشق)، **العاذل** (ملامتگران عاشقان که اولین آفت عشق به شمار می‌آید)، **المساعد من الإخوان** (درباره صفات دوستانی که از عشق دوستانشان آگاه هستند و رازدارنه آن را در سینه خود نگاه می‌دارند)، **الرقیب** (درباره کسانی که نگران و مراقب رابطه عاشق با معشوق‌اند)، **الواشی** (خبرچین و نمّام که در صدد قطع رابطه است)، **الوصل** (درباره وصل و میعادگاه عاشقان)، **الهجر** (دوری عاشق از معشوق به سبب وجود خبرچین یا رقیب)، **الوفاء** (درباره وفای به عهد و ماندن بر سر پیمان عشق)، **الغدر** (درباره خیانت و عهدشکنی)، **البین** (درباره جدایی افتادن بین عاشق و معشوق)، **القنوع** (درباره قناعت عاشق به آنچه از محبوب نصیبش شود حتی نگاهی کوتاه)، **الضنی** (درباره رنج‌های جسمی و روحی که عاشق از فراق محبوبش تحمل می‌کند)، **السلو** (درباره کوشش عاشق برای رهایی از غم فراق با ترفندهایی همچون فراموشی و جایگزینی)، **الموت** (درباره مرگ‌های عاشقان از دوری و فراق محبوب).

از میان این بابها، باب عاذل، رقیب، واشی، هجر، بین و سلو در شمار آفات درونی‌اند. دو باب پایانی نیز یعنی «**قبح المعصية**» و «**التعفف**» نیز به ناپسند شمردن روابط نامشروع، فحشا و فجور و در مقابل آن به ستایش و تشویق مردم به پاکدامنی و دوری از گناه پرداخته است.

ابن حزم در هر باب، متناسب با هر موضوع برای اثبات کلامش شواهد قرآنی، حدیث، شعر و حکایت می‌آورد.<sup>۱</sup> وی حکایت‌ها را تحت عنوان کلی «خبر» آورده است.<sup>۲</sup> این خبرها یا داستان‌های اغلب کم‌حجم در مجموع مشتمل بر ۷۵ حکایت‌اند. از مجموع این حکایت‌ها فقط موضوع ده داستان با عشق نامرتبط است. از میان حکایت‌های کتاب، ۲۳ حکایت با محوریت عاشق،<sup>۳</sup> ۲۹ حکایت با محوریت دو شخصیت عاشق و معشوق<sup>۴</sup> و ۲۳ حکایت با محوریت سه یا چند شخصیت است.<sup>۵</sup> معشوق در حکایت‌های ابن حزم تنها جنس مؤنث نیست، چنانکه در حکایت‌های وی به رابطه عاشقانه مرد با مرد (پسر جوان) و عشق زن به مرد نیز اشاره شده است.<sup>۶</sup>

### جایگاه عشق و عاشقان در طوق الحمامة

جایگاه عشق در نظر ابن حزم چندان بلند است که درک آن جز به زحمت امکان‌پذیر نیست. وی عشق را که از آن به «الحُب» تعبیر کرده این چنین تعریف می‌کند: «حُب آغازش مزاح است و پایانش جدّ. درک معانی آن به سبب شکوه و جلالش خارج از وصف است، و حقیقت آن جز به سختی درک نمی‌شود. عشق در دین و در شریعت نهی نشده، چه قلب آدمیان در اختیار خداوند عزوجل است و در طول زمان‌ها همواره شماری از خلفا و بزرگان از جمله در اندلس عشق ورزیده و عاشق‌پیشگی کرده‌اند...».

هرچند ابن حزم با این گفتار نشان داده که عشق موهبت آسمانی خداوند به اهل زمین است که خواسته یا ناخواسته گاه به آنان عطا می‌شود، اما برای همین عشق نیز محدودیت قائل شده و آن را خارج از محدوده دین و شریعت نمی‌پسندد. وی ضمن بیان ماهیت عشق و صفات ظاهری عاشق‌پیشگان و بررسی اسباب درونی و بیرونی عشق و عاشق و معشوق، صفاتی خداپسند همچون رازداری، وفاداری، قناعت و وصل را می‌ستاید؛ و در مقابل آنها خبرچینی، سرزنش، جدایی و خیانت را مذموم می‌شمرد. از همین رو او که در دو باب پایانی کتابش به

۱ ابن حزم، همان، ص ۲، برای نمونه نک: همان، صص ۱۰-۱۳، ۱۵-۱۶، ۱۲۹-۱۴۴.

۲ برای نمونه نک: همان، صص ۱۱، ۱۷-۱۸، ۲۱.

۳ همان، صص ۱۱، ۳۴.

۴ همان، صص ۲۴، ۷۹.

۵ همان، صص ۲۸، ۴۰. برای اطلاع بیشتر از شخصیت‌های داستانی نک: مجید صالح بک و سمیه السادات طباطبائی (۱۳۹۲)، «داستان مینیمال و حکایت‌های طوق الحمامة»، پژوهشنامه نقد ادب عربی، ش ۶، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۶ برای نمونه نک: ابن حزم، همان، صص ۴۰-۴۱، ۴۴، ۹۶، ۹۷.

نایسند شمردن روابط نامشروع، فحشا و فجور و در مقابل آن به ستودن و تشویق کردن مردم به خویشنداری و دوری از گناه می‌پردازد، عشق را نیز در چارچوب شریعت می‌پسندد. چه از دید وی عشقی که با ذات و دستورات حق مغایرت داشته باشد بی‌فرجام مانده به نفرت تبدیل می‌شود.<sup>۱</sup> ابن حزم همچنین با بیان داستان‌هایی درباره خیانت و فحشا و در مقابل آن تن‌ندادن افرادی به گناه، به سبب خدا ترسی و بیم از عذاب اخروی می‌کوشد نشان دهد انسان می‌تواند در حیطة عقل و دین، عشقی عمیق را تجربه کند، عشقی که خداوند در دل او قرار داده و با دین، شریعت و عُرف هم‌سو است.

هرچند مکان حکایت‌های ابن حزم به درستی دانسته نیست، اما از آنجا که او تصریح کرده که فقط داستان‌هایی را نقل می‌کند که یا برای او رخ داده یا شاهد آن ماجرا بوده یا آن را از شخصی موثق و معتمد حکایت کرده،<sup>۲</sup> می‌توان حدس زد که داستان‌های وی در سرزمین اندلس<sup>۳</sup> و بیشتر در محل زندگی وی، یعنی شهر قرطبه رخ داده است. ذکر مکرر نام این شهر<sup>۴</sup> و برخی محله‌های آن همچون باب العطارین، ربض، مقبره باب عامر، مقبره قریش و محله البرابر<sup>۵</sup> شاهدی بر این مدعاست. خارج از محدوده اندلس، ابن حزم تنها در دو حکایت به شهر بغداد اشاره کرده است که در آنها نیز راوی یا شخصیت اصلی یکی از اندلسیان است؛ در حکایت اول راوی یکی از شیوخ اندلسی است که ابن حزم نامش را ذکر نکرده<sup>۶</sup> و موضوع حکایت دوم نیز شخصی است به نام عبدالله بن یحیی از اهالی قرطبه.<sup>۷</sup>

زمان رخ دادن بیشتر حکایت‌های ابن حزم به‌طور دقیق دانسته نیست، گرچه به نظر می‌رسد زمان وقوع غالب این رخدادها در ایام جوانی ابن حزم یعنی اواخر قرن چهارم تا اواخر دهه دوم قرن پنجم بوده است؛ چنانکه در برخی از داستان‌هایش به حوادثی تاریخی همچون فتنه سال ۳۹۹ ق. و روی کار آمدن خلیفه اموی هشام دوم،<sup>۸</sup> طاعون سال ۴۰۱ ق. در شهر

۱ نک: ابن حزم، همان، صص ۱۳۳-۱۳۴ از داستان‌های باب فیح المعصیه.

۲ همان، ص ۲.

۳ ابن حزم به شهرهای اندلس همچون مالقه، مریه، بلنسیه و شاطبه اشاره کرده است. نک: همان، صص ۱۸-۱۹، ۸۵، ۱۱۸-۱۱۹.

۴ همان، صص ۲۲، ۳۸، ۴۴، ۷۱، ۱۱۷-۱۱۹.

۵ همان، صص ۲۲، ۴۰، ۴۴-۴۵، ۷۱، ۱۳۴.

۶ همان، ص ۱۰۳.

۷ همان، ص ۱۲۰.

۸ همان، ص ۱۱۱.

قرطبه<sup>۱</sup> یا جریان فتنه بربرها در ۴۰۴ ق. اشاره شده که خود ابن حزم شاهد آنها بوده است. قید مبهم روزی (یوماً) نیز در حوادثی که خود ابن حزم در آنها حضور داشته بسیار تکرار شده است.<sup>۳</sup> همچنین در برخی داستان‌ها نویسنده بدون تعیین تاریخ دقیق، تنها به ذکر رخداد واقعه در محدوده زمانی حکومت یکی از امویان اندلس، همچون روزگار حکم دوم المستنصر بالله (حکومت ۳۵۰-۳۶۶ ق.)،<sup>۴</sup> عبدالرحمن بن حکم (حکومت ۲۰۶-۲۳۸ ق.)<sup>۵</sup> یا منصور بن ابی عامر<sup>۶</sup> حاجب قدرتمند هشام (المؤید) (حکومت ۳۶۶ - ۳۹۹ ق.) بسنده کرده است.

شخصیت‌های حکایت‌های ابن حزم واقعی و اغلب معاصر وی بوده‌اند و گویا از همین روست که نویسنده جز در مواردی که به شخصیت اجتماعی و آبروی فرد آسیب نرسد از اشاره مستقیم به نام اشخاص می‌پرهیزد.<sup>۷</sup> گذشته از اینها در این کتاب، پنج حکایت نیز متعلق به ادوار کهن وجود دارد که بر محور شخصیت بقراط، افلاطون، یعقوب نبی و حکایتی از ملوک بربر می‌گردد.<sup>۸</sup>

بیش از دو سوم شخصیت‌های داستانی ابن حزم، گویا با توجه به موقعیت و جایگاه اجتماعی پدرش که وزیر ابو عامر منصور بود، از طبقه مرفه جامعه یعنی اشراف و خاندان سلطنتی انتخاب شدند و از همین رو در بیشتر موارد به جای ذکر نام آنان تنها به آوردن عناوین کلی چون «فتی» (جوانی، خواه از طبقه اشراف، یا فرزند کاتبان)،<sup>۹</sup> «رجل من الاشراف» (مردی از بزرگان و اشراف)،<sup>۱۰</sup> «إمرأة جلیلة» (بانویی بزرگوار)<sup>۱۱</sup> و ... بسنده کرده است. از بین افرادی که ابن حزم از آنان نام برده می‌توان به یکی از پسران هشام بن عبدالرحمن (حکومت ۱۳۸-۱۸۰ ق.) معروف به شلشی،<sup>۱۲</sup> محمد بن هارون معروف به ابن زبیده،<sup>۱۳</sup> ابودلف

- 
- ۱ ابن حزم، همان، ص ۱۱۷.
  - ۲ همان، صص ۴۵، ۱۰۵، ۱۱۲.
  - ۳ برای نمونه نک: همان، صص ۱۸-۱۹، ۵۱.
  - ۴ همان، ص ۴۴.
  - ۵ همان، ص ۱۴۴.
  - ۶ همان، ص ۱۱۶.
  - ۷ همان، ص ۲.
  - ۸ همان، ص ۹، ۱۲۰.
  - ۹ برای نمونه نک: همان، صص ۱۱، ۲۴، ۶۱.
  - ۱۰ همان، ص ۲۱.
  - ۱۱ همان، ص ۴۹.
  - ۱۲ همان، ص ۱۱.
  - ۱۳ همان، ص ۳۸.



وراق<sup>۱</sup>، بنت زکریا بن یحیی تمیمی<sup>۲</sup>، برادر و همسر برادرش یعنی ابوبکر و عاتکه بنت قند<sup>۳</sup> و ... اشاره کرد. یک سوم باقی مانده نیز به ذکر طبقات فرودین جامعه یعنی کنیزان (جاریه) و غلامان و اغلب بی ذکر نام اختصاص یافته است.<sup>۴</sup>

### زن در طوق الحمامة

ابن حزم بعد از دوران کودکی به جبر زمانه بیشتر عمر خود را در میان مردان گذراند و از این رو می توان متصور شد که بیشتر شخصیت های اصلی داستان هایش و حتی راویان آنها مرد بوده باشند. با این حال زنان در داستان های ابن حزم در قالب شخصیت عاشق یا معشوق و یا راوی داستان در سطحی نسبتاً برابر با مردان قرار دارند. او برخلاف دیدگاه هم عصرانش نگاه منصفانه تری به زنان دارد، هرچند گاه معایب و یا گرایش های نامطلوب مفروض زنان را به صراحت نقد می کند؛ اما شخصیت مثبت آنان، استعدادها و موهبت های الهی شان را نیز انکار نمی کند. ابن حزم حتی زن و مرد را در بهره گیری از عشق حلال یا حرام در مرتبه و سطحی یکسان قرار می دهد. از نگاه وی در رابطه های عاشقانه، مردان و زنان به یک اندازه می توانند در برابر عشق نامشروع و گناه آسیب پذیر باشند و هیچ مرد و زنی نیست که از اغوای شیطان در امان باشد و همان سان که مرد صالح نباید با افراد لایبالی معاشرت کند و یا در برابر مناظر شهوت انگیز قرار گیرد، زن صالح نیز باید برای خود قیود و محدودیتی قائل شود و در مواجهه با موقعیت های وسوسه انگیز خودداری و خویشترداری پیشه کند. این دیدگاه درست برخلاف دیدگاه رایج زمان ابن حزم بود که مردان را در امور معنوی بالاتر از زنان می پنداشت و بر این باور بود که مردان بهتر از زنان می توانند بر امیال خود افسار زنند.<sup>۵</sup> زنان در حکایت های ابن حزم که گاه از طبقه اشراف هستند و گاه جاریه هایی از پایین ترین طبقات جامعه، معمولاً یکی از دو نقش اصلی معشوق یا عاشق را ایفا می کنند. اشاره هرچند کوتاه ابن حزم در لابه لای داستان هایش به رفتار و عادات و سرگرمی های این زنان، از نحوه زندگی زنان قرطبی، ولو در نمایی محدود پرده برمی دارد.

۱ ابن حزم، همان، ص ۴۴.

۲ همان، ص ۶۵.

۳ همان، ص ۱۱۶.

۴ برای اطلاع بیشتر نک: مجید صالح بک و سمیه السادات طباطبائی، همان، صص ۱۷۶-۱۷۷.

۵ لویس گیفن، همان، صص ۷۰۱-۷۰۲؛ نیز نک: ابن حزم، همان، صص ۱۲۲-۱۲۵.

## زنان برده: کنیزکان یا «جاریه‌ها»

در حکایت‌های ابن حزم، زنان به دو دسته کلی آزاد و کنیز (جاریه) تقسیم می‌شوند.<sup>۱</sup> ابن حزم از واژه‌های *إمرأة*، *نساء* و *أم* و بنت برای اشاره به زنان آزاد و از واژه جاریه عمدتاً برای یاد کردن از کنیز و گاه زن آزاد استفاده کرده است. در واقع پربسامدترین واژه به کار رفته در *طوق الحمامة* برای اشاره به زن واژه جاریه است. جاریه (جمع آن جاریات، جواری) از ریشه «جری» در نزد لغت‌دانان به معنای دختر جوان و نیز کنیزک است.<sup>۲</sup> ابن حزم نیز شاید با نظر به همین مفهوم جاریه را فقط برای زنان مملوک و کنیز به کار نبرده و گاه زن آزاد را نیز جاریه خوانده است.<sup>۳</sup> برای تشخیص مُراد ابن حزم از کلمه جاریه باید به وصف‌هایی که وی برای هر جاریه به کار برده توجه کرد. چنانکه آنجا که از جاریه‌هایی سخن می‌گوید که قابل خرید و فروش‌اند، پیداست که جاریه به معنای کنیز است. برای مثال وی در «باب الضنی» از جاریه‌ای سخن گفته که یحیی‌بن‌احمد نامی پس از خریدن وی، از فرط علاقه به او گرفتار جنون شد و از همین رو مادرش آن جاریه را فروخت و بی‌درنگ دختری از میان عامریان برای همسری فرزندش برگزید.<sup>۴</sup> اما در جایی دیگر ابن حزم از «جاریه‌ای» زیبا و صاحب منصب و صاحب کمال یاد کرده که جوانی چندان شایسته او شد که عقل و هوشش از سر برفت. این جاریه از آنجا که دختر یکی از فرماندهان نظامی بود پس باید زنی آزاد بوده باشد.<sup>۵</sup> در مواردی هم دانسته نیست این اصطلاح برای کنیز به کار رفته یا آزاد؛ برای نمونه در «باب الوفاء»، ابن حزم داستانی می‌گوید که بر اساس آن مردی به‌رغم ابراز محبت و ماندن بر سر پیمان، جاریه‌اش را رها می‌کند.<sup>۶</sup> در این داستان قرینه‌ای نیست تا بر پایه آن معلوم شود که این جاریه کنیز بوده است یا زنی آزاد.

در اندلس، شهر قرطبه از مراکز مهم خرید و فروش برده بوده است.<sup>۷</sup> از میان برده‌های

۱ نک: ابن حزم، همان، ص ۲۳.

۲ نک: ابن‌سیده (۱۴۲۱ ق)، *المحکم و المحيط الاعظم*، به اهتمام عبدالحمید هندوای، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۷۵۰۶؛ فیومی [بی‌تا]، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ص ۹۸؛ ابن‌منظور، همان، ج ۲، ص ۲۶۷.

۳ نک: طاهر احمد مکی، همان، صص ۲۵۲-۲۵۳.

۴ ابن حزم، همان، ص ۱۰۴.

۵ همانجا.

۶ ابن حزم، همان، ص ۷۹.

7 Abdellah Benaissa (1999), "Contribution à une vision historique, sociologique et littéraire de la femme arabo-andalouse et judéo-espagnole de XIe siècle au fil de l'épître "Tawq al-hamama" d' Ibn hazm de Cordoue" *Etudes Maghrebienés*, N 10, P 11.

متنوعی که از سرزمین‌های مختلف به بلاد اسلامی آورده می‌شدند، اندلسیان بیش از سایر بلاد خواستار بردگان و کنیزکان صقلابی<sup>۱</sup> و پس از آن بربری بودند.<sup>۲</sup> خصوصیت اصلی جاریه‌های صقلابی که توجه اندلسیان به‌ویژه درباریان و حاکمان اموی را به خود جلب می‌کرد زیبایی آنان بود. جاریه‌های صقلابی زنانی بودند سفیدروی و طلایی‌موی با چشمانی به رنگ روشن که در چشم اعراب که اغلب پوست سبزه و تیره با چشمانی سیاه داشتند زیبا می‌نمود. بهای این جاریه‌ها به نسبت دیگر کنیزکان گران‌تر بوده است و از این رو خریداران اصلی آنان اغلب از طبقه اشراف و درباریان بودند. شمار این جاریه‌ها در دستگاه خلافت امویان اندلس به حدی رسید که در نسل این خلفا فرزندان با پوست سفید و چشمانی به رنگ سبز و آبی زیاد شدند.<sup>۳</sup>

تغییر نگاه زیباشناسانه اعراب به ترجیح دادن زنانی با پوست روشن تنها به دوره ابن حزم و اندلس محدود نمی‌شود. ظاهراً گسترش دامنه فتوحات و آشنایی اعراب با سرزمین‌های مختلف و شمار روزافزون بردگان و کنیزکان با نژادها و رنگ‌های گوناگون که از این بلادها به سرزمین‌های اسلامی آورده می‌شدند، به مرور در تغییر ذائقه اعراب در ترجیح اسرا به‌ویژه کنیزکانی که پوستشان به زردی، سرخی و یا سفیدی می‌زد مؤثر واقع شد. چنانکه داشتن پوست روشن ملاک اول زیبایی و انتخاب یک کنیز به شمار می‌آمد و برخی برای زیباتر نشان دادن خود، پوستشان را به رنگ زرد یا سرخ آغشته می‌کردند. همچنین در نظر شماری پوست روشن دلیل بر صحت و سلامت بیشتر یک کنیز و از این رو معیار ارجحیت او بر سایر کنیزکان بود.<sup>۴</sup>

جاریه‌های سیاه‌پوست یا بربر پس از جاریه‌های صقلابی در مرتبه دوم اهمیت قرار داشتند. اگرچه بیشتر آنان برخلاف جاریه‌های صقلابی برای خدمت و کار خریداری

۱ منظور از صقلابی در ابتدا ساکنان سرزمین بلغار بزرگ بود که از دریای خزر تا دریای سیاه امتداد داشت، اما در قرن چهارم به بردگانی که از نغور اندلس و اروپا نیز آورده می‌شدند صقالیه یا افرنج می‌گفتند. ابن حوقل (۱۹۳۸م)، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۱۱۰؛ برای اطلاع بیشتر درباره صقالیه نک: احمد مختار عبدالفتاح عبادی (۱۳۷۳ق)، *الصقالیه فی اسبانیاء لمحہ عن اصلهم و نشاتهم و علاقتهم بحركة الشعوبیة*، مادرید: المعهد المصری للدراسات الاسلامیة، صص ۷-۹.

۲ ابن حوقل، همان، ج ۱، ص ۹۷؛ نک: ادامه مقاله.

۳ توفیق بن عامر (۱۹۹۶ و ۱۹۹۸م)، *الحضارة الاسلامیة و تجارة الرقیق خلال قرنین الثالث و الرابع للهجرة*، ج ۵، تونس: کلیة العلوم الانسانیة و الاجتماعیة، ص ۲۵۵؛ محمد سعید دغلی (۱۴۰۴ق)، *الحیة الاجتماعیة فی الاندلس و اثرها فی الادب العربی و فی الادب الاندلسی*، [بی‌جا]: دار الساعه، ص ۴۴.

۴ توفیق بن عامر، همان، ج ۶، صص ۴۳۶-۴۳۸؛ نیز نک: مقدسی [بی‌تا]، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقلم*، بیروت: دارصادر، ص ۲۳۶؛ *الاستبصار فی عجایب الامصار* (۱۹۸۶ م)، به اهتمام سعد زغلول، بغداد: دارالشؤون الثقافیة، ص ۲۱۵.

می‌شدند، اما برخی از آنان نیز به سبب زیبایی مورد توجه قشر خاصی از جامعه بودند و به قیمت گزافی فروخته می‌شدند. قیمت برخی از این جاریه‌ها که به داشتن لب‌هایی نازک، دهانی کوچک، دندان‌هایی سفید و براق و موهای بلند و فروهشته وصف شده‌اند تا ۳۰۰ دینار یا بالاتر می‌رسید.<sup>۱</sup>

جاریه‌ها، خاصه جاریه‌های صقلایی با تکیه بر مزیت زیبایی و نشان دادن آن به‌ویژه نمایاندن موهای طلایی‌شان<sup>۲</sup> و نیز حرکات و اطوار خاص با توجه به آنکه پوششان در مقایسه با زنان آزاد، آزادانه‌تر بود<sup>۳</sup> با اندکی خوش‌زبانی می‌توانستند از مرحله کنیز ساده<sup>۴</sup> و یا آوازه‌خوان و رقص مجالس بزرگان و اشراف<sup>۵</sup> به مرتبه معشوقه ارباب خانه و حتی همسر وی ارتقا پیدا کنند. مردان طبقه اشراف مجاز بودند حرماً سراچه‌هایی از یک تا چند جاریه در اختیار داشته باشند.<sup>۶</sup> جاریه‌ها برای جلب نظر ارباب خانه شیوه‌ها می‌کردند و در عرضه زیبایی خویش از عشوه‌بازی کم نمی‌گذاشتند و برخی‌شان که به چندین هنر آراسته بودند، آواز می‌خواندند و عود می‌نواختند.<sup>۷</sup>

ارباب خانه گاه چنان مجذوب جاریه محبوبش می‌شد که به هر خواسته‌اش هرچند عجیب و دور از ذهن تن می‌داد و اجابت آن را لازمه علاقه به معشوقش می‌شمرد. به گفته ابن حزم روزی حکم دوم المستنصر بالله به جاریه محبوبش درخواست ازدواج داد، جاریه در برابر دیدگان حاضران مجلس پاسخ مثبت خود را منوط به کوتاه کردن ریش پرپشت المستنصر بالله کرد و المستنصر بالله نیز بی‌هیچ درنگی این شرط را پذیرفت و در همان مجلس خطبه عقد جاری شد.<sup>۸</sup>

با این همه جاریه‌هایی نیز بودند که نه صرفاً به‌جهت زیبایی ظاهر، بلکه به‌سبب توانایی‌های خاص خود مورد توجه قرار می‌گرفتند و حتی برخی به مناصب حکومتی همچون کتابت خلیفه می‌رسیدند. برای نمونه می‌توان به مُزَنَه کاتب الناصر لدین الله

۱ نک: توفیق بن عامر، همان، ج ۵، صص ۲۵۵-۲۵۷؛ ج ۸، صص ۴۳۶-۴۳۹.

۲ ابن حزم، همان، صص ۲۸، ۶۱.

۳ همان، صص ۲۲-۲۳، نیز نک: همان، ص ۱۲۰.

۴ نک: همان، ص ۴۹.

۵ نک: همان، صص ۳۱، ۱۱۰.

۶ همان، ص ۸۰.

۷ همان، صص ۳۱، ۳۸.

۸ همان، صص ۴۴-۴۵.

(حکومت ۳۰۰-۳۵۰ق.) و لینی کاتب حکم دوم المستنصر بالله اشاره کرد. به گزارش ابن بشکوال، لینی در شعر، نحو، عروض و حساب مهارت داشت و در قصر زنی به فضیلت وی یافت نمی‌شد.<sup>۱</sup>

اما سرنوشت همه جاریه‌ها بدین سان نبود، بیشتر جاریه‌هایی که به سبب زیبایی ظاهری مورد توجه مردان قرار می‌گرفتند تنها ابزاری برای برطرف کردن تمایلات جنسی آنان، آن هم از طریق نامشروع بودند. در *طوق الحمامة* در داستانی به نقل از زنی موقوف آمده است که بانویی از بزرگان آگاهی یافت که یکی از جاریه‌هایش با جوانی از اهل خانه عشق می‌بازد، آن بانو از همین رو فرمان داد جاریه را به شدت تنبیه کنند.<sup>۲</sup> ابن حزم در جایی دیگر از دلسوزی و تلاش بانویی سخن می‌گوید که برای خاتمه دادن به رابطه نامشروع جوان و جاریه‌ای می‌کوشید آن جاریه را برای جوان بخرد و آن دو را به ازدواج هم درآورد.<sup>۳</sup>

#### زنان آزاد: طبقه اشراف

منظور ابن حزم از زنان آزاد همان زنان طبقه اشراف یعنی مادران، خواهران، همسران و دختران بزرگان و پادشاهان قرطبه‌اند. ابن حزم زنان طبقه اشراف را به خوبی می‌شناخت، چه از کودکی تا دوره جوانی که اجازه ورود به مجالس مردانه را یافته بود، همچون سایر اطفال در دامان زنان بزرگ شده و به گفته خودش قرآن، شعر و خط را از آنان آموخته بود.<sup>۴</sup>

بسیاری از زنان طبقه اشراف اندلس، باسواد، اهل علم و ادب و پایبند به شریعت و حافظ قرآن بودند<sup>۵</sup> و برخلاف جاریه‌ها اغلب پوشش کاملی داشتند.<sup>۶</sup> گاه شعر می‌خواندند و عود می‌نواختند<sup>۷</sup> و به فنون کتابت آگاه بودند.<sup>۸</sup> این زنان برای جذب عاشقان علاوه بر عرضه زیبایی خود در پوششی از عفاف و وقار، از علم کتابت و سوادشان همچون نامه‌نگاری بهره می‌گرفتند.

۱ ابن بشکوال، همان، ص ۵۳۱.

۲ ابن حزم، همان، ص ۴۹.

۳ همان، ص ۴۹.

۴ همان، ص ۴۹.

۵ همانجا؛ برای اطلاع بیشتر نک: دغلی، همان، صص ۴۷-۴۸.

۶ ابن حزم، همان، ص ۲۴.

۷ همان، ص ۱۰۹.

۸ همان، صص ۲۴، ۸۴.

نامه‌نگاری پنهانی بین عاشق و معشوق امری متداول بود. کاغذ از جنسی لطیف انتخاب و به زیبایی آراسته و تذهیب می‌شد. بیشتر زنان به سبب ترس از افشای رازشان این نامه‌ها را پس از خواندن پاره کرده در آب می‌شستند.<sup>۱</sup> از آنجا که رساندن نامه‌های عاشقانه آشکارا امکان نداشت و همراه با دردرس بود معمولاً از نامه‌بران مطمئن استفاده می‌کردند. این نامه‌بران اغلب پیرزنانی مورد اعتماد بودند که ظاهری پارساوار داشتند؛ لباسی سرخ‌رنگ می‌پوشیدند و عصا و تسیح به دست می‌گرفتند و به سبب همین ظاهر آرام و موجه و کهولت سن، به راحتی به خانه معشوقه رفت‌وآمد می‌کردند.<sup>۲</sup> گرچه ظاهراً این نوع نامه‌رسانی امری مرسوم در جامعه آن روز قرطبه بود، اما ابن حزم به تقبیح این کار به ویژه شغل این نامه‌رسانان می‌پردازد. چه این پیرزنان به ظاهر پارسا می‌توانستند گاه با اطلاع از محتوای نامه طرفین و افشای رازهای بین آنان سبب آبروریزی و یا اشاعه فساد در جامعه شوند.<sup>۳</sup>

بر اساس دو حکایت در *طوق الحمامة* چنین می‌نماید که امکان ازدواج در سن بسیار پایین برای زنان و گاه مردان وجود داشت. حکایت اول درباره سفر مردی از بزرگان قرطبه به بغداد است که شیفته دختر رئیس کاروانسرا می‌شود و با او ازدواج می‌کند، عروس به حدی کم سن و سال بود که در شب زفاف از حجله گریخته به مادرش پناه برد؛ مادرش نیز حاضر به بازگرداندن دختر به نزد داماد نشد. همین ناکامی مرد در وصال به دختر مورد علاقه‌اش و تداوم شیفتگی جنون‌آمیزش سبب ازاله عقل و جنون مرد و بستری شدن وی در بیمارستان گردید.<sup>۴</sup> حکایت دوم درباره ازدواج برادر ابن حزم به نام ابوبکر با دختری به نام عاتکه بنت قند بود. این زوج خوشبخت - به اعتقاد ابن حزم - هشت سال با یکدیگر به سر بردند تا اینکه در طاعون سال ۴۰۱ ق. ابوبکر در ۲۲ سالگی از دنیا رفت. این بدان معناست که ابوبکر در حین ازدواج ۱۴ ساله و احتمالاً سن همسرش عاتکه از او هم کمتر بوده است.<sup>۵</sup>

زنان آزاد پس از ازدواج و پیش از آن در ناز و نعمت به سر می‌بردند و اغلب خدم و

۱ ابن حزم، همان، ص ۳۳.

۲ همان، ص ۳۵. گفتنی است این نامه‌نگاری‌ها تنها مختص به زنان آزاد نبود؛ گاه جاریه‌های باسواد نیز نامه‌نگاری می‌کردند. ابن حزم در داستانی در «باب غدر» به عشق بین جاریه و یکی از پسران پادشاه اشاره می‌کند که با یکدیگر نامه‌نگاری می‌کردند و این جاریه تا سال‌ها پس از فروخته شدن به شخص دیگر به عشق آن جوان همچنان نامه‌هایش را حفظ کرده بود؛ نک: همان، ص ۸۴.

۳ همان، ص ۳۵؛ نیز نک: دغلی، همان، ص ۴۸.

۴ ابن حزم، همان، ص ۱۰۳.

۵ همان، صص ۱۱۶-۱۱۷.

حشم بسیار داشتند.<sup>۱</sup> آنان در کنار مردان در مجالس بزم شرکت می‌کردند،<sup>۲</sup> شراب می‌نوشیدند<sup>۳</sup> و در ملأ عام عشق بازی می‌کردند. ابن حزم در داستان‌هایش به محافلی اشاره می‌کند که عاشق معشوقش را می‌بوسد و میوه به دهان او می‌گذارد.<sup>۴</sup> ابن حزم از وفا و پیمان این زنان پس از ازدواج نیز سخن گفته است. در یک مورد دختر زکریابن یحیی معروف به ابن برطال پس از درگذشت زودهنگام همسرش، یحیی بن محمد بن وزیر تا پایان عمر حاضر به ازدواج با شخص دیگری نشد و به عشق نخستین خود وفادار ماند.<sup>۵</sup>

ابن حزم در کنار ویژگی‌ها و صفات نیکویی که برای زنان برشمرده و حتی تربیت و دانش خود را تا دوره جوانی مدیون آنان دانسته است، زنان اشراف را انسان‌هایی آسوده‌خاطر و بی‌کار معرفی می‌کند که دل‌مشغولی دیگری جز همبستری با جنس ذکور، عشق‌ورزی و عشق‌بازی ندارند و در مقابل، این مردان هستند که به علم، سیاست و جنگ مشغول‌اند و کارها جز با همت و درایت آنان سامان نمی‌یابد.<sup>۶</sup> این نگاه ابن حزم که در ابتدای امر بسیار کلی و نادقیق و حتی اغراق‌آمیز می‌نماید را شاید بتوان حاصل شیوه زندگی شمار قابل توجهی از اشراف‌زادگان در آن دوره دانست که ابن حزم سالیان کودکی تا جوانی خود را در میان آنان گذرانده بود. در کنار اینها ابن حزم البته از زنانی از همین گروه نیز سخن گفته که از صاحبان مناصب، اهل علم و ادب و دیندارانی موثق و قابل اعتماد بوده‌اند.<sup>۷</sup>

### سایر زنان قرطبی

اطلاعی که ابن حزم از وضع و شرایط زندگی سایر زنان جامعه‌اش که بیشترین جمعیت زنان در قرطبه را شامل می‌شدند، به دست می‌دهد تنها به دو داستان محدود می‌شود. با این حال همین دو داستان کوتاه نیز نشان می‌دهد که زندگی آنان از زنان اشراف و جاریه‌ها کاملاً متمایز بوده است.

درباره اینکه زنان قرطبی تا چه حد امکان علم‌آموزی و سواد داشته‌اند اطلاع خاصی در

۱ ابن حزم، همان، ص ۴۹.

۲ همان، ص ۳۱.

۴ نک: ابن حزم، همان، صص ۶۴-۶۵.

۵ همان، ص ۶۵.

۶ همان، ص ۵۰.

۷ نک: همان، صص ۴۹، ۸۰.

دست نیست، اما بر اساس برخی روایات می‌توان احتمال داد که حداقل شماری از آنان در سطح جامعه از سواد و علم برخوردار بوده‌اند. اولین شاهد روایتی از ابن عذاری در قرن چهارم است که به گفته وی در سال ۳۵۶ ق. به دستور حکم دوم المستنصر بالله ۲۷ مکتب‌خانه در کنار مسجد جامع و ربض‌های شهر قرطبه برای فرزندان ضعفا و فقرا ساخته شد تا آنان به‌رایگان علوم چون کتابت و قرائت قرآن را فراگیرند و چه بسا که شماری از این کودکان، از دختر بیجان بوده باشند.<sup>۱</sup> شاهد دوم گزارشی از خود ابن حزم است که به شماری از شغل‌های زنان قرطبی اشاره می‌کند. به گفته وی، آنان طیب، حجام‌گر، راهبران کشتی، آرایشگر، نوحه‌خوان، آوازخوان، کاهن و معلم بوده و شماری نیز به صنعت بافندگی و پارچه‌بافی و ابریشم‌بافی مشغول بوده‌اند.<sup>۲</sup> همچنین ابن بشکوال در این دوره از زنانی یاد می‌کند که به زنان دیگر کتابت و ادبیات می‌آموختند. زنانی که شاعر و اهل ادب بودند و شماری دیگر که از قول همسران یا پدرانشان اجازه روایت حدیث داشتند.<sup>۳</sup> این گزارش‌ها نشان می‌دهد که این طبقه از زنان علاوه بر نقش همسری و مادری در بطن جامعه، آشکارا در کنار مردان حضور داشته‌اند و در حیطه علم‌آموزی نیز حتی می‌توانستند تا حد طیب یا معلم ارتقا پیدا کنند.

### نتیجه‌گیری

طوق الحماة فی الألفة والألاف در نگاه اول اثری است در باب عشق و مسائل مرتبط با آن که نویسنده در مطاوی آن از حدیث، قرآن، شعر و حکایت بهره برده است. با نگاهی دقیق‌تر به حکایت‌های این کتاب می‌توان به اطلاعات جالبی درباره زندگی اجتماعی قرطبیان معاصر ابن حزم، خاصه زنان دست یافت. هرچند اطلاعات این حکایت‌ها به سبب موضوع خاص کتاب و نیز شرایط زندگی ابن حزم فقط به بخشی از زنان یعنی کنیزان و اشراف‌زادگان و آن هم در برهه‌ای خاص از زندگی‌شان محدود می‌شود، اما می‌توان از دقت در این داستان‌ها به عادات و رفتارها، نوع روابط با مردان، جایگاه اجتماعی و مهارت‌های آنان پی برد، فی‌المثل به نظر می‌رسد، اولین ملاک در انتخاب جاریه‌ها زیبایی آنان بود و بزرگان قرطبه بر اساس

۱ ابن عذاری (۱۹۸۳م)، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، تحقیق ج. س. کولان و لوی پروانسال، ج ۲، بیروت: دارالثقافة، صص ۲۴۰-۲۴۱؛ برای اطلاع بیشتر از مراحل تعلیم در قرن پنجم در اندلس نک: منجد مصطفی بهجت (۱۴۲۵ق)، *اعلام نساء الاندلس من التکملة لکتاب الصلة*، منصوره، [بی‌جا]: دارالوفاء، صص ۶۷-۱۰۲.

۲ ابن حزم، همان، ص ۳۵.

۳ نک: ابن شکوال، همان، صص ۵۳۰-۵۳۲.



شأن و جایگاه اجتماعی‌شان می‌توانستند یک تا چند جاریه داشته باشند. جاریه‌ها اغلب ابزاری برای برطرف کردن تمایلات جنسی مردان بودند، اما برخی از آنان که استعدادها و توانایی‌های خاصی داشتند، می‌توانستند به معشوقه ارباب خانه نیز تبدیل شوند. زنان آزاد نیز که در این اثر اغلب اشراف‌زادگان را شامل می‌شوند دو رویکرد کاملاً متفاوت دارند. از یک سو افرادی اهل علم، ادب و دین معرفی شده‌اند که می‌توانستند راویان معتمد ابن حزم در نقل برخی حکایت‌هایش باشند و از سوی دیگر انسان‌های آسوده‌خیالی پنداشته شده‌اند که جز عشق‌ورزی و عشق‌بازی دل‌مشغولی دیگری نداشته‌اند.

### منابع و مأخذ

- ابن بشکوال (۱۴۲۳ق/۲۰۰۳م)، کتاب الصلاة، به اهتمام صلاح‌الدین هواری، بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن حزم (۱۳۸۳ق)، طوق الحمامة فی الالفه و الالاف، به اهتمام ابراهیم اییاری، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۴م)، رسائل ابن حزم الاندلسی، به اهتمام احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- ابن حوقل (۱۹۳۸م)، صورة الارض، بیروت: دارصادر.
- ابن سیده، ابی‌الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م)، المحکم و المحيط الاعظم، به اهتمام عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عذاری (۱۹۸۳م)، البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، تحقیق ج. س. کولان و لوی پرووانسال، بیروت: دارالتقافة.
- ابن منظور (۱۴۱۲ق)، لسان العرب، به اهتمام علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی و مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن‌یحیی، عباس [بی‌تا]، «استراجیة ابن حزم فی (طوق الحمامة): مقاربة نصیة»، دراسات لغویة.
- الاستبصار فی عجایب الامصار (۱۹۸۶م)، تحقیق سعد زغول، بغداد: دارالشؤون الثقافیة.
- توفیق بن عامر (۱۹۹۶ و ۱۹۹۸م)، الحضارة الاسلامیة و تجارة الرقیق خلال قرنین الثالث و الرابع للهجرة، تونس: کلیة العلوم الانسانیة و الاجتماعیة.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۴)، «ابن حزم»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دغلی، محمد سعید (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، الحیة الاجتماعیة فی الاندلس و اثرها فی الادب العربی و فی الادب الاندلسی، [بی‌جا]: دار الساعة.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۸۹)، غزلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: هیرمند.

- صالح بک، مجید و طباطبائی، سمیه السادات (١٣٩٢)، «داستان مینیمال و حکایت‌های طوق الحمامه»، تهران: پژوهشنامه نقد ادب عربی، ش ٦.
- طاهر، احمد مکی (١٣٩٧ق./١٩٧٧م)، دراسات عن ابن حزم و «کتابه طوق الحمامة»، قاهره: مکتبه وهبه.
- عبادي، احمد مختار عبدالفتاح (١٣٧٣ق./١٩٥٣م)، الصقالبه فی اسبانيا لمححة عن اصبلهم و نشأتهم و علاقتهم بحركة الشعوبیه، مادريد: المعهد المصری للدراسات الاسلامیه.
- فیومی، احمدبن محمدبن علی المقری [بی تا]، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: دارالفکر.
- گیفن، لویس (١٣٨٠)، «ابن حزم و طوق الحمامة»، ترجمه محمد جواد مهدوی در میراث اسپانیای مسلمان، خضرا جیوسی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مقدسی، ابو عبدالله محمدبن احمد [بی تا]، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، بیروت: دارصادر.
- منجد، مصطفی بهجت (٤٢٥ق./٢٠٠٤م)، اعلام نساء الاندلس من التکملة لکتاب الصلة، منصوره: دارالوفاء.
- Benaissa, Abdellah (1999), "Contribution à une vision historique, sociologique et littéraire de la femme arabo-andalouse et judéo-espagnole de XIe siècle au fil de l'épître "Tawq al-hamama" d' Ibn hazm de Cordoue" *Etudes Maghrebienes*, N 10.

## بررسی سرنوشت و جایگاه اسرا و برده‌های ایرانی دوران فتوح

ساسان طهماسبی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در این پژوهش وضعیت اسرا و برده‌های ایرانی دوران فتوح با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی - استنتاجی بررسی می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در جریان فتوح، بخش بزرگی از اسرا قتل عام می‌شدند. مردان قربانیان اصلی به شمار می‌آمدند. با این حال، برخی از آنان همراه با زنان و کودکان که بخش اعظم اسرا را تشکیل می‌دادند، به‌عنوان برده به سرزمین‌های عربی اعزام شدند. برده‌ها از حقوق ناچیزی برخوردار بودند و به مشاغل سطح پایین می‌پرداختند، اما تعدادی از آنان موفق شدند با یادگیری علوم دینی و ادبی و یا تبحر در مسائل دیوانی به جایگاه بهتری دست یابند و در مواردی از بردگی آزاد شوند. البته بردگان زن سهمی از این ترقی نداشتند. بیشتر آنان به‌عنوان کنیز خرید و فروش می‌شدند یا با اعراب و برده‌ها ازدواج می‌کردند. با بررسی تباررویان حدیث که در طبقات ابن سعد ذکر شده‌اند مشخص می‌شود که سهم برده‌ها در بافت جمعیتی حجاز بسیار قابل توجه بود.

**واژه‌های کلیدی:** فتوح، ایران، اسیر، برده، موالی

## The Study of Fate and Position of the Iranian Captives and Slaves of the Conquests Era

Sasan Tahmasbi<sup>1</sup>

**Abstract:** Having used a descriptive-analytical- deductive approach, this research studies the situation of the Iranian captives and slaves of the conquests era. The findings of the research show that a great part of captives were massacred in the process of conquests. Men were the main victims. Nevertheless, some of them were dispatched to the Arabic lands along with women and children who included a great part of prisoners as slaves. The slaves enjoyed little rights and mainly did low jobs. However, some of male slaves succeeded in acquiring a better situation by learning religious and literary sciences and in some cases were freed from slavery. The female slaves have no share from such promotions. Most of them were bought and sold as bond-maid and slave, or married the Arabs, slaves and Mawalis. Reviewing the succession of narrators of hadith recorded in the *Tabaqat al-Kubra* of Ibn Sa'a, it is understood that slaves had a considerable share in the population of Hijaz.

**Keywords:** Conquests, Iran, captives, slave, Mawali

---

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

## مقدمه

برده‌داری در میان اعراب پیش از اسلام رواج داشت. اما در جریان فتوح، تعداد برده‌ها به میزان زیادی افزایش یافت و بخش بزرگی از بافت جمعیتی سرزمین‌های عربی را به خود اختصاص دادند. تا آغاز دوره عباسی، بخش اعظم برده‌ها از میان اسرای ساکنان مناطق مفتوحه به دست می‌آمدند. بخش اعظم اسرا و فرزندان آنها تا سال‌ها و حتی نسل‌ها به‌عنوان برده زندگی می‌کردند. تا اینکه از بردگی آزادشده و عمدتاً در ردیف موالی قرار گرفتند و از جایگاه نسبتاً بهتری برخوردار شدند.

تاکنون در مورد موالی ایرانی پژوهش‌های متعددی انجام شده و نقش و عملکرد آنها در دوره خلفای راشدین، اموی و عباسی مورد بررسی قرار گرفته است، اما در مورد اسرا و برده‌های ایرانی که پیشینیان موالی به شمار می‌آیند، مسائل زیادی بی‌پاسخ مانده است. چگونگی و دلایل اسارت ساکنان مناطق مفتوحه، ترکیب و گونه‌شناسی اسرا، قیمت برده، سبک زندگی و پایگاه اجتماعی برده‌ها و سهم آنها از ترکیب جمعیتی سرزمین‌های عربی نیاز به واکاوی و پژوهش دارد.

در این پژوهش بر اسرا و برده‌های ایرانی تمرکز می‌شود که بخش عمده اسرا و برده‌ها را به خود اختصاص داده بود؛ اما به دلیل اینکه در بسیاری از موارد هویت اسرا و برده‌ها مشخص نیست و با اتکا به اطلاعات موجود در مورد ایرانی‌ها نمی‌توان به مسائل مطرح شده پاسخ داد، از اشارات منابع به وضعیت کلی اسرا و برده‌ها نیز استفاده می‌شود.

## کشتار و مرگ و میر اسرا

در سراسر دوران فتوح بخش بزرگی از اسرا بی‌درنگ قتل‌عام می‌شدند. قساوت ذاتی برخی از فرماندهان عرب یکی از عوامل اصلی این کشتارها بود. دلیل دیگر آن، ایجاد ترس و وحشت بود تا بدین‌وسیله پای مقاومت ایرانی‌ها سست شود. این عامل را می‌توان یکی از دلایل پیشرفت فتوحات اعراب به شمار آورد.

خالد بن ولید (وفات ۲۱ ق.) به‌عنوان اولین فرمانده عرب در جریان فتوح، کشتار اسرا را آغاز کرد. پس از شکست ایرانی‌ها در نبرد آلیس تعداد زیادی از سربازان ایرانی به اسارت

درآمدند. خالد دستور داد همه آنها را گردن بزنند.<sup>۱</sup> عتبه بن غزوآن پس از فتح منطقه مذار، مرزبان آنجا را با وجود آنکه بدون مقاومت تسلیم شده بود، گردن زد.<sup>۲</sup> ابوموسی اشعری (وفات ۵۰ ق.) ششصد نفر را در کنار دیوارهای شوشتر گردن زد.<sup>۳</sup> مجاشع بن مسعود سلمی پس از فتح ابروز کاشان تمام مردان جنگی را که اسیر شده بودند، به قتل رساند.<sup>۴</sup> عبدالله بن عامر (وفات ۸۵ ق.) اسرای شهر اصطخر را قتل عام کرد.<sup>۵</sup> وی وقتی نیشابور را در سال ۳۳ ق. محاصره کرد «هرکس که به دست او می افتاد را می کشت یا مثله می کرد».<sup>۶</sup>

سعید بن عاص در سال ۳۰ ق. تمام اسرای طبرستان را قتل عام کرد. در حالی که به آنان امان داده بود.<sup>۷</sup> عبدالرحمن بن مسلم باهلی چهار هزار تن از اسرای خوارزم را از دم تیغ گذراند.<sup>۸</sup> یزید بن مهلب در سال ۹۸ ق. به گرگان حمله کرد. دوازده هزار نفر را به اسارت درآورد. ابتدا همه آنها را به صلیب کشید. سپس، دستور داد آنان را گردن بزنند.<sup>۹</sup>

بخشی از اسرا که از قتل عامها جان سالم به در می بردند، پیش از اعزام به حجاز و عراق به علت رفتار خشونت آمیز اعراب، بیماری و عوامل دیگر جان خود را از دست می دادند. به عنوان نمونه، می توان به دسته ای از اسرای خوارزم اشاره کرد که در زمان حجاج بن یوسف ثقفی (۷۵-۹۰ ق.) به دست سربازان یزید بن مهلب اسیر شدند. بلاذری در این مورد می نویسد: «یزید به جنگ خوارزم نیز برفت و برده بسیار گرفت. سپاهیان وی جامه بردگان را گرفتند و خود بپوشیدند اما از سرما هلاک شدند».<sup>۱۰</sup> مسلماً برده های عریان پیش از اعراب جان خود را از دست دادند. در مواردی، اسرا را از ترس اینکه توسط سپاهیان ایرانی آزاد شوند به قتل

۱ محمد بن جریر طبری (۱۳۵۲)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۴۹۳.

۲ احمد بن یحیی بلاذری (۱۳۶۴)، فتوح البلدان (بخش ایران)، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: انتشارات سروش، ج ۲، ص ۹۹؛ ابوحنیفه دینوری (۱۳۹۴)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ج ۹، ص ۱۴۹.

۳ دینوری، همان، ص ۱۶۹.

۴ حافظ ابو نعیم اصفهانی (۱۳۷۷)، ذکر اخبار اصفهان، ترجمه نورالله کسایی، تهران: انتشارات سروش، ص ۱۸۰.

۵ ابومحمد بن اعثم کوفی (۱۳۸۶)، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۴، ص ۲۸۱.

۶ همان، ص ۲۸۲.

۷ خلیفه بن خیاط (۱۹۹۳)، تاریخ خلیفه بن خیاط، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ص ۱۲۲.

۸ بلاذری، همان، ص ۱۷۶.

۹ ابن خیاط، همان، ص ۲۴۵.

۱۰ بلاذری، همان، ص ۱۷۲.

می‌رساندند. فرج رنجی که در زمان منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ ق.) به دست معن‌بن زائده شیبانی اسیر شد. شاهد یکی از این وقایع بود. در هنگام انتقال اسرا، گرد و غباری از دور پدیدار شد. معن که تصور می‌کرد سپاهی برای آزادی اسرا اعزام شده است «شمشیر برگرفت و بر آن بردگان تاخت و عده‌ای بسیار را بکشت». تا اینکه آشکار شد آن غبار را یک دسته گورخر ایجاد کرده‌اند.<sup>۱</sup> به‌رغم این کشتارها و مرگ‌ومیرها، ارزش اقتصادی برده باعث شد اعراب بخشی از اسرا را زنده نگه دارند و به‌عنوان برده به فروش برسانند.

### اعزام و بردگی اسرا

روند برده‌گیری از همان آغاز فتوح شروع شد و تا فتح دورترین نقاط ایران ادامه یافت. خالدبن ولید در اولین گام ساکنان خریبه را به اسارت گرفت.<sup>۲</sup> سپس اهالی بانقیا را به اسیری گرفت.<sup>۳</sup> پس از تصرف عین‌التمر نیز برخی از ساکنان آن را به بردگی گرفت.<sup>۴</sup> ابوموسی اشعری در اهواز جمع‌زیادی را به اسارت درآورد و برده کرد.<sup>۵</sup> عتبه‌بن غزوان پس از نبرد قادسیه وارد منطقه میسان شد و ساکنان آنجا را به اسارت درآورد.<sup>۶</sup> پس از جنگ نهاوند، تعدادی زیادی به اسارت درآمدند و به مدینه اعزام شدند. فیروز که شاهد ورود این اسرا بود با دیدن آنها گریه کرد و گفت: «عمر جگرم را خورد». ابوموسی اشعری پس از فتح شوشتر جمعی از اسرا را با هرمزان به مدینه فرستاد.<sup>۷</sup> وی تعداد زیادی از مردم اصفهان را نیز به اسارت درآورد.<sup>۸</sup> ولیدبن عقبه در سال ۲۵ ق. پس از سرکوب قیام مردم موغان، بئر و طلیسان در آذربایجان تعدادی زیادی را به اسارت گرفت.<sup>۹</sup>

۱ بلاذری، همان، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۲ همان، ص ۴.

۳ ابن‌واضح یعقوبی (۱۳۶۲)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ص ۸.

۴ ابن‌اعثم کوفی، همان، ص ۵۴.

۵ همان، ص ۲۱۱.

۶ یعقوبی، همان، ص ۲۹.

۷ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۵۸.

۸ محمدبن‌سعدکاتب‌واقفی (۱۳۷۴-۱۳۸۲)، طبقات، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۵، تهران: انتشارات فرهنگ اندیشه، ص ۲۰۶.

۹ ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۴۸۰.

۱۰ بلاذری، همان، ص ۸۶.

عبدالله بن عامر در سال ۳۰ ق. جمع زیادی از مردم اردشیر خره فارس را به اسارت گرفت.<sup>۱</sup> ربیع بن زیاد حارثی در همان سال شهر بست را تصرف کرد «گروهی بزرگ برده کردند و به درگاه امیرالمؤمنین فرستادند».<sup>۲</sup> وی به مدت دو سال در سیستان تاخت و تاز کرد و چهل هزار تن را به بردگی گرفت.<sup>۳</sup> عبدالرحمن بن سمره در سال ۳۶ ق. کابل را فتح کرد و «بردگان بسیار از آنجا بیاورد».<sup>۴</sup>

عبدالله بن زیاد (مقتول ۶۷ ق.) در سال ۵۴ ق. به عنوان اولین سردار عرب به بخارا حمله کرد، شهر را تحت محاصره درآورد و سرانجام با خاتون بخارا صلح کرد و برگشت. در حالی که چهار هزار برده با خود داشت.<sup>۵</sup> قتیبة بن مسلم باهلی (وفات ۹۶ ق.) نیز در جریان حمله به بخارا جمع زیادی را به بردگی گرفت و با خود برد.<sup>۶</sup> محمد بن مروان در سال ۱۲۱ ق. تعداد زیادی از مردم ارمنستان را اسیر کرد.<sup>۷</sup> آخرین گزارشها در مورد اسرای ایرانی مربوط به اوایل دوره عباسی و اسرای زابلستان است. معز بن زائده شیبانی در زمان منصور عباسی سی هزار تن از مردم زابلستان را اسیر کرد و به بردگی گرفت.<sup>۸</sup> این گزارشها به خوبی نشان می‌دهد که اعراب تعداد زیادی از مردم مناطق مفتوحه را به اسارت درآوردند و به بردگی گرفتند. این برده‌ها از اقوام، طبقات، اقشار، گروه‌های سنی و جنسی مختلفی بودند.

### گونه شناسی اسرا و برده‌ها

مردان به‌ویژه سربازان یا کسانی که توان جنگیدن داشتند، عمدتاً کشته می‌شدند، زیرا با مقاومت در مقابل اعراب خشم آنها را برانگیخته بودند و روند فتوحات را کند می‌کردند. بنابراین قتل عام می‌شدند. انگیزه دیگر اعراب از این قتل‌عام‌ها کاهش نیروی جنگی ایرانی‌ها و از بین بردن امکان مقاومت بود، اما زن‌ها و کودکان قتل عام نمی‌شدند. زیرا هیچ خطری برای

۱ ابن خیاط، همان، ص ۱۱۹.

۲ تاریخ سیستان (۱۳۸۸)، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران: انتشارات کلاله خاور، چ ۲، ص ۱۱۷.

۳ بلاذری، همان، ص ۱۵۰.

۴ همان، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۵ ابوبکر محمد نرشخی (۱۳۸۷)، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر قباوی، تلخیص محمدبن زفر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات توس، چ ۳، ص ۵۳.

۶ همان، ص ۶۵.

۷ ابن خیاط، همان، ص ۲۷۷.

۸ بلاذری، همان، ص ۱۵۷.



اعراب ایجاد نمی‌کردند. علاوه بر آن، در بازارهای برده‌فروشی به فروش می‌رفتند و برای اعرابی که انگیزه‌های جنسی داشتند، فرصت خوبی را فراهم می‌کردند. تجاوز به زنان اسیر امری رایج بود. زنانی که اسیر می‌شدند، تحت عنوان کنیز مورد تجاوز قرار می‌گرفتند. شوایب بن جباش عدوی می‌گوید: «در جنگ میشان شرکت کردم... کنیزکی به اسیری گرفتم و روزگاری با او آمیزش داشتم تا آنکه فرمان عمر برای ما رسید که در آن نوشته بود دقت کنید هر اسیری که از مردم دشت میشان در دست شماست آزاد کنید. من هم مانند دیگران او را آزاد کردم. به خدا سوگند نمی‌دانم او را در چه حالی رها کرده‌ام آیا باردار بوده یا نبوده است...»<sup>۱</sup>

خالد بن ولید پس از اسارت مردم عین التمر «مردان را گردن زد و زنان و کودکان را اسیر گرفت». <sup>۲</sup> وی در منازل کبری<sup>۳</sup> هم تمام مردان و حتی کودکان نزدیک به حد بلوغ را کشت و زنان و کودکان را به بردگی گرفت. <sup>۴</sup> جریر بن عبدالله بجلی تمام زنان و کودکان را مهرمز را به اسارت درآورد و بین افرادش تقسیم کرد. در حالی که ابوموسی به ساکنان آن شهر امان و مهلت داده بود. <sup>۵</sup> عثمان بن ابی العاص ثقفی تمام مردان قلعه الرهبان کازرون را کشت و زنان و کودکان را به بردگی گرفت. <sup>۶</sup> مجاشع بن مسعود سلمی پس از قتل عام مردان ابروز کاشان، تمام زنان و کودکان را به اسارت درآورد و به مدینه فرستاد. <sup>۷</sup> عبدالرحمن بن سمره هم تمام مردان جنگی کابل را قتل عام کرد و زنان و کودکان را به اسارت درآورد. <sup>۸</sup> قتیبة بن مسلم باهلی در سال ۸۸ ق. تمام مردان جنگی بیکند<sup>۹</sup> را به قتل رساند و زنان و کودکان را اسیر کرد. <sup>۱۰</sup> پسرهای جوان هم مانند زن‌ها به بردگی گرفته می‌شدند. خالد بن ولید در عین التمر وارد کنیسه یهودی‌ها شد و بیست پسر جوان را به اسارت گرفت. <sup>۱۱</sup>

۱ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ج ۷، ص ۱۳۲.

۲ دینوری، همان، ص ۱۴۳.

۳ منطقه‌ای در اطراف اهواز.

۴ ابن اعثم کوفی، همان، ص ۲۱۲.

۵ همان، ص ۲۱۵.

۶ ابن خیاط، همان، ص ۱۱۵.

۷ ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۱۸۰.

۸ ابن اعثم کوفی، همان، ص ۲۸۴.

۹ شهری بین بخارا و رودخانه جیحون.

۱۰ نرشخی، همان، ص ۶۱.

۱۱ یعقوبی، همان، ص ۱۳.

بسیاری از اسرا به طور خانوادگی اسیر شده بودند. معمولاً زن‌ها را با کودکانشان اسیر می‌کردند. گفته می‌شود که ابوموسی دستور داد در هنگام تقسیم اسرا، زنان از کودکانشان جدا نشوند.<sup>۱</sup> عبدالرحمن، پدر ابوصالح عبدالرحمن، با مادرش به دست ربیع بن زیاد حارثی اسیر شد.<sup>۲</sup> فرج رخجی با پدر و مادرش توسط معن بن زائده شیبانی به اسارت درآمد.<sup>۳</sup>

از لحاظ طبقاتی، اسارت و بردگی اعضای طبقات بالا و اشراف برای اعراب جذابیت بیشتری داشت. مسلماً قصد داشتند با از بین بردن آنها که نقش رهبری را برعهده داشتند جلوی سازمان‌دهی مقاومت‌ها را بگیرند. در ابتدای فتوحات، بیشتر اسرا از این افراد بودند و کشاورزان و مردم عادی به ندرت اسیر می‌شدند. ابوبکر و عمر با اسارت کشاورزان مخالف بودند. زیرا بدون آنها زمین‌های کشاورزی ویران می‌شدند و اعراب قادر به آبادانی آنها نبودند. سپاهیان سعد و قاص (وفات ۵۵ ق.) پس از فتح مدائن صد هزار تن از کشاورزان مناطق بین دجله و فرات را اسیر کردند و قصد داشتند آنها را بین خودشان تقسیم کنند اما به دستور عمر آزاد شدند.<sup>۴</sup> ابوموسی تعداد زیادی از مردم اهواز را به اسارت درآورد و بین سپاهیانش تقسیم کرد. اما عمر دستور داد آنها را آزاد کنند: «شما خود یارای آباد کردن این زمین‌ها را ندارید همه اسیران را آزاد کنید و برایشان خراج ببندید».<sup>۵</sup> بر همین اساس، خالد بن ولید در جنگ ذات السلاسل، مذار و ولجه فقط فرزندان جنگاوران را اسیر می‌کرد.<sup>۶</sup> سعد بن ابی وقاص دو جوان از خاندان ساسانی را که در مدائن اسیر کرده بود به سمرقند جندب هدیه داد.<sup>۷</sup> ابوموسی اشعری هم شصت تن از فرزندان بزرگان شوشتر را اسیر کرد و نزد عمر فرستاد. سپس با دریافت فدیه آنها را آزاد کرد.<sup>۸</sup> مسلماً امید به دریافت فدیه بیشتر یکی دیگر از انگیزه‌های اعراب برای اسارت اعضای خاندان ساسانی و طبقات بالای جامعه بود. ابونعیم اصفهانی حکایت جالبی در مورد چگونگی اسارت شخصی به نام مشکان دارد که گویا از خاندان ساسانی یا اشراف شهر اصفهان بود: «... مشکان

۱ ابن‌خیاط، همان، ص ۱۰۳.

۲ بلاذری، همان، ص ۱۴۹.

۳ همان، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۴ طبری، همان، صص ۱۸۰۶-۱۸۰۷.

۵ بلاذری، همان، ص ۱۳۳.

۶ طبری، همان، ج ۴، صص ۱۴۸۷، ۱۴۸۹، ۱۴۹۱.

۷ عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۹۶۰)، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، قاهره: [بی‌نا]، ص ۳۰۶.

۸ حسن بن محمد قمی (۱۳۶۱)، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تصحیح سید جلال تهرانی، تهران: انتشارات توس، صص ۳۰۴-۳۰۵.

اهل اصفهان بوده و چون اسیر شده، مادرش او را که دو حلقه در گوش داشت گرفت و به درون خانه بافنده‌ای برد تا شناخته نشود و گویند که او شاهزاده است اما در خانه آن بافنده اسیر شد و از آن پس گفتند که فرزند آن مادر بود...<sup>۱</sup>

با گسترش فتوحات و عیان شدن منافع تجارت برده، دایره اسرا و برده‌ها هم گسترش یافت. تمام اسرایی که زنده می‌ماندند، بدون توجه به شغل و طبقه خود به بردگی گرفته شده، به بازارهای برده‌فروشی اعزام می‌شدند. بخشی از آنها پیش از رسیدن به مقصد جان خود را از دست می‌دادند. رفتار خشن فاتحان عرب و دشواری‌های سفر مخصوصاً عبور از بیابان‌های مخوف عربستان جان بسیاری از آنها را می‌گرفت. با این حال، بخشی از برده‌ها به مکه و مدینه یا عراق و شام اعزام و در بازارهای برده‌فروشی به فروش می‌رسیدند.

### قیمت برده‌ها

اظهار نظر در مورد قیمت برده در صدر اسلام و دوران فتوح کار دشواری است. منابع اطلاعات کافی در اختیار ما قرار نمی‌دهند. بنابراین، باید به اشارات پراکنده اتکا کرد. جویری (وفات ۵۰ ق.)، همسر حضرت محمد (ص) که از اسرای بنی‌مصلط بود، ابتدا توسط ثابت بن قیس بن شماس انصاری خریداری شد و با قرار پرداخت نه وقیه<sup>۲</sup> آزاد شد.<sup>۳</sup> محمد بن منکدر محدث (وفات ۱۳۱ ق.) کنیزی را به قیمت دو هزار درم خرید.<sup>۴</sup> عکرمه، برده عبدالله بن عباس (وفات ۶۸ ق.)، به قیمت چهار هزار دینار فروخته شد.<sup>۵</sup> این مقایسه نشان می‌دهد که برده‌های مرد بیش از زن ارزش داشتند. مسلماً به دلیل قتل عام مردان اسیر، تعداد آنان هم بسیار کمتر بود. قیمت یک شتر راهوار در زمان فروخته شدن عکرمه ۶۰ دینار بود.<sup>۶</sup> با این مقایسه مشخص می‌شود که برده ارزش بسیار زیادی داشت.

### جایگاه و سبک زندگی برده‌ها

اسیری که به سرزمین فاتحان وارد می‌شد باید تمام گذشته خود را فراموش می‌کرد و هویت

۱ ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۳۸۹.

۲ هر وقیه با چهل درهم و نیم برابری می‌کرد.

۳ ابن‌سعد کاتب واقفی، همان، ج ۹، ص ۱۲۰.

۴ همان، ج ۶، ص ۱۴۹.

۵ همان، ج ۵، ص ۳۹۷.

۶ همان، ص ۴۰۰.

جدیدی را به عنوان برده پذیرا می‌شد. برای اغلب برده‌ها نام‌های عربی انتخاب می‌کردند. برخی از اعراب بر این کار اصرار بیشتری داشتند. یکی از آنان عبدالله بن عباس بود که برای تمام برده‌هایش نام‌های عربی انتخاب می‌کرد.<sup>۱</sup>

از لحاظ جایگاه اجتماعی، برده‌ها از حقوق بسیار ناچیزی برخوردار بودند و از بیت‌المال و غنائم هیچ سهمی نداشتند. از عمر نقل شده است: «هیچ کس از مردم نیست مگر اینکه او را در این مال حقی است چه بگیرد و چه نگیرد و هیچ کس از دیگری سزاوارتر نیست مگر بردگان». در جای دیگر تأکید می‌کند: «روی زمین هیچ مسلمان آزادی نیست مگر آنکه او را در این غنائم حقی است».<sup>۲</sup> عامه اعراب هم از سنت و قوانین سختگیرانه عمر تبعیت می‌کردند. ابن سعد کاتب حکایتی در این مورد نقل می‌کند: «عمر یک بار میان اهل مکه مالی را تقسیم کرد و به هر مرد ده درم داد و چون به مردی آن پول را داد گفتند: ای امیرالمؤمنان او مملوک است. گفت برگردانید برگردانید. دوباره گفت نه رهایش کنید».<sup>۳</sup> عمر اجازه نمی‌داد اسپرانی که به حد بلوغ رسیده بودند در مدینه ساکن شوند.<sup>۴</sup> وقتی زخمی شد و به او گفتند ضارب او فیروز است، گفت: «شما را از آوردن گبرکان ایرانی به مدینه نهی کردم و گوش ندادید و برخلاف دستور من کار کردید».<sup>۵</sup>

هرچند تمام برده‌ها اعم از زن یا مرد از لحاظ پایگاه اجتماعی و سبک زندگی در بسیاری جهات با یکدیگر اشتراک داشتند، در برخی زمینه‌ها بین آنها تفاوت وجود داشت. بنابراین، هر کدام جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

### برده‌های مرد

بیشتر برده‌های مرد به کارهای سطح پایین و دشواری می‌پرداختند که اعراب از انجام آنها پرهیز می‌کردند. فیروز ابولؤلؤ نقاش، آهنگر و نجار بود و روزانه دو درهم به اربابش، مغیره بن شعبه، پرداخت می‌کرد.<sup>۶</sup> برخی از برده‌های مرد حصارهای بردگی را شکستند و

۱ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ص ۳۹۸.

۲ همان، ۳، ص ۲۵۸.

۳ همان، ص ۲۶۱.

۴ همان، ص ۲۹۹.

۵ همان، ص ۳۰۳.

۶ طبری، همان، ج ۵، ص ۲۰۲۶.

صاحب موقعیت شدند تا جایی که نامشان در منابع ذکر شده است. تسلط بر علوم دینی یکی از ساده‌ترین راه‌های ارتقای برده‌ها بود. برخی از مسلمانان که دغدغه‌های دینی قوی‌تری داشتند، برده‌ها را در یادگیری علوم دینی کمک می‌کردند. عبدالله بن عباس یکی از آنان بود.<sup>۱</sup> ارتبان که در دشت میشان به دست خالد بن ولید اسیر شده بود، یکی از نخستین برده‌های ایرانی بود که به یادگیری و روایت حدیث روی آورد. وی برده عبدالله بن دره مزنی بود و از عمر روایت کرد.<sup>۲</sup> نوه‌اش، عبدالله بن عون (۶۶-۱۵۱ ق.)، فقیه و محدثی مورد اعتماد و پرکار شد.<sup>۳</sup> ابن خیاط از چند نفر از اسرای کابل که در زمینه علوم دینی و ادبیات عرب شهرت یافتند، یاد می‌کند: ۱. مکحول شامی، ۲. سالم بن عجلان الافطس، ۳. کیسان ابویوب بن ابی تمیمه السختیانی، ۴. نافع مولای ابن عامر، ۵. مهران ابوحمید الطویل.<sup>۴</sup>

ابو عبدالله محکول بن عبدالله معروف به محکول شامی (وفات ۱۱۳ ق.) فرزند ابی مسلم شهراب بن شاذل از اشراف کابل بود. وی در آن شهر به اسارت درآمد و سهم سعید بن عاص شد. سعید او را به زنی از بنی هذیل هدیه کرد، اما زن او را آزاد کرد. محکول سپس علم فقه آموخت و صاحب شهرت زیادی شد. الاوزاعی شاگرد او بود. الزهری او را در ردیف سعید بن مسیب در مدینه، الشعبی در کوفه، حسن بصری در بصره جزو چهار عالم بزرگ از چهار گوشه جهان اسلام به شمار می‌آورد.<sup>۵</sup> ابن سعد کاتب می‌نویسد که سعید بن عاص، محکول دمشق را به مردی از هذیل در مصر هدیه کرد. مرد او را آزاد کرد و در آنجا علم آموخت. سپس به مدینه سفر کرد و با شعبی دیدار داشت. محکول در سال ۱۱۳ ق. یا ۱۱۸ ق. درگذشت.<sup>۶</sup> محکول دو کتاب به نام‌های *السنن فی الفقه و المسائل فی الفقه* تألیف کرد.<sup>۷</sup> سالم الافطس بن عجلان، مولای محمد بن مروان بن حکم از محدثان موثق در حران سکونت داشت. عبدالله بن علی (وفات ۱۳۷ ق.) فرمانده سپاه عباسیان در زمان ورود به شام در سال ۱۳۲ ق. او

۱ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ج ۵، ص ۳۹۸.

۲ همان، ۷، ص ۱۲۶.

۳ همان، صص ۲۷۰-۲۷۸.

۴ ابن خیاط، همان، ص ۱۵۵.

۵ ابواسحاق شیرازی (۱۹۷۰)، *طبقات الفقهاء*، تصحیح خلیل المیس، بیروت: دارالقلم، ص ۷۰؛ ابی‌العباس بن خلکان (۲۰۰۹)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، ج ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، صص ۱۴۱-۱۴۲.

۶ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ج ۷، ص ۴۶۱.

۷ محمد بن اسحق بن ندیم (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۲۸۴.

را به قتل رساند.<sup>۱</sup> ابوبکر ایوب بن ابی تیمیه سختیانی (۶۸-۱۳۱ ق.) مولای قبیله عَنَزَه از اهالی بصره بود و به داشتن علم و فضل و تسلط بر فقه شهرت داشت. وی از کسانی مانند انس بن مالک (وفات ۹۲ ق.)، ابن سیرین (وفات ۱۱۰ ق.) روایت کرد.<sup>۲</sup>

در مورد هویت نافع (وفات ۱۱۷ ق.) بین منابع اختلاف وجود دارد. ابن قتیبه او را غلام عمر و از اسرای نیشابور می‌داند که به دست عبدالله بن عامر اسیر شد. عمر بن عبدالعزیز او را به مصر اعزام کرد تا مردم آنجا را ارشاد کند.<sup>۳</sup> ابن خیاط او را غلام عبدالله بن عمر (وفات ۷۳ ق.) می‌داند و سال وفاتش را ۱۱۸ ق. ثبت کرده است.<sup>۴</sup> ابن خلکان او را دیلمی و غلام عبدالله بن عمر می‌داند و سال وفاتش را ۱۲۷ ق. ذکر کرده است.<sup>۵</sup> اباعبدالله حمید بن مهران طویل (وفات ۱۴۲ یا ۱۴۶ ق.) مولای طلحة بن عبدالله خزاعی بود.<sup>۶</sup>

علاوه بر اشخاص فوق‌الذکر، تعدادی دیگری از اسرا نیز در علوم دینی صاحب‌نظر شدند. وثاب از اسرای کاشان که به دست مجاشع بن مسعود اسیر شده بود، از ارباب خود عبدالله بن عباس علم قرائت قرآن آموخت و پیشوای کوفیان در علم قرائت شد.<sup>۷</sup> یحیی (وفات ۱۰۳ ق.) فرزند او مولای خاندان کاهل از قبیله بنی اسد بن خزیمه نیز محدثی موثق و قاری قرآن شد.<sup>۸</sup>

ابوایوب مهران بن میمون، مولای ازد، از اسرای اصطخر بود.<sup>۹</sup> عمر بن عبدالعزیز در زمان مرگ گفت: اگر کار به دست من بود میمون بن مهران را به خلافت برمی‌گزیدم.<sup>۱۰</sup> عمر بن عبدالعزیز مسئولیت خراج جزیره و بیت‌المال حران را به او واگذار کرد.<sup>۱۱</sup>

وجود این فقها باعث خشم عبدالملک بن مروان شد.<sup>۱۲</sup> چنین حساسیت‌هایی باعث شد

۱ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ص ۴۸۹.

۲ همان، ص ۲۵۵-۲۶۰.

۳ ابن قتیبه، همان، ص ۱۹۰؛ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ج ۶، صص ۱۳۱-۱۳۲.

۴ خلیفه بن خیاط (۱۹۹۳)، کتاب الطبقات، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ص ۴۴۶.

۵ ابن خلکان، همان، ج ۳، ص ۱۸۳.

۶ ابن خیاط، ص ۳۷۶؛ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ج ۷، صص ۲۶۰-۲۶۱.

۷ ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۱۴۴.

۸ ابن سعد کاتب واقدی، همان، ج ۶، ص ۷۵۵.

۹ شیرازی، همان، ص ۷۲.

۱۰ یعقوبی، همان، ص ۲۷۳.

۱۱ ابوعبدالله محمد بن عبدوس الجهشیری (۱۳۴۷)، کتاب الوزراء والکتاب، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص ۸۵.

۱۲ احمد بن محمد بن عبدربه (۱۹۵۳)، العقد الفرید، تحقیق محمد سعید العریان، ج ۳، قاهره، المكتبة التجارية، صص

برده‌هایی که در علوم و ادبیات شهرت و تبحر پیدا می‌کردند، از لحاظ پایگاه اجتماعی با اشخاص آزاد در یک جایگاه نباشند. با این حال، می‌توانستند از این امتیاز برای کسب آزادی استفاده کنند. نصیب بن رباح، شاعر برجسته و برده مردی از قبیله کنانه به مصر رفت و قصیده‌ای در مدح عبدالعزیز بن مروان (وفات ۸۵ ق.) سرود. عبدالعزیز گفت که به او صله دهید. نصیب گفت «من برده‌ام و بردگان جوایز نگیرند». بنابراین، عبدالعزیز بهای او را داد و از بردگی آزادش کرد.<sup>۱</sup>

تعداد معدودی از برده‌ها به مناصب حکومتی دست یافتند. میمون بن مهران (۴۰-۱۰۷ ق.) توسط عمر بن عبدالعزیز سرپرست خراج جزیره شد. پسرش عمرو سرپرست دیوان بود. وی تا پایان دوره عمر این منصب را حفظ کرد و در زمان یزید بن عبدالملک نیز برای مدتی این منصب را عهده‌دار بود.<sup>۲</sup> خالد بن مهران حذاء (وفات ۱۴۲ ق.) مولای خاندان عبدالله بن عامر از قبیله قریش که در زمینه نقل حدیث مورد اعتماد بود، به سرپرستی خزانه عوارض بصره و جهازخانه شتران منصوب شد.<sup>۳</sup> فرج رخصی از اسرای سیستان در زمان هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ ق.) برای مدتی حاکم اهواز شد.<sup>۴</sup>

### برده‌های زن

زنان که بیشتر اسرا را تشکیل می‌دادند، در قیاس با مردان سرنوشت ناگوارتری پیدا می‌کردند. برده‌های زن نتوانستند به جایگاه قابل توجهی دست یابند. حتی نام این زنان مشخص نیست. فقط نام تعدادی از آنها به عنوان مادران و همسران اشخاص معروف ذکر شده است. گزارش‌های منابع در مورد آنها اغلب به ذکر محل اسارتشان محدود می‌شود. زنانی که با اعراب ازدواج نکردند، به عنوان برده جنسی و تحت عنوان کنیز در بازارهای برده‌فروشی خرید و فروش می‌شدند. بسیاری از زن‌ها تا پایان عمر این گونه زندگی کردند. عمر نسبت به کنیزها بسیار سختگیر بود و حتی نسبت به سبک لباس پوشیدن آنها حساسیت داشت. از مسیب بن درام محدث نقل شده است: «عمر را دیدم تازیانه در دست داشت با آن بر سر

۱ شهاب‌الدین یاقوت حموی (۱۳۸۱)، معجم‌الادباء، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات سروش، صص ۱۱۹۱-۱۱۹۲.

۲ ابن‌سعد کاتب واقفی، همان، ج ۷، صص ۴۸۶-۴۸۷.

۳ همان، صص ۲۶۸-۲۶۹.

۴ الجهشیری، همان، صص ۳۴۴-۳۴۵.

کنیزی چندان زد که مقنعه‌اش فروافتاد و گفت چرا و به چه سبب کنیز خودش را شبیه به زن آزاده درآورد.<sup>۱</sup>

در ابتدا، اعراب مشتاق بودند که با زنان اسیر ازدواج کنند. اما عمر با این کار به شدت مخالفت کرد. وقتی مطلع شد که حذیفه بن یمان، حاکم مدائن، با یک زن ایرانی ازدواج کرد، به او چنین نوشت: «شنیده‌ام زنی از مردم مداین را که اهل کتاب است به زنی گرفته‌ای طلاقش بده». در مورد دلیل آن چنین گفت: «... زنان عجم دلانگیزند و اگر به آنها رو کنید شما را از زنان عرب باز دارد». حذیفه تبعیت کرد و زنش را طلاق داد. علاوه بر آن، اعراب با تعداد زیادی از زنانی که در قادسیه اسیر شده بودند ازدواج کردند، اما به دنبال مخالف عمر بخشی از آنها را طلاق دادند.<sup>۲</sup> سرنوشت این زنان مشخص است. مسلماً به‌عنوان برده‌های جنسی در بازارهای برده‌فروشی مکه و مدینه فروخته شدند.

با وجود سختگیری‌های عمر، با افزایش تعداد زنان اسیر تمایل اعراب برای ازدواج با آنها بیشتر شد. زنان طبقات بالا جذابیت بیشتری داشتند. در مدائن تعدادی از زنان طبقات بالا و کیزان دربار ساسانی به اسارت درآمدند. اعراب با تعدادی از آنان ازدواج کردند.<sup>۳</sup> عبدالرحمن بن عوف (وفات ۳۲ ق.) با دختری به نام غزال از خاندان ساسانی که در مدائن اسیر شده بود، ازدواج کرد و از او صاحب پسری به نام عثمان شد.<sup>۴</sup>

تعداد زنان نجیب‌زاده که در جنگ جلولای اسیر شدند، بسیار زیاد بود. اعراب علی‌رغم مخالفت عمر با تعداد زیادی از آنها ازدواج کردند. این کار خشم عمر را برانگیخت. تا جایی که فریاد برآورد: «خدایا من از شر فرزندان اسیران جنگ جلولای به تو پناه می‌برم».<sup>۵</sup> منابع اسامی تعدادی از فرزندان این زنان اسیر را ذکر کرده‌اند. فرزندان برخی از آنها شناخته شده‌اند. یکی از آن ابو عمرو عامر بن شراحیل الشعبی (وفات ۱۰۴ ق.) از تابعین و علمای صاحب‌نام بود که در زمینه اشعار، انساب و ایام العرب شهرت زیادی داشت.<sup>۶</sup> مادر هذیل، بسطام و هیاج فرزندان عمران بن فضیل هم از اسرای جلولای بود.<sup>۷</sup>

۱ ابن‌سعد کاتب واقدی، همان، ص ۱۳۱.

۲ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۷۶۵.

۳ بلاذری، همان، ص ۲۶.

۴ ابن‌سعد کاتب واقدی، همان، ج ۳، ص ۱۱۱.

۵ دینوری، همان، ص ۱۶۳.

۶ ابن‌خلکان، همان، ج ۲، صص ۶-۸؛ یاقوت حموی، همان، ج ۲، ص ۶۴۲.

۷ ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه بن‌خیاط، ص ۹۵.



شواهدی از ازدواج اعراب با زنان اسیر از سایر مناطق هم در منابع دیده می‌شود. مادر وکیع الدورقی، از فرماندهان عرب در جنگ‌های خراسان، از اسرای دورق خورستان بود.<sup>۱</sup> پس از شکست قیام قارن در خراسان به دست عبدالله بن خازم در سال ۳۲ ق. تعداد زیادی از مردم خراسان اسیر شدند. مادر زیاد بن ربیع حارثی و شخصی به نام صلت بن حریت حنفی در میان این اسرا بودند.<sup>۲</sup>

در مقام مقایسه، برده‌های زن ایرانی پس از ازدواج با اعراب نسبت به برده‌های زن عرب از جایگاه بسیار پایین‌تری برخوردار بودند، چون به ندرت نامشان در منابع ذکر می‌شود. در حالی که نام و نسب بسیاری از اعراب ثبت شده است. اگر مادر شخصی ایرانی بود، فقط گفته می‌شود که مادرش کنیز است یا حداکثر اشاره می‌شود که از اسرای کدام شهر است. مگر در صورتی که فرزند او صاحب‌نام بود و مادرش هم به خاندان ساسانی تعلق داشت و ذکر نسبش برای فرزند او مایه مباهات می‌شد. مسلماً ذکر نام پدر و نسب برده‌های زن ایرانی امکان‌پذیر نبود. اما جالب اینکه برای آنها کنیه هم ذکر نمی‌شد. در حالی که بسیاری از زنان برده عرب با داشتن کنیه به فرزندان پسر خود منسوب و در منابع ذکر شده‌اند. به عنوان نمونه، ام‌حریت از اسیران بهراء و از قبیله قضاعه مادر مصعب بن عبدالرحمن بود.<sup>۳</sup> مادر ابراهیم بن سعد بن ابی وقاص زنی به نام زبراء دختر حارث بن یعمر بن شراحیل... بن بکر بن وائل از اسرای سواد بود.<sup>۴</sup> مادر محمد بن حنفیه به نام خوله از اسرای یمامه و دختر جعفر بن قیس بن مسلمة بن... بکر بن وائل بود.<sup>۵</sup>

بعضی از زنان که همراه با همسران خود به اسارت درآمده بودند، در صورتی که در بازارهای برده‌فروشی از یکدیگر جدا نمی‌شدند به زندگی خانوادگی خود در بردگی ادامه می‌دادند و صاحب فرزند می‌شدند. پدر ابوالحسن بصری (وفات ۱۱۰ ق.) به نام فیروز همراه با مادرش در دشت میشان اسیر شدند. مردی از قبیله بنو نجار آنها را به بردگی گرفت و هنگامی که با زنی از بنو سلمه انصار ازدواج کرد، آن دو را به عنوان مهریه به آن زن بخشید. زن آنها را آزاد کرد. ابوالحسن در همین زمان متولد شد.<sup>۶</sup>

۱ بلاذری، همان، ص ۱۷۱.

۲ ابن‌خیاط، تاریخ خلیفة بن‌خیاط، ص ۱۲۳؛ طبری، همان، ج ۵، ص ۲۱۲۷.

۳ ابن‌سعد، همان، ج ۵، ص ۲۷۳.

۴ همان، ص ۲۸۶.

۵ همان، ص ۲۰۹.

۶ ابن‌سعد، همان، ج ۷، ص ۱۶۱؛ بلاذری، همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.

برخی از اسرای مرد که از همسران خود جدا افتاده یا در زمان اسارت مجرد بودند، می‌توانستند ازدواج کنند. عبدالله بن عباس برده‌ها را به ازدواج تشویق می‌کرد.<sup>۱</sup> ازدواج برده‌ها با زنان عرب ممنوع بود.<sup>۲</sup> بنابراین، فقط می‌توانستند با زنان برده یا غیرعرب ازدواج کنند. ارتبان (اردوان)، جد عبدالله بن عون فقیه، از اسرای دشت میشان با زنی ازدواج کرد که پس از سرکوب قیام قارن در خراسان در سال ۳۲ق. به دست عبدالله بن عامر اسیر شده بود.<sup>۳</sup>

البته زندگی خانوادگی برده‌ها چندان باثبات نبود. چون این احتمال وجود داشت که یکی از آنها به ارباب دیگری فروخته یا آزاد شود. فرزندان آنها هم در بسیاری از موارد فروخته و برای همیشه از خانواده خود جدا می‌شدند. حکایت بریره که در زمان پیامبر (ص) اتفاق افتاد، گواه این مطلب است. بریره کنیز عتبه بن ابی لهب توسط عایشه آزاد شد. شوهرش به نام مغیث برده خاندان مغیره بود. پیامبر (ص) بریره را برای ادامه زندگی با شوهرش یا طلاق از او مختار کرد. بریره طلاق گرفت. مغیث تلاش کرد بریره را قانع کند که به زندگی مشترک خود ادامه دهند، اما بریره نپذیرفت. ابن عباس نقل می‌کند: «روزی که بریره از بردگی آزاد شد شوهرش به نام مغیث سیاه‌پوست و برده خاندان مغیره بود و به خدا سوگند گویی هم‌اکنون او را می‌بینم که در کوچه‌های مدینه در حالی که اشک‌هایش فرومی‌ریخت از پی بریره می‌رفت و می‌خواست رضایت او را به دست آورد و بریره نمی‌پذیرفت».<sup>۴</sup>

### آزادی اسرا و برده‌ها

بعضی از اسرا در همان ابتدا با دادن فدیة آزاد می‌شدند. زنان و کودکان شهر بیکند از این جهت بسیار خوش‌اقبال بودند. چون مردم آنجا بازرگان و ثروتمند بودند و وقتی از سفر چین بازگشتند و متوجه شدند خانواده‌های آنها به اسارت درآمده و شهر ویران و متروکه شده است، با دادن فدیة اسرا را آزاد کردند و شهر دوباره به سرعت آباد شد.<sup>۵</sup>

چون زنان و کودکان راه‌مزم علی‌رغم اینکه ابوموسی به آنها امان داده بود، به دست جریر بن عبدالله بجلی اسیر شدند، از عمر در این مورد کسب تکلیف شد. وی دستور داد اسرا

۱ ابن‌سعد، همان، ج ۵، ص ۳۹۸.

۲ ابن‌عبدربه، همان، ج ۳، ص ۳۲۶.

۳ ابن‌خیاط، تاریخ خلیفة بن‌خیاط، صص ۸۶، ۱۲۳.

۴ ابن‌سعد، ج ۸، صص ۲۷۱-۲۷۲.

۵ نرشخی، همان، ص ۶۲.

آزاد شوند، مگر زنانی که توسط اعراب باردار شده بودند. زن‌ها مختار شدند، پس از وضع حمل به شهر خود برگردند یا مسلمان شوند و در خانه همسران خود بمانند.<sup>۱</sup>

با این حال، بخش اعظم اسرا در نهایت برده می‌شدند و برخی از آنها تا پایان عمر در بردگی باقی ماندند. بخشی نیز به طرق مختلف آزاد شدند. آزاد کردن برده‌ها جزء اعمال نیک و ثواب به شمار می‌آمد. برخی از افراد نیکوکار برای آزادی برده‌ها تلاش می‌کردند. البته اسرا و برده‌های عرب بخت و اقبال بیشتری برای آزادی داشتند. عمر اعراب را تشویق می‌کرد که با پرداخت فدیة، اسرای عرب را آزاد کنند. وی در مورد اسیرانی که قبیله‌های عرب پیش از اسلام از یکدیگر می‌گرفتند و آنها را برده می‌شمردند مقرر داشت که هر کس برده‌ای از خانواده خود را می‌شناسد که میان یکی از قبیله‌ها است فدیة او را بپردازد و آزادش سازد. در قبال برده مرد دو برده و در قبال زن دو زن بدهد.<sup>۲</sup> عمر در هنگام مرگ گفت: «چون خبر مرگ من به اسیران عرب رسید همگی در راه و از مال خدا آزاد خواهند بود».<sup>۳</sup>

بنابراین، اسرای جنگ‌های رده آزاد شدند. اصرار بر آزادی برده‌های عرب تا جایی پیش رفت که تعدادی از فقها را بر آن داشت استدلال کنند که «بر عرب به هیچ وجه بردگی راه نمی‌یابد».<sup>۴</sup> مسلماً اعراب تابع ساسانیان که در ابتدای فتوح بخش قابل توجهی از اسرا را تشکیل می‌دادند، نسبت به اسرای ایرانی سرنوشت بهتری پیدا کردند و از فرصت‌های بیشتری برای آزادی برخوردار شدند.

برخی از برده‌های ایرانی با وجود قبول دین اسلام تمام عمر خود یا بیشتر آن را در بردگی سپری کردند. ابولیلی سابور بن مبارک بن عبید پدر ابوالقاسم حماد (۷۵-۱۵۶ ق.) راوی معروف اشعار، انساب و اخبار عرب از اسیران دیلم که توسط عروه بن زید الخلیل (الطائی) اسیر شد، یکی از آنان بود. عروه او را به دخترش لیلی بخشید. سابور پنجاه سال به لیلی خدمت کرد، اما پس از مرگ او باز هم فروخته شد تا اینکه شخصی به نام عامر بن مطر شیبانی او را خرید و آزاد کرد.<sup>۵</sup> چون نام پدر و پدر بزرگ سابور عربی است، بنابراین احتمالاً وی جز فرزندان

۱ ابن‌اعثم کوفی، همان، صص ۲۱۵-۲۱۶.

۲ ابن‌سعد، همان، ج ۶، ص ۶۰۲.

۳ همان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴ جمال جوده (۱۳۸۳)، *اوضاع اجتماعی-اقتصادی موالی در صدر اسلام*، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی، ج ۲، صص ۸۹-۹۰.

۵ ابن‌ندیم، همان، صص ۱۵۴-۱۵۵.

اسرا بود، مگر اینکه بپذیریم همراه با خانواده‌اش به اسارت درآمد. برخی از برده‌ها با بستن قرارداد با اربابان خود آزاد می‌شدند. مبلغی که برده‌ها بدین طریق پرداخت می‌کردند، در قیاس با قیمت واقعی برده بسیار بیشتر بود. بنابراین، اربابان از این طریق سود زیادی به دست می‌آوردند. سیرین از اسرای عین‌التمر با نوشتن پیمان با اربابش، انس بن مالک، آزاد شد. مبلغ آن چهل هزار درهم بود. متن این پیمان چنین است: «این پیمانی است که انس بن مالک برای آزادی برده خود سیرین نوشته است، با او پیمان بسته به پرداخت ده هزار درم و ده خدمتکار که در هر سال هزار درم و خدمتکاری بیاورد». سیرین در فتح شوشتر شرکت کرد. غنائمی به دست آورد با آن تجارت کرد و نزد انس رفت تا تعهداتش را به‌طور کامل پرداخت کند. اما انس نپذیرفت. سیرین به‌ناچار نزد عمر رفت و با وساطت او آزاد شد.<sup>۱</sup> برده‌های زن هم می‌توانستند با نوشتن قرارداد آزاد شوند. برخی از آنان از راه تجارت، فدیة خود را پرداخت می‌کردند. ام‌قیس، مادر بزرگ عمرو بن میمون بن مهران، پس از نوشتن قرارداد به تجارت روغن و گردو مشغول شد تا فدیة خود را پرداخت کند.<sup>۲</sup> برده‌هایی که با بستن قرارداد آزاد می‌شدند تا زمانی که فدیة خود را به‌طور کامل پرداخت نمی‌کردند، تفاوتی با برده‌ها نداشتند. از سلیمان بن یسار مولای میمون همسر پیامبر اسلام (ص) که با او قرارداد آزادی نوشت، نقل شده است «بر در خانه عایشه ایستادم و اجازه ورود خواستم. صدایم را شناخت و گفت: آیا سلیمانی؟ گفتم: آری. گفت: آنچه بر عهده‌ات بوده است برای آزادی خود پرداخته‌ای؟ گفتم: آری. فقط اندکی از آن باقی مانده است. گفت: وارد شو و تا هنگامی که چیزی بر تو باقی مانده باشد هنوز مملوکی».<sup>۳</sup>

کسانی که از بردگی آزاد می‌شدند، سندی دال بر آزادی دریافت می‌کردند. از علی بن جعد (۱۳۶-۲۳۰ ق.)، مولای ام‌سلمه مخزومی نقل شده است که پدرش برده ام‌سلمه مخزومی بود و در گواهی آزادی‌اش دو مرد دیگر گواهی داده بودند.<sup>۴</sup> برده‌هایی که با عقد قرارداد آزاد می‌شدند، به‌عنوان برده مکاتب شناخته می‌شدند. یاقوت حموی در مورد حسین بن مطیر بن مکمل اسدی از موالی بنی اسد خزیمه و شاعر اواخر دوره اموی و اوایل دوره

۱ ابن‌سعد، همان، ج ۷، ص ۱۲۲.

۲ یعقوب بن ابراهیم قاضی ابی‌یوسف (۱۹۷۹)، الخراج، بیروت: دارالمعرفة، ص ۱۳۷.

۳ ابن‌سعد کاتب واقدی، همان، ج ۵، ص ۲۹۰.

۴ همان، ج ۷، صص ۳۴۸-۳۴۹.

عباسی می‌نویسد که جدش مکمل برده آزاد شده بود و بعضی گویند بنده مکاتب بود.<sup>۱</sup>

### برده‌ها پس از آزادی

آزادی از بردگی به منزله کسب حقوق اجتماعی کامل نبود. چون قید و بند دیگری به نام ولاء دامنگیر برده‌ها بود. این سنت که ریشه در دوران جاهلیت داشت، برده‌های آزاد شده را تحت عنوان موالی تحت نفوذ اربابان سابق خود نگه می‌داشت. عایشه در مورد بریره، برده آزاد کرده خود نقل می‌کند: «هنگامی که بریره پیش من آمد پیمان آزادی با صاحبان خود نوشته بود، به من گفت: آیا مرا می‌خری؟ گفتم: آری. گفت: صاحبان من مرا نمی‌فروشند مگر اینکه ولاء من با ایشان باشد. گفتم در این صورت مرا نیازی به خرید تو نیست» پیامبر(ص) با شنیدن این موضوع فرمودند: «ولاء نسبت به کسی است که برده را آزاد می‌کند هر چند صاحبان او صد شرط کرده باشند».<sup>۲</sup> مطرف بن عبدالله بن یسار (م ۲۲۰ ق)، برده مردی از قبیله اسلم بود، چون عبدالله بن ابی فروه پول آزادی او را پرداخت کرد. خودش، خانواده و وابستگانش در شمار خانواده عبدالله بن ابی فروه درآمدند.<sup>۳</sup>

ولاء قابل خرید و فروش بود. ارباب پس از دریافت فدیة و آزادی برده می‌توانست ولاء او را به شخص دیگر بفروشد. بدین ترتیب، برده‌های آزاد شده به شکل دیگری خرید و فروش می‌شدند. در مورد ابومعشر نجیح آمده است: «او قرار آزادی خود را با صاحب خویش که زنی از خاندان بنی مخزوم بود نوشته بود. مبلغ تعیین شده را پرداخت و آزاد شد. امموسی دختر منصور که از حمیر بود ولاء او را برای خود خرید».<sup>۴</sup>

ننگ بردگی همیشه گریبانگیر برده‌های آزاد شده بود و همیشه ناچار بودند سند آزادی خود را همراه داشته باشند تا از گرفتاری دوباره در امان باشند. فرزندان آنها که در آزادی به دنیا آمده بودند، از فاش کردن گذشته پدران و اجداد خود پرهیز می‌کردند. ابن سعد در مورد ابواسماعیل حاتم بن اسماعیل محدث (وفات ۱۸۶ ق.) می‌نویسد: «حاتم مرا گواه گرفت و پیش من اقرار کرد که از موالی خاندان عبدالمدان بن دبان از عشیره حارث بن کعب است. سند آزادی پدرش را به من داد و گفت: تا نمرده‌ام آن را به کسی نگو. اصل حاتم از مردم کوفه بود اما به

۱ یاقوت حموی، همان، ج ۱، ص ۴۸۸.

۲ همان، ج ۸، ص ۲۶۸.

۳ همان، ج ۶، ص ۳۲۴.

۴ همان، ص ۳۰۳.

مدینه آمده و تا هنگام مرگ مقیم آنجا بود»<sup>۱</sup>.

بخش اعظم برده‌ها پس از رهایی از قید بردگی و ولاء در سرزمین‌های عربی باقی ماندند. در این مورد، دلایل متعددی می‌توان ذکر کرد: (۱) بخش بزرگی از ایران در جریان فتوحات، ویرانه و متروک شده بود. بنابراین، برده‌ها تمایلی نداشتند به زادگاه ویران خود برگردند. مخصوصاً در صورتی که اعضای خانواده خود را از دست داده یا آنها نیز به اسارت درآمده بودند. (۲) اکثر برده‌ها مسلمان شده بودند، در حالی بخش بزرگی از ساکنان ایران تا سال‌ها بر دین زرتشت باقی مانده بودند و از این نومسلمانان استقبال نمی‌کردند. و (۳) در سرزمین‌های عربی به‌عنوان مرکز سیاسی خلافت اسلامی، ثروت و فرصت‌های شغلی بیشتری وجود داشت. بنابراین، برده‌های آزادشده ترجیح دادند تبعیض‌ها و محدودیت‌ها را تحمل کنند، اما در کنار اربابان سابق خود باقی بمانند.

در مورد میمون بن مهران (۴۰-۱۰۷ ق.) فقیه و محدث از پسرش عمرو نقل شده است: «پدرم از بردگان (مملوک) خاندان نصر بن معاویه بود که پیمان‌نامه آزادی با آنان نوشته بود و تعهدهای خود را انجام داده و آزاد شد خودم برده زنی به نام نمیر از تیره از جد قبیله ثماله بودم که مرا آزاد کرد من مقیم کوفه بودم و چون فتنه و جنگ جماجم (۸۰ ق.) در گرفت از کوفه به جزیره کوچ کردم»<sup>۲</sup>. و ثاب پس از سال‌ها خدمت به عبدالله بن عباس آزاد شد و اجازه یافت به کاشان برگردد. اما با پسر کوچکش حجاز را ترک کرد و در کوفه رحل اقامت افکند.<sup>۳</sup> اما تعداد معدودی از برده‌ها آن‌قدر خوش‌اقبال بودند که از بردگی آزاد شوند و به زادگاه خود برگردند. عجلان جبر، جد محمد بن عصام (از محدثین اصفهان) که در آن شهر به دست ابوموسی اشعری اسیر و سهم مره‌بن همدان شده بود، به دین اسلام روی آورد، در کوفه ازدواج کرد، سپس آزاد شد و پس از سال‌ها بار دیگر به اصفهان برگشت.<sup>۴</sup>

### ارزیابی سهم برده‌ها و موالی از بافت جمعیتی سرزمین‌های عربی

ارزیابی دقیق تعداد اشخاصی که در جریان فتوح به اسارت و بردگی گرفته شدند، امکان‌پذیر نیست. اما با اتکا به گزارش‌های منابع موجود می‌توان به آمارهای تقریبی برای تعیین سهم برده‌ها از بافت

۱ یاقوت حموی، همان، ص ۳۱۰.

۲ همان، ج ۷، ص ۲۸۶.

۳ ابونعیم اصفهانی، همان، ص ۷۷۱.

۴ همان، ص ۶۳۲.



## ادامه جدول

۴۱/۰۹	۳۰	۱/۳۶	۱	۵۷/۵۳	۴۲	۸۴/۸۸	۷۳	۱۵/۱۱	۱۳	۸۶	طبقه اول (مهاجرین)	۱
۳۳/۸۶	۸۵	۰	۰	۶۶/۸۳	۱۶۶	۹۷/۶۶	۲۵۱	۲/۳۳	۶	۲۵۷	طبقه اول (انصار)	۲
۵۷/۵۶	۱۳۷	۱/۶۸	۴	۴۰/۷۵	۹۷	۹۷/۱۴	۳۳۸	۲/۸۵	۷	۲۴۵	طبقه دوم	۳
۴۴/۸۳	۲۵۲	۰/۸۸	۵	۵۴/۳۷	۳۰۵	۹۵/۵۷	۵۶۲	۴/۴۲	۲۶	۵۸۸	جمع کل	

جدول ۲. بررسی تعداد برده‌ها، موالی و کنیز زاده‌های هفت طبقه تابعین اهل مدینه<sup>۱</sup>

نسب مادران اعراب آزاد						تعداد اعراب آزاد		تعداد برده‌ها و موالی		تعداد کل اعضا	طبقه	ردیف
اظهار نشده		کنیز		عرب آزاد		درصد	فراوانی	درصد	فراوانی			
درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی							
۳۷/۸۶	۳۴	۴/۹۱	۶	۶۷/۳۱	۸۲	۸۷/۱۴	۱۲۲	۱۲/۸۵	۱۸	۱۴۰	طبقه اول	۱
۳۱/۸۷	۵۱	۱۷/۵	۲۸	۵۰/۶۲	۸۱	۶۵/۵۷	۱۶۰	۳۴/۴۲	۸۴	۲۴۴	طبقه دوم	۲

۱ همان، ج ۵، ص ۱۲۸-۴۲۱؛ ج ۶، ص ۱-۳۲۸.



ادامه جدول

۱۹/۸۳	۱۵	۱۷/۱۰	۱۳	۶۳/۱۵	۴۸	۸۲/۶۰	۷۶	۱۷/۳۹	۱۶	۹۲	طبقه سوم	۳
۲۴/۶۲	۳۳	۱۶/۴۱	۲۲	۵۸/۵۵	۷۹	۷۷/۰۱	۱۳۴	۳۲/۹۸	۴۰	۱۷۴	طبقه چهارم	۴
۳۷/۰۲	۲۰	۳۴/۳۲	۱۸	۴۸/۶۴	۳۶	۵۸/۶۶	۷۴	۴۱/۸۳	۵۳	۱۲۷	طبقه پنجم	۵
۴۳/۳۹	۲۳	۱۸/۸۶	۱۰	۳۷/۸۳	۲۰	۶۹/۸۳	۵۳	۳۰/۳۶	۲۴	۷۶	طبقه ششم	۶
۶۶/۶۶	۱۰	۱۶/۶۶	۴	۴۱/۶۶	۱۰	۷۰/۵۷	۲۴	۲۹/۴۱	۱۰	۳۴	طبقه هفتم	۷
۲۸/۹۲	۱۸۶	۱۵/۸۰	۱۰۱	۵۵/۳۶	۳۵۶	۷۲/۴۹	۶۴۴	۳۷/۵۰	۲۴۴	۸۸۷	جمع کل	

### نتیجه‌گیری

قتل‌عام‌های گسترده اسرای ایرانی و انتقال بخشی از آنان به سرزمین‌های عربی باعث شد که از یک طرف بخش‌هایی از ایران با کاهش جمعیت روبه‌رو شود و راه برای مهاجرت اعراب به ایران هموارتر گردد و از طرف دیگر بافت جمعیتی و اقتصاد سرزمین‌های عربی متحول شود. در آنجا برده به یکی از کالاهای باارزش در مبادلات تجاری تبدیل شد و برای فاتحان منافع زیادی به همراه داشت.

مقایسه جدول ۱ و ۲ نشان می‌دهد سهم موالی و برده‌ها در ترکیب جمعیتی شهرهای مکه و مدینه نسبت به پیش از شروع فتوحات به میزان قابل‌توجهی افزایش یافت. تعداد برده‌ها و موالی مذکور بیش از ۲۳٪ افزایش یافت. البته باید به این نکته توجه کرد که جامعه آماری ما

را روایان حدیث و کسانی تشکیل می‌دهند که با وجود تمام محدودیت‌ها توانسته بودند جایگاه قابل قبولی در جامعه کسب کنند. مسلماً سهم برده‌ها و موالی از این بافت جمعیتی بسیار بیشتر بود. چون بخش بزرگی از آنان فرصت و موقعیتی برای یادگیری علوم دینی نداشتند یا به مشاغلی روی آوردند که آنان را با علوم دینی بیگانه می‌کرد. بنابراین در فهرست ابن سعد قرار نگرفتند. تعداد کسانی که با کنیزان ازدواج کردند نیز با وجود سختگیری‌های عمر و سایر طرفداران عصیت عربی حدود ۱۵٪ افزایش را تجربه کرد. این افزایش نشان می‌دهد که تعداد زنان اسیر بسیار زیاد بوده است.

با این اوصاف، شهرهای مکه و مدینه را می‌توان در ردیف جوامع برده‌دار قرار داد. برده‌ها و موالی ایرانی جوامع خاص خود را تشکیل دادند و سبک زندگی متمایزی داشتند. اما افزایش تعدادشان و تلاش آنها برای کسب موقعیت بهتر، طرفداران عصیت عربی را وادار کرد تا با اعمال تبعیض و تحقیر جلوی ترقی و اختلاط آنان را با اعراب بگیرند. بنابراین، بخش بزرگی از آنها پس از آزادی با عنوان موالی همچنان از جایگاه مادونی نسبت به اعراب برخوردار بودند. برای رهایی از این شرایط می‌کوشیدند هویت گذشته خود را پنهان و خودشان را عرب معرفی کنند. بنابراین، تمایز موالی ایرانی در بسیاری از موارد دشوار است. هرچند مورخان و نویسندگان عرب نسبت به این قضیه حساسیت زیادی داشتند و تلاش می‌کردند هویت افراد را فاش کنند.

با وجود تمام محدودیت‌ها، شواهد نشان می‌دهد که برده‌های ایرانی پس از آزادی به‌ندرت به سرزمین خود برمی‌گشتند. البته این قضیه در مورد نسل‌های بعدی برده‌ها مصداق بیشتری دارد. آنان هویت تحمیلی خود را پذیرفتند و ترجیح دادند در سرزمین‌های عربی باقی بمانند و از امکانات و فرصت‌های آنجا استفاده کنند.

## منابع و مأخذ

- ابن اعمش کوفی، ابو محمد (۱۳۸۶)، *الفتوح*، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- ابن خلکان، ابی العباس (۲۰۰۹)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن خیاط، خلیفه (۱۹۹۳)، *تاریخ خلیفه ابن خیاط*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- ---- (۱۹۹۳)، *کتاب الطبقات*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.

- ابن سعد کاتب واقدی، محمد (۱۳۷۴-۱۳۸۲)، *طبقات*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ اندیشه.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد (۱۹۵۳)، *العقد الفريد*، تحقیق محمد سعید العریان، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۰)، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، قاهره: [بی‌نا].
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابونعیم اصفهانی، حافظ (۱۳۷۷)، *ذکر اخبار اصفهان*، ترجمه نورالله کسای، تهران: انتشارات سروش.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴)، *فتوح البلدان (بخش ایران)*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: انتشارات سروش، چ ۲.
- *تاریخ سیستان* (۱۳۸۸)، تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: انتشارات کلاله خاور، چ ۲.
- جوده، جمال (۱۳۸۳)، *اوضاع اجتماعی-اقتصادی موالی در صدر اسلام*، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی، چ ۲.
- الجهشیری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس (۱۳۴۷)، *کتاب الوزراء و الکتاب*، ترجمه ابو الفضل طباطبایی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۹۴)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، چ ۹.
- شیرازی، ابواسحاق (۱۹۷۰)، *طبقات الفقهاء*، تصحیح خلیل المیس، بیروت: دارالقلم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۲)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- قاضی ابی یوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۹۷۹)، *الخراج*، بیروت: دارالمعرفه.
- قمی، حسن بن محمد (۱۳۶۱)، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تصحیح سید جلال تهرانی، تهران: انتشارات توس.
- نرشخی، ابوبکر محمد (۱۳۸۷)، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر قباوی، تلخیص محمد بن زفر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات توس، چ ۳.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین (۱۳۸۱)، *معجم الادباء*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۶۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.



## مضامین و شعائر مذهبی منقور بر سکه‌های دوره افشاریه (۱۱۴۸-۱۲۱۰ ق.)

جواد موسوی دالینی<sup>۱</sup>

**چکیده:** زمینه‌ها و تغییرات سیاسی و اجتماعی نقش مهمی در شکل دادن به آثار تصویری و هنری وابسته به حکومت دارد. نوشتارها و مضامین روی سکه‌های ایرانی با سقوط و تأسیس حکومت‌ها دچار تغییرات محتوایی می‌گردد. فرمانروایان این سرزمین به علل مختلفی موجبات این تغییرات و تحولات را فراهم می‌نمودند. این پژوهش به روش ترکیبی میدانی و کتابخانه‌ای و به شیوه تاریخی - تحلیلی رابطه میان محتوای سکه‌های دوره افشاریه، روند مضامین و شعائر مذهبی نقر شده و همچنین نگرش حکمرانان این سلسله نسبت به نقر این شعائر بر سکه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. مسئله نوشتار کونی، بررسی سیر تحول مضامین و شعائر نقر شده بر سکه‌های دوره افشاریه به ویژه دوران نادرشاه به عنوان دوره‌ای پر تنش از منظر بحران مشروعیت و اندیشه‌های مذهبی است. به عبارت دیگر سعی دارد جایگاه سکه را به عنوان بازتاب‌دهنده و مستقل‌کننده این مفاهیم و تحول آنها آشکار سازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که بینش و نگرش مذهبی حکمرانان این دوره، مضامین و محتوای سکه‌های رایج را تحت تأثیر قرار داد. علاوه بر این، نخستین سکه‌های نادر با شعائر شیعی ضرب شده است، اما او بلافاصله پس از تاجگذاری با کنار نهادن شعائر شیعه و توسعه قلمرو، بر مضامینی که نمایشگر اقتدار و شوکت نادر است تأکید می‌کند. اهمیت موضوع در این است که با توجه به اینکه در حکومت افشاریه چالش‌های سیاسی بسیاری رخ داده است، آثار هنری و به‌طور خاص سکه‌های این دوران می‌تواند نمایشگر ظهور مضامین و نشانه‌های جدید باشد.

**واژه‌های کلیدی:** سکه‌شناسی، افشاریه، نادرشاه، عادل‌شاه و شاه‌رخ

## Religious Themes and Motifs on the Coins of Afsharid Dynasty (1148-1210 AH)

Javad Mousavi Dalini<sup>1</sup>

**Abstract:** The political and social context and changes have an important role in shaping government-related visual and artistic works. Changes in the writing and content on Iranian coins were subject to changes with the rise and fall of dynasties. Rulers of this land have caused such changes for a variety of reasons. In this research, a combination of field study, desk study and historical analytical method has been used to understand the trend of religious themes and motifs on the Afsharid coins, as well as the attitudes of the rulers of this dynasty towards such motifs. This research aims to explain the relationship between the contents of Afsharid period coins, especially the era of Nadir Shah Afshar, as an intense period full of crises of legitimacy and religious thought. In other words, it tries to understand the position of coins as a reflection of these concepts and their evolution. The results of the research indicate that the religious insight and attitude of the rulers of this period affected the content of common coins. The first coins during Nader Shah period shows Shiite rituals, however, immediately after the coronation and abandoning the Shiite rites and expansion of its territory, the content focuses on his power and glory. The significance of the issue is that, given that many political challenges have taken place in Afsharid dynasty, artwork, and in particular the coins of this era, can serve as a display of the emergence of new themes and signs.

**Keywords:** Numismatics, Afsharid dynasty, Nader Shah, Adel Shah, Shahrokh

---

1 Assistant Professor of History Department at Shiraz University javad\_shirazu@yahoo.com

## طرح مسئله

هنگامی که گسستی در جامعه به وجود می‌آید، این بحران باید به نحوی در قالب بازنمایی حل شود. تغییرات ایجاد شده در شکل و عبارت مضامین ممکن است بازتاب تغییرات ذهنی افراد و یا تغییرات به وجود آمده در محیط باشد. نوشته‌های روی سکه‌ها جریانی مداوم در طول تاریخ بوده که در هر دوره تغییرات خاص خود را داشته است. این تغییرات متأثر از نگرش سیاسی و مذهبی فرمانروایانی بوده که در امر طراحی، شعارها و نقوش سکه‌ها دخالت داشته‌اند.

اساس این بررسی بر طرح چند پرسش در این زمینه استوار است؛ هدف و انگیزه فرمانروایان دوره افشاریه در استفاده از شعائر مذهبی بر روی سکه‌ها چه بود؟ تأثیر بینش و نگرش مذهبی نادرشاه بر محتوای سکه‌های رایج این دوره چگونه بود؟ آیا سکه‌های ضرب شده در دوره نادرشاه جهت‌گیری‌های خاص مذهبی را نشان می‌دهد و حاکی از قدرت‌گیری مذاهب خاص و تضعیف برخی مذاهب دیگر است؟ فرضیه پژوهش آن است که بینش و نگرش مذهبی حکمرانان این دوره، مضامین و محتوای سکه‌های رایج را تحت تأثیر قرار داد. علاوه بر این، فرمانروایان این برهه زمانی از سکه به مثابه ابزاری در نشر شعائر دینی خود بهره گرفته‌اند و در مجموع نقوش سکه‌های این دوره با عصر پیش از خود متفاوت است.

در زمینه پیشینه تحقیق گفتنی است که در مورد سکه‌های دوره افشاریه، قبل و بعد از آن پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است از جمله: سکه‌های اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول<sup>۱</sup>، تألیف ارزشمند سید جمال ترابی طباطبایی و منصوره وثیق که با سکه اسپهبدان طبرستان آغاز شده و با معرفی مسکوکات ایلک‌خانان به پایان می‌رسد. یکی از امتیازات و ویژگی‌های این اثر آن است که مسکوکات هر سلسله را به‌طور دقیق اعم از جنس، وزن و قطر معرفی کرده و سپس متن نقر شده بر روی سکه‌ها را به‌طور کامل ذکر می‌کند. سکه‌های آق‌قویونلوها و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران<sup>۲</sup>، اثر دیگر سید جمال ترابی طباطبایی است. آلبوم سکه‌ها، نشان‌ها و مهرهای شاهان ایران اثر رابینو<sup>۳</sup>، بارتولد در اثر فرهنگ اسلامی<sup>۴</sup> از

۱ سید جمال ترابی طباطبایی و منصوره وثیق (۱۳۷۳)، سکه‌های اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول، تبریز: نشر مهدآزادی.

۲ سید جمال ترابی طباطبایی (۱۳۵۵)، سکه‌های آق‌قویونلوها و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، تبریز: اداره کل موزه‌ها.

۳ لوئی رابینو (۱۳۵۳)، سکه‌های شاهان ایرانی: آلبوم سکه‌ها، نشان‌ها و مهرهای پادشاهان ایران، به اهتمام محمد مشیری، تهران: امیر کبیر.

۴ واسیلی ولادیمیروویچ بارتولد (۱۳۸۹)، فرهنگ اسلامی، ترجمه لیلا ربن‌شاه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سکه‌ها در بررسی و تحلیل دوره‌های تاریخی پژوهش‌های خود بسیار بهره برده است. این مورخ روسی از فراوانی نقر نام امام رضاع) بر روی سکه‌ها و علت آن در عصر پس از نادر یاد می‌کند. کتاب‌شناسی سکه‌ها، مهرها و طغراهای پادشاهان ایران اثر محمد مشیری<sup>۱</sup> از پژوهشگران پرتلاش ایرانی در عرصه سکه‌شناسی تاریخی و مهرها است. سکه‌های دوره صفویه<sup>۲</sup> نوشته فرزانه قائینی، سکه‌های ایران از آغاز تا زندیه<sup>۳</sup> نوشته سرافرازی و آورزمانی، سکه‌های ضربی، چکشی ایران (صفویه، افغان‌ها، افشاریه، زندیه و قاجاریه)<sup>۴</sup> اثر فرح‌بخش؛ تاریخ سکه دوره قاجاریه<sup>۵</sup> تألیف داریوش شهبازی؛ دارالضرب‌های ایران در دوره اسلامی<sup>۶</sup> اثر عقلی و «فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و مقیاس‌ها»<sup>۷</sup> اثر ابوالحسن دیانت. این آثار مجموعه‌ای ارزشمند از مسکوکات از عصر هخامنشیان تا دوره کنونی را در دو جلد دربر می‌گیرد که در جلد دوم، به برخی مسکوکات به‌ویژه، در ممالک همجوار اشاره شده است. در مجموع تحقیقات یادشده بیشتر به معرفی مسکوکات موزه‌های خصوصی و عمومی پرداخته و سکه‌ها را از نظر بررسی ضرابخانه‌ها، تاریخ ضرب، تعیین جنس، تزئینات و نوع خط و غیره مورد بررسی قرار داده‌اند. بنابراین پژوهش حاضر، با سایر پژوهش‌های مذکور متفاوت بوده، بر مضامین و شعائر نقر شده بر مسکوکات دوره افشاریه متمرکز شده است. از این رو هدف اصلی پژوهش، بررسی سیر تحول مضامین و شعائر مذهبی و ارزیابی و بازشناسی آنها با یکدیگر است.

## مقدمه

در اوایل قرن دهم هجری، شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ ق.) حکومت مرکزی و قدرتمند صفویه را بنیان نهاد و مذهب شیعه را به‌عنوان مذهب رسمی کشور اعلام نمود. نکته بسیار مهم در این دوران، تغییر بسیار معنادار مضامین و هویت سکه‌های صفوی است. نقش بستن نام پادشاهان صفوی، القاب و جملاتی در وصف ارادت و وابستگی آنان به خاندان نبوت و

- ۱ محمد مشیری (۱۳۵۲)، کتاب‌شناسی سکه‌ها، مهرها و طغراهای پادشاهان ایران، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- ۲ فرزانه قائینی (۱۳۸۸)، سکه‌های دوره صفویه، تهران: پازینه.
- ۳ علی اکبر سرافرازی و فریدون آورزمانی (۱۳۸۳)، سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه، تهران: سمت.
- ۴ هوشنگ فرح‌بخش (۱۳۸۵)، سکه‌های ضربی، چکشی ایران (صفویه، افغان‌ها، افشاریه، زندیه و قاجاریه)، برلین: نوین فرح‌بخش.
- ۵ داریوش شهبازی فراهانی (۱۳۸۰)، تاریخ سکه دوره قاجاریه، تهران: پلیکان.
- ۶ عبدالله عقلی (۱۳۷۷)، دارالضرب‌های ایران دوره اسلامی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی.
- ۷ ابوالحسن دیانت (۱۳۶۷)، فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها، تبریز: نیما.



امامت به ویژه حضرت علی بن ابیطالب (ع) چنان بود که بر مسکوکات شاه اسماعیل اول «ناد علی»، بر سکه‌های شاه طهماسب اول، «اسامی دوازده امام (ع)»، بر سکه‌های محمد خداپسند، «غلام امام مهدی (عج)» و یا «غلام امام علی (ع)»، بر سکه‌های شاه عباس اول و دوم، «کلب آستان علی عباس»، بر سکه‌های شاه سلطان حسین، «کلب درگاه»، ضرب شده است.<sup>۱</sup> برخی از ابیات نقر شده بر سکه شاهان صفوی از این قرار است:

- «زمشرق تا به مغرب گر امام است / علی و آل او ما را تمام است» (اسماعیل ثانی) (تصویر ۱).<sup>۲</sup>

- «از بهر خیر این سکه را کلب علی، عباس زد» (شاه عباس صفوی).<sup>۳</sup>

- «سکه مهر علی را تا زدم بر نقد جان / گشت از فضل خدا محکوم فرمانم جهان» (شاه سلیمان صفوی).<sup>۴</sup>

- «گشت صاحب سکه از توفیق رب المشرقین / در جهان کلب امیرالمؤمنین، سلطان حسین» (سلطان حسین صفوی) (تصویر ۲).<sup>۵</sup>

- «سکه زد طهماسب ثانی بر زر کامل عیار / لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» (تهماسب دوم)<sup>۶</sup>

همچنین در پشت سکه‌های صفوی جمله شهادتین «علی ولی الله» و در برخی موارد نام دوازده امام نقش بسته است. با حمله افغان‌ها به ایران و تصرف اصفهان به دست آنها، در محرم سال ۱۱۳۵ ق، ابتدا محمود افغان و سپس اشرف افغان به سلطنت رسیدند. با روی کار آمدن این دو حاکم سنی مذهب، تغییر اساسی در کلمات و عبارات سکه‌ها به وجود آمد. اشرف افغان در ابتدا شعری را که در آن به خلفای راشدین اشاره دارد، با این مضمون ضرب کرد «از الطاف شاه اشرف حق شعار / به زر نقش شد سکه چاپار» (تصویر ۳)<sup>۷</sup> و سپس با این بهانه که سکه‌ها در دست اهل رد (کافرین) بر جلاله (نام خداوند) گناه است، برای دوری

۱ نک: صفورا برومند (زمستان ۱۳۹۴)، *ضرابخانه فرح آباد: شناسایی شواهد تاریخی و سکه شناختی، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران*، س ۴، ش ۱، صص ۵-۱۵.

۲ صغری اسماعیلی (۱۳۸۵)، *سکه‌ها و مهرهای دوره صفوی*، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی، ص ۴۳.

۳ رابینو، همان، ص ۹۸.

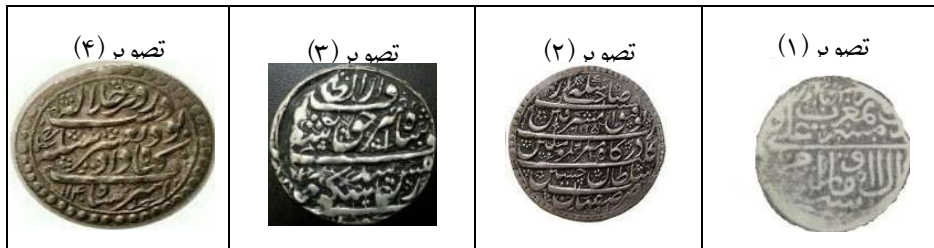
۴ ترابی، همان، ص ۱۷۷.

۵ سرافراز و آوزمانی، همان، ص ۲۴۶.

۶ رابینو، همان، ص ۱۴۱.

۷ علی اصغر شریعت‌زاده (۱۳۹۰)، *سکه‌های ایران زمین*، تهران: پازینه، ص ۲۶۸.

جستن از هر نوع ایرادی از سوی علما و شیعیان، زیرکانه شهادتین را هم از سکه‌ها حذف کرد: «دست رد بر جلاله بود گناه/ داد تغییر سکه اشرف شاه» (تصویر ۴).<sup>۱</sup> این تغییر بر روی سکه‌ها پس از دو قرن حکومت شیعه مذهب صفویه صورت گرفت و نکته بسیار مهمی از لحاظ تقابل مذهبی در این مقطع تاریخی است.



### محتوای مضامین شیعی سکه‌های نادری پیش از تاجگذاری

فرمانروایان سلسله صفویه بیش از دو قرن زعامت و حکومت ایران را در دست داشتند. پس از آنکه سلسله یادشده توسط محمود غلزایی سقوط کرد، غالب جامعه پذیرای حاکمان افغان نبودند. از این رو در جمادی‌الثانی سال ۱۱۴۲ ق. که نادر توانست اشرف افغان را شکست دهد و اصفهان را تصرف نماید، خود را پادشاه اعلام نکرد بلکه شاه طهماسب دوم (۱۱۳۵-۱۱۴۴ ق.) را به پادشاهی منصوب و به نام وی سکه ضرب نمود. سه سال بعد به خاطر اقداماتی که شاه طهماسب انجام داد، نادر افشار وی را در ربیع‌الاول ۱۱۴۵ ق. از قدرت خلع کرد، اما باز هم خود قدرت را به دست نگرفت، بلکه فرزند هشت ماهه شاه طهماسب به نام شاه عباس سوم را به سلطنت منصوب کرد و خود به‌عنوان نایب السلطنه قرار گرفت و به نام عباس سوم (۱۱۴۴-۱۱۴۸ ق.) سکه ضرب شد.<sup>۲</sup> این اعمال نشانگر آن است که فضای سیاسی و مذهبی جامعه ایران به گونه‌ای بوده که نادر نمی‌توانست شاهزادگان صفوی را که دارای مشروعیت مذهبی بودند، حذف کند و خود مستقیماً قدرت را به دست گیرد، زیرا مقدمات لازم برای این موضوع فراهم نشده بود.

لازم به ذکر است که دوام و بقای یک حکومت تا حدودی زیادی به میزان مشروعیتی بستگی دارد که آن قدرت از نظر معنوی نزد هر قوم و ملتی از آن برخوردار است. بر این

۱ رابینو، همان، ص ۱۴۴.

۲ محمدکاظم مروی (۱۳۶۴)، عالم‌آرای نادری، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: زوار، ص ۳۶۲.

اساس، خاندان‌های حکومتگر در طول تاریخ، این امر خطیر را نادیده نگرفته بلکه سعی کرده‌اند هر طور که شده برای خویش نوعی مشروعیت پیدا کنند. این مهم از سوی نادر که نه پایگاه خانوادگی بلندی داشت و نه مشروعیت مذهبی، بیشتر باید مورد توجه قرار می‌گرفت. از قضا نادر آن هوشمندی و درایت را داشت که ترتیبی منطقی برای تحقق چنین امر عظیمی انجام دهد. بدین صورت که علاوه بر گردهمایی دشت مغان، اعلام نمود که قدرت او اساساً نه نتیجه زور بازو، قوه شمشیر، کثرت عدّه و عدّه و تدبیر، بلکه تماماً ناشی از اراده و عنایت الهی است. آنگاه برای اثبات این دیدگاه خود به آیات قرآن کریم و الهامات اولیاء الله تمسک می‌جست.<sup>۱</sup>

رفتارهای دینی نادر به قدری متنوع و چندگونه بود که مسئله اعتقادات مذهبی وی برای محققان به یکی از مسائل بسیار غامض و پیچیده تبدیل شده است، تا حدی که هر گروهی نظر خاصی در این باره ارائه داده‌اند. عده‌ای او را شیعه‌مذهب و برآمده از جامعه شیعه می‌دانند<sup>۲</sup> و عده‌ای او را پیرو اهل سنت.<sup>۳</sup> رفتارهای مذهبی او گاه و بیگاه با یکدیگر متفاوت و متضاد بود. شاید رفتارهای او تا قبل از سلطنت، با پس از به تخت نشستن متفاوت بوده است.

نخستین نوشته‌ای که در متون تاریخی در پیوند با ضرب سکه به وسیله نادر مطرح گردیده، به شکست ملک محمود سیستانی و فتح مشهد در سال ۱۱۳۹ ق. برمی‌گردد. پس از پیروزی نادر، شاه طهماسب دوم به وی عنوان نایب السلطنه و لقب طهماسب‌قلی‌خان اعطاء نمود. براساس نوشته مورخی، نادر پس از این مهم، سکه نقره‌ای در نواحی مشهد با این مضمون ضرب نمود: «شاید به فلک از اقبال رکابم / طهماسب‌قلی‌خان شده از شاه خطابم».<sup>۴</sup>

نادر هنگامی که توانست در سال ۱۱۴۲ ق. اصفهان را از تصرف افغان‌ها نجات دهد، از سوی شاه‌تهماسب دوم به این پادشاه دست یافت که اداره امور خراسان و مالیات آن را در اختیار بگیرد. طهماسب‌قلی‌خان در همین زمان دستور داد در ولایت مزبور سکه‌ای با شعار «سلطان اقلیم ولایت علی بن موسی الرضا» ضرب زنند.<sup>۵</sup> نادر علاوه بر این در سال ۱۱۴۳ ق. دستور ضرب سکه دیگری با مضمون ذیل را داد که کاملاً مضامین شیعی داشت.

۱ مروی، همان، ص ۴۵۶.

۲ رضا شعبانی (۱۳۷۸)، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، ج ۱، تهران: نشرخوشه.

۳ جونس هنوی (۱۳۸۳)، *زندگی نادرشاه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۹.

۴ حدیث *نادرشاهی*، (۱۳۵۶). تصحیح و تحشیه و تعلیقات رضا شعبانی، تهران: دانشگاه ملی ایران، ص ۷.

۵ استرآبادی، میرزամهدی (۱۳۴۱). *تاریخ جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۱۵۷.

روی سکه: «لا اله الا الله محمد رسول الله على ولي الله»  
پشت سکه:

«از خراسان سکه بر زر شد به توفیق خدا نصرت و امداد شاه دین علی موسی رضا»  
پیرامون روی سکه: «علی، حسن، حسین، علی، محمد، جعفر، موسی، علی، محمد علی، حسن و محمد» (تصاویر ۵)<sup>۱</sup>



سکه نادر قبل از رسیدن به تاج و تخت (عباسی، نقره، ضرب مشهد، ۱۱۴۳ق.). (تصویر ۵)

### تغییر مضامین و شعائر مسکوکات نادرشاه پس از تاجگذاری

رفتار مذهبی نادر تا پیش از تاجگذاری از جمله ضرب سکه به مضامین و شعائر شیعی، عمران، ترمیم، زیارت ائمه اطهار(ع) و نامگذاری فرزندان، حاکی از اعتقادات شیعی او همچون دیگر ترکمانان قزلباش بود.<sup>۲</sup> اما سؤال اینجاست که چه شد نادر به یک باره مضامین سکه را که مشابه عصر صفوی بود، تغییر داد و از آن وجه غالب تشیع چیزی به چشم نمی‌خورد. دور از ذهن نیست که حذف اختلافات شیعه و سنی از نظر او تعریف جدیدی از دین باشد.<sup>۳</sup>

1 L. Rabino (1974), *Album of coins, medals and seals of the shahs of Iran (1500-1948 AD)*, edited by M. Moshiri, Tehran, Amir Kabir, pp. 1-15.

۲ سیدابوالقاسم فروزانی (تابستان ۱۳۹۱)، «نادرشاه در بارگاه احمدی»، *شیعه‌شناسی*، س ۱۰، ش ۳۸، ص ۲۵۲.  
۳ مسئله نادر با علما موضوع دیگری بود. به‌طور کلی نادر میانه خوبی با قشر روحانی نداشت و تکیه نظام حکومتی بر آنها را بی‌فایده می‌دانست. ضبط اوقاف و خارج نمودن درآمد آن از دست علما یکی از اقدامات نادرشاه بود. البته این نوع رفتارها، به رابطه او با مذهب مردم مربوط نمی‌شد. نادر نه می‌خواست و نه می‌توانست احتیاج مردم را به مذهب از میان بردارد، تنها وی به روح مذهبی جامعه بی‌اعتنا بود. ظاهراً تا تشکیل شورای مغان در سال ۱۱۴۸ق. این تقابل صورت واضحی نداشت. ولادیمیر مینورسکی (۱۳۸۱)، *ایران در زمان نادرشاه*، رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۸۲.

تمام تقاضاهای نادر در دشت مغان بجز بند موروثی بودن، ارتباط مستقیمی با وضعیت دینی داشت. آنچه از حیث بررسی اعتقادات دینی نادر از محتوا و مضامین سکه‌های مزبور مستفاد می‌شود، این است که نادر یک مسلمان واقعی پیرو دین اسلام و به احتمال زیاد عدم تعصب نادر نسبت به تشیع و تسامح مذهبی با اهل سنت، براساس سیاست‌های وقت بوده است. وی همانند صفویان از مذهب تشیع حمایت رسمی نمی‌کرد و طرفداری از خاندان صفوی را منع نمود. ذکر این نکته قابل تأمل است که نادر با توجه به سیاست‌های خاص مذهبی خویش که در جهت رفع اختلاف شیعه و سنی بود، ابتدا دستور به حذف شهادتین و اسامی ائمه (ع) داد و بجای آن از عبارت «خلدالله ملکه» که مورد قبول شیعه و اهل سنت بود، در پشت مسکوکات استفاده شد. سال جلوس نادر (۱۱۴۸ ق.) به ماده تاریخ با نوشته «الخير فيما وقع=۱۱۴۸» است که بر روی سکه‌ها نقش بست. (تصویر ۶)<sup>۱</sup>



(تصویر ۶)

### نقر شدن نام ایران بر سکه نادرشاه

یکی از بزرگترین ویژگی‌های تاریخ ایران، واقعیت مستمر و پایدار ملت و دولت ایران در طول تاریخ پر فراز و نشیب این مرز و بوم بوده است. در زمان ساسانیان، ایده ایران به‌عنوان یک واحد مجزا و ممتاز از سایر حکومت‌های روزگار و با مضمون سیاسی، جغرافیایی، فرهنگی و مذهبی پی‌ریزی شد. بعد از سقوط امپراطوری ساسانی و تبدیل ایران به بخشی از قلمرو خلافت اموی و عباسی، «نام ایران» به تدریج کاربرد خود را از دست داد و به مدت شش قرن ایران یا بخشی از یک سرزمین‌های خلافت شرقی بود یا بین چند حکومت تقسیم

1 Rabino, *ibid*, pp. 1-12.

و بجای نام ایران، نام ایالات آن در منابع ذکر می‌شد که مهم‌ترین آنها خراسان و عراق عجم بودند. پس از اینکه ایلخانان مغول به قدرت رسیدند، قلمرو آنها با قلمرو تاریخی ایران تطابق داشت و از جیحون تا فرات و از خلیج فارس تا دریای خزر را دربر می‌گرفت. در این زمان بار دیگر نام ایران به‌عنوان یک جغرافیای سیاسی متحد در منابع پدیدار شد. اما بعد از سقوط ایلخانان در سال ۷۳۶ ق، هرچند نام ایران باز هم در منابع دیده می‌شود ولی بار دیگر ایران تجزیه شد و فتوحات تیمور هم آن را یکپارچه نکرد، کار مهمی که صفویه آن را به انجام رساندند.

اسمیت بر این باور است که ملت‌های باستانی ایران و مصر به علت پذیرش کیش نو و اشغال از سوی مهاجمان، در مقطعی از زمان از بین رفته‌اند. در عین حال، وی دوره صفویه در ایران را دوره‌ای استثنایی و درخور مطالعه در رویش ملت‌ها در دوره پیش از مدرنیته می‌داند.<sup>۱</sup> برآمدن سلسله صفویه به منزله روی کارآمدن دولتی فراگیر بود که مرزهای ایران را به عهد ساسانیان رساند، خاستگاه ایرانی داشت، مذهب شیعه را رسمی کرد و بیش از دو سده این جغرافیای واحد را حفظ نمود. این دولت از آغاز بر عنصر دیوان‌سالاری و فرهنگ ایرانی تکیه کرد و عرصه‌ای برای احیا و تقویت هویت ایرانی در ابعاد مختلف پدید آورد. بدین‌سان، نام ایران فراتر از منطقه جغرافیایی یا دلالت‌کننده بر گروه قومی است و آن را در مفهوم سیاسی و دربردارنده دولت و ملت ایران نشان می‌دهد. در این دوره مورخان و سایر اقشار باسواد جامعه از مرزهای تاریخی ایران اطلاع داشتند و در این مورد هم تحت تأثیر شاهنامه فردوسی بودند. به‌عنوان نمونه، مؤلف *لب‌التواریخ* که در نوشتن مبحث تاریخ باستانی و افسانه‌ای ایران از شاهنامه الگو می‌گیرد، می‌نویسد: «افریدون را سه پسر بود نامدار، مملکت خود بر ایشان بخش کرد: دیار مغرب تا رود فرات به پسر مهتر-سلم-داد، دیار مشرق تا رود جیحون به پسر میانه-تور-داد و میانه که تخته‌گاه بود و به ایران منسوب، به پسر کهتر-ایرج-داد».<sup>۲</sup>

با توجه به مطالب ذکر شده هرچند مفهوم ایران در دوره صفویه به‌عنوان یک مفهوم سیاسی-اجتماعی به کشور مستقل ایران اطلاق می‌شد که برپایه هویت تاریخی این مرزوبوم

۱ آنتونی دی اسمیت (۱۳۸۳)، *ناسیونالیسم (نظریه، تاریخ، ایدئولوژی)*، ترجمه منصور انصاری، تهران: نشر تمدن ایرانی، ص ۱۵۲.

۲ یحیی‌بن‌عبدالطیف قزوینی (۱۳۸۶)، *لب‌التواریخ*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۴۹.

و در خاطره‌ها، اسطوره‌ها، متون، فرهنگ و زبان این مردم بار دیگر بازآفرینی شده و مفهومی متداول و رایج و شناخته‌شده و جاری بود، اما این عنوان یعنی نام «ایران» بر روی مسکوکات سلاطین عصر صفوی نقر نگردید. جالب توجه اینکه برای نخستین بار نام ایران بر روی سکه و مهر نادرشاه نقش می‌بندد، عنوانی که تا قبل از آن سابقه نداشته است: «سکه بر زر کرد نام سلطنت را در جهان / نادر ایران زمین و خسرو گیتی ستان» (۱۱۴۸-۱۱۵۰ ق.) (تصاویر ۷ و ۸).<sup>۱</sup>

نادر با تکیه بر استعدادهای فردی خود و با استفاده از سپاهیان تحت فرمان و منظمی که ایجاد کرد، بر رقبای داخلی و دشمنان خارجی پیروز شد. او پس از موفقیت‌هایش در بیرون راندن نیروهای خارجی، خود را منجی ایران می‌شمرد.



تصویر (۸)



تصویر (۷)

براین اساس، تجلی این مفهوم جدید به عنوان نامی فراگیر و عمومی بر جغرافیای سرزمینی، به عنوان بخشی از هویت ایرانیان پس از عقب راندن افغانه و اخراج بیگانگان از مرزهای ایران عصر شاه عباس اول صفوی، ظهور گسترده‌تری با همان ماهیت و کیفیت شکل گرفته در عصر صفویه داشته است. به بیانی دیگر مفهوم ایران در دوره افشاریه، ناظر بر کشور ایران و مساوی با هویت سرزمینی و جغرافیایی به شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

۱ سکه نادر شاه در موزه باغ نادری.

۲ کاربرد گسترده حاکمان و سلاطین آن دوره نیز در مکاتبات خود با نادرشاه افشار مشهود است که وی را به عنوان فرمانروای ایران خطاب کرده‌اند. علاوه بر این سفرنامه‌نویسان خارجی که در این دوره وارد ایران شده‌اند؛ اعم از سفراء، بازرگانان و سیاحان نیز در آثار خود نام ایران را در مفهوم کشور ایران به کار برده‌اند. (هنوی، همان، ص ۹۳).

### نقر مضامین نمایشگر اقتدار و شوکت بر سکه‌های نادرشاه

در دوره سلطنت نادرشاه به جهت تغییراتی که در ساختار و ارکان دولت به وجود آمد، به‌رغم استفاده از مسکوکات پیشین، در عین حال متنوع‌ترین قالب‌های ضرب سکه به کار گرفته شد. سکه‌های ایام این پادشاه دارای متن‌هایی مفصل و متفاوت هستند. با توجه به اینکه نادرشاه در دوران حکومت خود مناطقی را به خاک ایران ضمیمه نمود، مسکوکاتی به نام وی با القابی از قبیل صاحبقران، گیتی‌پناه، شاه شاهان، السلطان الاعظم در قلمرو پهنایش به خط و زبان فارسی ضرب گردید که نشان از نفوذ و قدرت نادر دارد و در ذیل به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

صاحبقران: عنوان صاحبقران به حاکمی اطلاق می‌گردید که به هنگام قران سیارات، خاصه قران سعدین متولد می‌شد یا مدت حکومتش از سی سال تجاوز می‌کرد. با این حال، این لقب برای حکامی نیز که از چنین ویژگی‌هایی برخوردار نبودند به کار رفته است. در تواریخ متعدد، به‌ویژه در دوره دوم صفویه، از جمله در مورد جلوس شاه عباس دوم صفوی در قصص الخاقانی به زیبایی آورده شده است: «در همان ساعت که خطبه صاحب‌قرانی بنام شهریار سلیمان وقار خوانده می‌شد، وجوه دراهم و دنانیر را بدین سکه محلی مزین فرمودند، بیت: «به گیتی سکه صاحب قرانی / زد از توفیق عباس ثانی»<sup>۱</sup>. علاوه‌براین در ابیات دیگری از سکه‌های دوره متأخر صفویه - شاه طهماسب دوم و شاه عباس سوم صفوی - عنوان صاحبقران بر آن نقر شده است:

- «به گیتی سکه صاحبقرانی / زد از توفیق حق طهماسب ثانی» (شاه طهماسب دوم صفوی).<sup>۲</sup>

- «سکه بر زر زد به توفیق الهی در جهان / ظل حق عباس ثالث ثانی صاحب قران» (شاه عباس سوم صفوی).<sup>۳</sup>

با توجه به متون تاریخی مشخص می‌شود که در گذشته اطلاق لفظ صاحبقران به پادشاهان اهمیت بسیاری داشت و بیشتر حکمرانان ایران، برای نشان دادن عظمت، قدرت و

۱ ولی‌قلی‌بن‌داود قلی شاملو (۱۳۷۱)، قصص الخاقانی، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۲۷۰.

۲ شریعت‌زاده، همان، ص ۲۶۴.

۳ مروی، همان، ص ۳۶۲.



شجاعت خود از این لقب استفاده می‌کردند. محمد معین نیز در فرهنگ لغت خود، علاوه بر معنی بالا گفته است صاحبقران: «پادشاهی عظیم‌الشان عادل و جهانگیری که دولتش دوام داشته باشد. همچنین کسی که در عصر خود بجهتی از جهات، بر هم‌مسلمان خویش تفوقی حاصل کرده و در حرفه خود ممتاز باشد»<sup>۱</sup>.

شاه شاهان: پادشاهی والا و بلندمرتبه که دیگر پادشاهان و حاکمان نظام‌های سلطنتی، بنده و فرمانبردار و خراجگزار او بوده و یا در موقعیت تحت‌الحماگی او قرار داشته‌اند. به چنین کسی در زبان لاتین امپراتور می‌گویند. امپراتور یا شاه شاهان، جایگاه و نیروی بالاتر و بیشتر از شاهان معمولی داشت. در فرهنگ لغت دهخدا ذیل کلمه شاه شاهان چنین می‌نویسد: «شاهی که ممتاز از شاهان دیگر باشد که بارزتر و و برتر از شاهان باشد که بر شاهان خرد سمت سروری داشته باشد»<sup>۲</sup>.

با ملاحظه سکه‌های نادرشاه افشار در دوره‌های مختلف چنین دریافت می‌شود که بعد از قرن‌ها که بر مسکوکات ضرب شده در این سرزمین نام پروردگار و رسول الله و بعدها نام خلفا و از زمان صفویه به بعد نام حضرت علی و ائمه اطهار (ع) بر سکه‌ها آورده می‌شد، با ضرب این سکه مفاهیم دینی و مذهبی از سکه‌ها حذف گردید و این رویه تا کسب قدرت به وسیله عادل‌شاه ادامه یافت. در ذیل گونه‌های متعددی از آن سکه‌ها پس از تاجگذاری نادرشاه معرفی می‌شود.

- گونه دوم: «روی سکه: سکه بر زر کرد نام سلطنت را در جهان / نادر ایران زمین و خسرو گیتی ستان» (۱۱۴۸-۱۱۵۰ ق.) (تصویر ۹) پشت سکه: «یا جمله کوتاه» بتاریخ الخیر فیما وقع را که به تخت نشستن او را به حروف ابجد ۱۱۴۸ نشان می‌دهد. (تصویر ۱۰).<sup>۳</sup>
- گونه سوم: (۱۱۴۸-۱۱۵۰ ق.) روی سکه: «سکه بر زر کرد نام سلطنت را در جهان / نادر ایران زمین و خسرو گیتی ستان» (۱۱۴۸-۱۱۵۰ ق.) (تصویر ۱۱). پشت سکه جمله «تاریخ جلوس میمنت مأنوس الخیر فیما وقع ۱۱۴۸» (تصویر ۱۲).<sup>۴</sup>
- گونه چهارم: روی سکه: «السلطان نادر» (تصویر ۱۳) / پشت سکه: «خلد الله

۱ محمد معین (۱۳۸۹)، فرهنگ معین، ذیل عنوان صاحبقران تهران: بهزاد، ذیل عنوان صاحبقران.

۲ علی‌اکبر دهخدا (۱۳۸۹)، لغت‌نامه دهخدا، جلد هجدهم، تهران: دانشگاه تهران. ذیل عنوان شاه‌شاهان.

۳ سکه نادر شاه در موزه باغ نادری.

۴ یوسف افتخاری (۱۳۹۴)، سکه‌شناسی شاهان افشار، تهران: پازینه، ص ۷۳.

ملکه» (۱۱۵۰-۱۱۵۲ق). (تصویر ۱۴).<sup>۱</sup>

- گونه پنجم: روی سکه «هست سلطان بر سلاطین جهان / شاه شاهان نادر صاحبقران» (۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰ق).
- (تصویر ۱۵) و پشت سکه: «ضرب دارالسلطنه اصفهان» (تصویر ۱۶).<sup>۲</sup>
- گونه ششم: روی سکه «سکه مبارک پادشاه غازی نادرشاه» (تصویر ۱۷) پشت سکه: «سنه حد جلوس والا» (ضرب محمدآباد بناری، بی تاریخ) (تصویر ۱۸).<sup>۳</sup>
- گونه هفتم: روی سکه: «هست سلطان بر سلاطین جهان / شاه شاهان نادر صاحبقران» (تصویر ۱۹) و پشت: «خلد الله ملکه و سلطانه سنه احد، ضرب دارالامن سرهند» (۱۱۵۲ق). (تصویر ۲۰).<sup>۴</sup>
- گونه هشتم: روی سکه «داده زیب تازه رو بر مهر و ماه / سکه نادر شه گیتی پناه» و پشت سکه «سنه احد جلوس میمنت مانوس» (۱۱۵۲ق).<sup>۵</sup>



۱ فرحبخش، همان، ص ۶۳

۲ شریعت‌زاده، همان، ص ۲۷۰.

۳ سکه نادر شاه در موزه باغ نادری.

۴ فرحبخش، همان، ص ۶۴

۵ سکه نادر شاه در موزه باغ نادری.

### محتوای مضامین مسکوکات جانشینان نادرشاه

نادرشاه در محیط ارباب و تهدید حاکمیت را به دست آورد، اما دیری نپایید که در مناطق مختلف ایران شورش‌هایی صورت پذیرفت که در سال ۱۱۶۰ ق. به قتل نادر منجر گردید. پس از قتل نادر سرجنابان و مدعیانی در صدد کسب قدرت برآمدند در حالی که هیچ‌کدام مشروعیت لازم را نداشتند. بازماندگان نادر و رؤسای ایلات هرکدام با پایگاه ضعیف اجتماعی و مذهبی که داشتند بخت خود را برای دستیابی به قدرت آزمودند، اما به دلیل عدم مشروعیت در جامعه ایران نتوانستند بر تمامی ایران مسلط شوند. مدعیان قدرت چون مشروعیت نداشتند در پناه نام امامان قرار گرفتند. در این زمان افرادی که به نام خود سکه زدند، به دو دسته تقسیم می‌شوند یک گروه از آنان که در خراسان به مرکزیت مشهد فعال بودند از قبیل برادر زادگان نادرشاه، علی‌قلی‌خان (عادل‌شاه ۱۱۶۰ - ۱۱۶۱ ق.)، ابراهیم‌شاه (۱۱۶۱ ق.) و نوه نادر، شاهرخ (۱۱۶۱ - ۱۲۱۰ ق.). گروه دیگر که در نواحی غربی و مرکزی شامل آذربایجان، فارس و اصفهان در تلاش برای کسب حاکمیت بودند. هردو گروه مجبور بودند برای کسب مشروعیتی که دارا نبودند، از شعائر مذهبی استفاده نمایند و نام ائمه اطهار(ع) را در سکه‌های خود بیاورند، آنان که در خراسان بودند نام مبارک امام رضا (ع) را بر سکه آوردند. علیقلی‌خان نام آن حضرت را بر سکه خود نقر کرد و شاهرخ نیز با اشعاری، خود را وابسته آن امام نامید و این اشعار را بر سکه‌های خود نقر نمود.<sup>۱</sup>

بارتولد درباره ضرب سکه به نام امام رضا(ع) در این برهه زمانی ایران می‌نویسد: «هنگامی که در ایران حکومتی مورد پذیرش همگان نبود، سکه‌ای به نام علی‌بن‌موسی الرضا(ع) ضرب می‌گردید». او در ادامه توضیح می‌دهد: «هیچ دولت مسلمان دیگر حتی امپراتوری عثمانی که توانست برای هدف‌های خود از اندیشه غزوه و جهاد، جاذبه مکه و مدینه و در پی آن اندیشه خلافت بهره‌برداری کند، دارای چنین مرکز مقدسی نیست که حتی در روزگاری که دودمان حاکمی در کار نبوده است، نماد یگانگی دولت باشد».<sup>۲</sup>

### عادل‌شاه

با آغاز سلطنت عادل‌شاه تغییر جدیدی بر روی سکه‌ها به وقوع پیوست. این بار ارادت

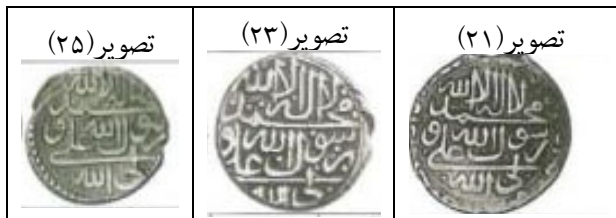
۱ احمد شاهد (۱۳۸۹)، سیری در سکه‌های شاهان ایران از آغاز تا پایان ضرب سکه، اسفراین: آستون، ص ۲۱۶؛

رابینو، همان، ص ۳۰.

۲ بارتولد، همان، ص ۲۶.

فرمانروایان افشاریه به ائمه اطهار (ع) در قالب ابیات شعر فارسی بر روی سکه‌ها انعکاس یافت. عادل‌شاه در سال ۱۱۶۱ ق. در تبریز سکه نقره چهارشاهی ضرب نمود که روی سکه عبارت: «لااله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله» و پیرامون روی سکه نام ائمه اطهار (ع) «علی، حسن، حسین، علی، محمد، جعفر، موسی، علی، محمد، علی، حسن و محمد» به چشم می‌خورد. (تصویر ۲۱) پشت سکه عبارت «گشت رایج بحکم لمیزلی، سکه سلطنت بنام علی» ضرب شده است. گاهی اوقات کلمه «لم یزلی» به صورت سرهم یعنی «لمیزلی» نیز نوشته شده است. (تصویر ۲۲)<sup>۱</sup> از علیقلی خان سکه ده شاهی نقره، ضرب مشهد در سال‌های ۱۱۶۱-۱۱۶۲ ق. یافت شده که بر روی آن عبارت «لااله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله» (تصویر ۲۳) و پشت آن: «یا علی بن موسی الرضا» حک شده است. (تصویر ۲۴)<sup>۲</sup> سکه دیگری از دوره عادل‌شاه موجود است (سکه ده شاهی نقره، ضرب مازندران، ۱۱۶۱ هجری) و روی سکه عبارت: «لااله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله» آمده است (تصویر ۲۵).<sup>۳</sup> بر پشت این سکه نام حضرت علی (ع) و امام رضا (ع) هر دو با اشاره به نام خودش به صورت ایما آمده است: «ز بعد نادر دوران، عدالت سکه بر زر شد / به نام شاه دین سلطان علی عالم منور شد». (تصویر ۲۶)<sup>۴</sup>

به خوبی روشن است که منظور اصلی دستگاه حکومتی علی‌شاه از بیان نام علی و استفاده از کلماتی چون عدالت و شاه دین، خود عادل‌شاه افشار است که می‌کوشد برای زدودن یاد بی‌عدالتی‌های اواخر دوران نادرشاه به حضرت علی (ع) اشاره کند که مظهر عدالت بوده است و از این رهگذر، شاه کنونی یعنی عادل‌شاه را ادامه دهنده راه آن حضرت معرفی نماید.



۱ فرح‌بخش، همان، ص ۶۷.

۲ سکه عادل‌شاه در کتابخانه و موزه ملی ملک.

۳ فرح‌بخش، همان.

۴ سرافرازی، همان، ص ۲۶۴.



### ابراهیم شاه

پس از وی برادرزاده دیگر نادر به نام ابراهیم شاه (۱۱۶۱-۱۱۶۲ ق.) مدت کوتاهی به حکومت رسید و گونه‌های مختلفی از سکه‌ها را ضرب نمود. رابینو سکه‌هایی از وی را با شعارهایی در وصف ائمه اطهار (ع) معرفی می‌کند:

«ز فیض حضرت باری و سرنوشت قضا  
رواج یافت بر زر سکه امام رضا»<sup>۱</sup>  
از ابراهیم شاه سکه یک‌شاهی یافت گردیده است که عبارت: «یا صاحب الزمان ادرکنی اصفهان ۱۱۶۱» را دارد. علاوه بر این از ابراهیم شاه، مسکوکات دیگری نیز وجود دارد که یک روی آن «ضرب دارالسلطنه قزوین، ۱۱۶۲ ق» نقر گردیده و بیت «سکه صاحبقرانی زد بتوفیق اله / همچو خورشید جهان افروز ابراهیم شاه» بر روی دیگر آن ضرب شده است. (تصویر ۲۷) سکه دیگری از وی وجود دارد که یک روی آن «ضرب دارالسلطنه تبریز ۱۱۶۲ ق» است و متن «بنشست چو آفتاب نقش زر و سیم / تا یافت شرف ز سکه ابراهیم» روی دیگر آن نقر گردیده است. (تصویر ۲۸)<sup>۲</sup>

سکه نقره شش‌شاهی دیگری که در سال ۱۱۶۲ ق در استرآباد ضرب گردیده است. عبارت «السلطان ابراهیم» در روی سکه (تصویر ۲۹) و «خلدالله ملکه» در پشت آن مشاهده می‌شود. (تصویر ۳۰)<sup>۳</sup>



۱ رابینو، همان، ص ۲۹.

۲ سکه ابراهیم شاه افشار در کتابخانه و موزه ملی ملک.

۳ فرحبخش، همان، ص ۶۹.

## شاهرخ

در بین جانشینان نادرشاه، نواده نادر، شاهرخ طولانی‌ترین زمان حکومت را در بین سال‌های (۱۱۶۱-۱۲۱۰ ق.) دارا بود. شاهرخ تا روی کار آمدن آقا محمدخان قاجار مدت طولانی در مشهد، حاکمیت داشت و سکه‌های متفاوتی را ضرب نمود. از جمله آنها می‌توان به سکه زری اشاره کرد که پشت آن «ضرب مشهد مقدس، ۱۱۶۳» و روی آن بیت: «دوباره دولت ایران گرفت از سر جوانی را/ بنام شاهرخ زد سکه صاحبقرانی را» نقر شده است. (تصویر ۳۱)<sup>۱</sup>

بر روی دو سکه از شاهرخ که در موزه ملک وجود دارد، اشعاری در احترام به علی بن موسی الرضا (ع) نقر شده است. نخست، سکه نقره به وزن یازده گرم که در سال ۱۱۹۳ ق. در مشهد ضرب شده است با این بیت که «سکه زد از سعی نادر ثانی صاحبقران / کلب سلطان خراسان شاهرخ شاه جهان». <sup>۲</sup> (تصویر ۳۲) لازم به ذکر است لفظ کلب برای نخستین بار در عصر شاه عباس اول صفوی به نشانه ارادت بی‌سابقه بر روی سکه‌های صفوی نقر گردید. سکه دیگری که در سال ۱۱۶۷ ق. در رشت ضرب گردیده است و از جنس نقره به وزن تقریبی یازده گرم است با این عبارت: رو: «لاله‌الاله‌الله، محمد رسول‌الله، علی ولی‌الله» (تصویر ۳۳) و پشت آن، بیت «سکه زد در جهان بحکم خدا / شاهرخ کلب آستان رضا» نقر گردیده است. (تصویر ۳۴)<sup>۳</sup>

«یا علی بن موسی الرضا» از جمله مضامینی است که شاهرخ افشار آن را بر سکه خود ضرب نمود. <sup>۴</sup> در سکه دیگری که رابینو از وی معرفی می‌نماید، این بیت به چشم می‌خورد: «آنکه باشد کلب سلطان خراسان شاهرخ روز و شب بر درگهش سایند مهر و ماه رخ» گفتنی است در ابیات بالا گاهی اوقات اسم «شاه رخ» به جای «شاهرخ» نوشته شده است. روی سکه: «السلطان شاهرخ» (تصویر ۳۵) و پشت سکه: «خلدالله ملکه و ضرب مشهد مقدس» (بیست شاهی، نقره)، (مشهد، ۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳ ق.) (تصویر ۳۶)<sup>۵</sup>

۱ رابینو، همان، ص ۲۹.

۲ سکه شاهرخ افشاری در کتابخانه و موزه ملی ملک.

۳ شاهد، همان، ص ۲۱۶.

4 Rabino, 1973, p. 29.

5 Ibid.



در مجموع بر روی سکه‌های جانشینان نادرشاه در سلسله افشاریه، به شیوه سلاطین پیشین صفویه از واژه‌ها و عناوینی استفاده می‌گردید که به نام ائمه اطهار (ع) اشاره داشت. مفاهیم و کلمات نقر شده بر روی سکه‌های جانشینان نادرشاه افشار نشان از تغییر سیاست مذهبی جانشینان وی دارد. تأکید بر موضوعاتی چون نام ائمه اطهار (ع)، یا صاحب الزمان ادرکنی، یا علی بن موسی الرضا، کلب سلطان خراسان در این دوره آشکار است. علاوه بر این، واژه‌ها و کلمات نقر شده بر روی سکه‌ها بر خلاف عصر نادرشاه، سبکی کاملاً شیعی داشته است.

جدول ۱. مضامین و شعائر نقر شده بر سکه‌های نادرشاه، عادل‌شاه، ابراهیم شاه و شاهرخ

مضامین سکه‌های جانشینان نادرشاه (۱۱۶۰-۱۲۱۸ ق.)			مضامین سکه‌های نادرشاه پس از تاجگذاری (۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق.)	مضامین سکه‌های نادری پیش از تاجگذاری (۱۱۴۲-۱۱۴۸ ق.)
شاهرخ	ابراهیم شاه	عادل‌شاه		
لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله	امام رضا	لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله	سلطنت را در جهان	لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله

## ادامه جدول

سکه صاحبقرانی	یا صاحب الزمان ادرکنی	لمیزلی	نادر ایران زمین	شاه دین علی موسی رضا
کلب سلطان خراسان	صاحبقرانی	سکه سلطنت بنام علی	خسرو گیتی ستان	سلطان اقلیم ولایت علی بن موسی الرضا
شاهرخ شاه جهان	بتوفیق اله	علی حسن حسین علی محمد جعفر موسی علی محمد علی حسن محمد	السلطان نادر	علی حسن حسین علی محمد جعفر موسی علی محمد علی حسن محمد
دولت ایران	خورشید جهان افروز	یا علی بن موسی الرضا	نادر شه گیتی پناه	
شاهرخ کلب آستان رضا	ابراهیم شاه	شاه دین	الخیبر فیما وقع	
یا علی بن موسی الرضا	السلطان ابراهیم	سلطان علی	خلد الله ملکه	
کلب سلطان خراسان شاهرخ	خلد الله ملکه		سلطان بر سلاطین جهان	
خلد الله ملکه			شاه شاهان	
السلطان شاهرخ			نادر صاحبقران	
			پادشاه غازی نادرشاه	



## نتیجه گیری

سکه‌ها نمودار فرهنگ و زبان، خط و وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی هر ناحیه هستند و اطلاعات ارزشمندی را در اختیار تاریخ‌نگاران و پژوهشگران قرار می‌دهند. سکه‌ها سندهای دست نخورده تاریخی هستند که برای روشن شدن برخی از ابهامات تاریخی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرند.

لازم به ذکر است مسکوکات، از جمله سکه‌های این برهه زمانی، فقط به منظور تجارت و دادوستدهای بازرگانی ضرب نشده، بلکه اهداف و پیام‌های مهمی که در ضرب سکه‌ها مورد نظر بوده باید مورد توجه قرار گیرد. زیرا سکه‌های این دوره، عمدتاً با توجه به مناسبت‌های سیاسی، اجتماعی و دینی ضرب می‌گردیده و هدف از ضرب و انتشار آنها، جنبه‌های ارشادی و تبلیغی و در نهایت اهداف سیاسی، مذهبی و اجتماعی بوده است. در واقع، سکه‌ها وسیله‌ای برای رساندن عقاید و اصول و آرای صاحبان سکه به مردم بودند. به تعبیری بهتر سکه به‌عنوان نماد، در این دوره، نقش رادیو، تلویزیون، روزنامه و دیگر رسانه‌های جمعی را داشته و تأثیر آن در مواردی حتی بیشتر از رسانه‌های گروهی امروزی بوده است.

پادشاهان صفویه با رسمی کردن مذهب تشیع در ایران، شعائر مذهبی خود را بر روی مسکوکات بازتاب دادند که حامل پیام‌ها و اشکال متنوعی است. شعائر شیعی به‌عنوان بخش ثابتی از نوشتار و سیاست فرمانروایان صفوی بر روی سکه ضرب می‌شد.

با نگاهی اجمالی به جملات، واژه‌ها و مفاهیم استفاده شده بر روی سکه‌های افشاریه، به نظر می‌رسد موضوع وحدانیت، نبوت و تا حدودی تأکید بر تشیع اثنی‌عشری به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر سکه‌های ضرب شده است. از یک سو وجود چنین شعائری در جامعه اسلامی امری بدیهی قلمداد می‌شود و از سوی دیگر همین موضوع دارای فراز و نشیب بوده است. در دوره سلطنت نادرشاه به جهت تغییراتی که در ساختار و ارکان دولت به وجود آمد، به رغم استفاده از مسکوکات پیشین، در عین حال متنوع‌ترین قالب‌های ضرب سکه به کار گرفته شد. سکه‌های ایام این پادشاه دارای متن‌هایی مفصل و متفاوت هستند و در غالب مناطق جغرافیای ایران ضرب شده‌اند. با توجه به اینکه نادرشاه مناطقی را به خاک خود ضمیمه نمود، مسکوکاتی به نام وی در خارج از قلمرو ایران، به‌ویژه در هندوستان به خط و زبان فارسی

ضرب گردید که نشان از نفوذ و قدرت دولت نوظهور افشاریه دارد. با ملاحظه سکه‌های نادرشاه افشار در دوره‌های مختلف چنین دریافت می‌شود که نخستین سکه‌های نادرشاه با شعائر شیعه ضرب شده است. نادرشاه می‌دانست که با خلع صفویه از قدرت، با مشکل مشروعیت مواجه خواهد شد. بنابراین با منع و فسخ عناصر اصلی شیعی که زمانی صفویه بزرگترین حامی آنها محسوب می‌شدند، سنت‌های مشروعیت‌بخش را دگرگون کرد. به بیانی دیگر نادرشاه خود را بی‌نیاز از بنیان مشروعیت صفویان می‌دانست. دغدغه اصلی او مسائل سیاسی و نظامی بود. با این حال رفتارهای متفاوت نادر قبل و بعد از سلطنت و تا جایی که منابع ذکر کرده‌اند، همگی نشان می‌دهند که وی اگرچه شیعه بود، اعتقادات عمیق مذهبی نداشت.

نادر پس از تاجگذاری و توسعه قلمرو با کنار نهادن شعائر شیعه، مضامین سکه‌ها را تغییر داد که این تغییرات با تمایل‌های سیاسی و مذهبی این پادشاه پیوند داشت. مضامین عبارت گیتی پناه، شاه شاهان، السلطان الاعظم همگی نمایشگر اقتدار و شوکت نادر است و به قدرت دنیوی پادشاه اشاره دارد و اقتباسی از نگرش و رویکرد دنیوی حکومت ذکر شده است که نادر آن را تکرار کرد. این تغییر مضامین در تمامی سکه‌های نادرشاه افشار پس از تاجگذاری وی دیده می‌شود. نکته بسیار بااهمیت درباره مضامین مسکوکات نادرشاه این است که تمام سکه‌های او این وضعیت را دارند و این مسئله صرفاً به یک، دو و یا چند نمونه محدود اختصاص ندارد.

اما پس از نادرشاه، سایر فرمانروایان افشاریه (عادل‌شاه، ابراهیم و شاهرخ) بار دیگر اشعار و عبارات مذهبی را جهت اثبات ارادت به خاندان نبوت و ائمه اطهار(ع) در سکه‌ها به کار بردند؛ زیرا جانشینان نادر به دلیل عدم مشروعیت مذهبی در جامعه ایران نتوانستند بر تمامی ایران مسلط شوند. مدعیان قدرت چون مشروعیت مذهبی نداشتند در پناه نام امامان قرار گرفتند و نام ائمه اطهار(ع) را در سکه‌های خود آوردند. آنان نام مبارک امام رضاع(ع) را بر سکه حک نمودند. علیقلی خان و ابراهیم نام آن حضرت را بر سکه خود نقر کردند و شاهرخ نیز با اشعاری خود را وابسته به آن امام نامید و متنی در این زمینه بر سکه‌های خود نقر نمود.

### منابع و مآخذ

- استرآبادی، میرزاهدی (۱۳۴۱)، تاریخ جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران: انجمن آثار ملی.

- اسماعیلی، صغری (۱۳۸۵)، سکه‌ها و مهرهای دوره صفوی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۸۳)، ناسیونالیسم (نظریه، تاریخ، ایدئولوژی)، ترجمه منصور انصاری، تهران: نشر تمدن ایرانی.
- افتخاری، یوسف (۱۳۹۴)، سکه‌شناسی شاهان افشار، تهران: پایزنه.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (۱۳۸۹)، فرهنگ اسلامی، ترجمه لیلاربن‌شه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- برومند، صفورا (زمستان ۱۳۹۴)، «ضرابخانه فرح آباد: شناسایی شواهد تاریخی و سکه‌شناسی»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، س ۴، ش ۱، صص ۵-۱۵.
- ترابی طباطبایی، سیدجمال؛ وثیق، منصوره (۱۳۷۳)، سکه‌های اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول، تبریز: نشر مهدآزادی.
- ترابی طباطبایی، سیدجمال (۱۳۵۵)، سکه‌های آق‌قویونلوها و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، تبریز، اداره کل موزه‌ها.
- حدیث نادرشاهی (۱۳۵۶)، تصحیح و تحشیه و تعلیقات رضا شعبانی، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- دیانت، ابوالحسن (۱۳۶۷)، فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها، تبریز: نیما.
- رایینو، لویی (۱۳۵۳)، سکه‌های شاهان ایرانی: آلپوم سکه‌ها، نشان‌ها و مهرهای پادشاهان ایران، به کوشش محمد مشیری، تهران: امیر کبیر.
- سرافرازی، علی‌اکبر، آورزمانی، فریدون (۱۳۸۳)، سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه. تهران: سمت.
- شاملو، ولی‌قلی بن داود قلی (۱۳۷۱)، قصص الخاقانی، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شاهد، احمد (۱۳۸۹)، سیری در سکه‌های شاهان ایران از آغاز تا پایان ضرب سکه، اسفراین: آستوئن.
- شریعت‌زاده، علی‌اصغر (۱۳۹۰)، سکه‌های ایران زمین، تهران: پایزنه.
- شعبانی، رضا (۱۳۷۸)، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، تهران: نشر خوشه.
- شهبازی فراهانی، داریوش (۱۳۸۰)، تاریخ سکه دوره قاجاریه، تهران: پلیکان.
- عقیلی، عبدالله (۱۳۷۷)، دارالضرب‌های ایران دوره اسلامی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی.
- علاالدینی، بهرام (۱۳۹۱)، سکه‌های مسی ایران: فلوس دوره‌های صفوی تا قاجاریه، تهران: یساولی.
- فرح‌بخش، هوشنگ (۱۳۸۵)، سکه‌های ضربی، چکش‌های ایران (صفویه، افغان‌ها، افشاریه، زندیه و قاجاریه)، برلین: نوین فرح‌بخش.
- فروزانی، سیدابوالقاسم (تابستان ۱۳۹۱)، «نادرشاه در بارگاه احمدی»، شیعه‌شناسی، س ۱۰، ش ۳۸، صص ۲۲۹-۲۵۴.
- قائینی، فرزانه (۱۳۸۸)، سکه‌های دوره صفویه، تهران: پایزنه.

- قزوینی، یحیی بن عبدالطیف (۱۳۸۶)، *لب التواریخ*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- لکه‌پارت، لارنس (۱۳۵۷)، *نادرشاه*، ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، تهران: امیرکبیر.
- مروی، محمد کاظم (۱۳۶۴)، *عالم آرای نادری*، تصحیح محمدمامین ریاحی، تهران: زوار.
- مشیری، محمد (۱۳۵۲)، *کتابشناسی سکه‌ها، مهرها و طغراهای پادشاهان ایران*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان
- معین، محمد (۱۳۸۹)، *فرهنگ معین*، تهران: بهزاد.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۸۱)، *ایران در زمان نادرشاه*، رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- هنوی، جونس (۱۳۸۳)، *زندگی نادرشاه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سکه‌های باغ موزه نادر شاه در مشهد.
- سکه‌های کتابخانه و موزه ملی ملک.
- Rabino Di Borgomale, H. L. (1974), *Album of coins, medals and seals of the Shahs of Iran (1500-1948 AD)*, edited by M. Moshiri, Tehran: Amir Kabir.
- Hanway, Jonas, (1753), *A historical account of the British trade over the Caspian sea*, Vol. 2, London: Dodsley & Others.



## بسمه تعالی

### خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۲۴۰۰۰ تومان

تک شماره: ۶۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

### برگه درخواست اشتراک

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

# Contents

<b>The Study of Ibn Ibn Khordadbeh's Geography with Respect to References</b>	Muhammad Jafar Ashkevari Seyyed Mostafa Hosseini Samaneh Khalilifar	11
<b>Contradiction or consistency of kalam viewpoint on historical thought : considering the analysis of taqi al_din ali maqrizi s outlook as the case study</b>	Mohsen Alviri Zahra Rooholahiamiri	35
<b>A Study of the Controversy of Discourses on Political-religious Meanings in <i>Fazael al-Sabah</i> by Nasaie</b>	Zohreh Bagherian Mohammad Ali Chelongar Asghar Montazer Al-qaeem	55
<b>Social Status of Music in Baghdad during the Second and Third Centuries AH</b>	Halime Jafarpoor Nasirmahaleh Seyyed Ahmadreza Khezri	85
<b>Love and Women from the Point of View of Ibn Hazm the Great Andalusian Scholar (D. 456 AH) Case Study: <i>Ṭawq al-ḥamāmah fī al-ulfah wa-al-ullāf</i></b>	Qanbar Ali Roudgar Elham Amini kashani	103
<b>The Study of Fate and Position of the Iranian Captives and Slaves of the Conquests Era</b>	Sasan Tahmasbi	123
<b>Religious Themes and Motifs on the Coins of Afsharid Dynasty (1148-1210 AH)</b>	Javad Mousavi Dalini	149

# **Journal of Historical Studies of Islam**

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

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M. Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J. Kianfar

## **THE EDITORIAL BOARD**

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

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

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

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

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji, M. H. Professor Geographi, Tehran University

Late Professor 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 Geographi, Tehran University

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**English Editor:** Dr. A. Tavakoli Shandiz

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

**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: [fasnameh@pte.ac.ir](mailto:fasnameh@pte.ac.ir)

Web: [www. Pte.ac.ir](http://www.Pte.ac.ir)

Samaneh: [Journal.pte.ac.ir](http://Journal.pte.ac.ir)

Fax: +982188676860