

باسمه تعالی

# مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال شانزدهم، شماره شصت و یکم، تابستان ۱۴۰۳

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

مشاور علمی: جمشید کیانفر

سردبیر: دکتر مهدی محقق

## هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)  
دکتر اکبری، محمدعلی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت  
دکتر حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز  
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر قدیمی قیداری، عباس، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تبریز  
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران  
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران  
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی  
دکتر موسوی، سیدجمال، دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران

هیئت تحریریه فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، یاد و نام اعضای درگذشته خود را گرامی می‌دارد.  
زنده‌یادان: دکتر صادق آئینه‌وند، دکتر احسان اشراقی، دکتر حسین قره‌چانلو و دکتر محمدحسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

ویراستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره‌گان، ۱۰۰۰ نسخه چاپ و صحافی: چاپ تقویم

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است. ۸۰۰۰۰ تومان

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

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کد پستی: 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.
- تقدم 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 مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» ← فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱۰.۰۰۰.۰۰۰ 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 بیش‌تر 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 پانوش

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

#### ارجاع درون‌متنی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

#### منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می‌شود، از چپ به راست حروف چینی می‌شوند.

### شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می‌شوند، و نیازی به شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، چ ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [ ] ذکر شود.

عنوان کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M, E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield, Plant Science, 15(3): 27-35. (Journal).
- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani(2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, Iranian Journal of Field Crop Science, 39(1): 113-126.(In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), Plant Physiology, Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press. [In Persian]



## فهرست مطالب

زینب آفاگلی‌زاده، سید محمدهادی گرامی، حسن نقی‌زاده

- \* سیر تطور انگاره «رجعت» تا انتهای عصر غیبت صغری با تأکید بر تأویل آیات قیامت ..... ۷

طاهر بابائی، ندا پورمحمود

- \* تأثیر مجادلات نظامی بر پیدایش تشابه در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی ..... ۳۹

زهرآ بختیاری، شهلا بختیاری، غلامرضا ظریفیان، حسین راغفر

- \* واکاوی راهبرد امنیت کلان اقتصادی در سیره نبوی<sup>(ص)</sup> ..... ۶۳

فاطمه بختیاری

- \* مطالعه تاریخی مبانی مفهوم «امت» تا پایان خلافت راشدین ..... ۹۵

محمد تقوی، سید احمدرضا خضری، علی بهرامیان

\* عباسیان و چالش مشروعیت

- (سیمای علی بن عبدالله بن عباس در متون تاریخ‌نگاری سده‌های نخست قمری) ..... ۱۱۷

فاطمه حجی‌زاده، جواد نیستانی

- \* گونه‌شناسی حظیره‌های مقابر خراسان بزرگ از سده‌های اولیه تا قرن چهارده قمری ..... ۱۳۵



## سیر تطور انگاره «رجعت» تا انتهای عصر غیبت صغری با تأکید بر تأویل آیات قیامت

زینب آقاگلی زاده<sup>۱</sup>

سید محمدهادی گرامی<sup>۲</sup>

حسن نقی زاده<sup>۳</sup>

**چکیده:** انگاره «رجعت» از جایگاه ویژه‌ای در میان محافل حدیثی و کلامی امامیه متقدم برخوردار بود. از منظر کلامی مهم‌ترین دلیل اثبات رجعت نزد امامیه، استناد به گزارش‌های فراوان روایی و تفسیری است. با این حال، داشتن تلقی صحیح از گزارش‌های مرتبط با رجعت، منوط به شناسایی تاریخ اندیشه و جریان‌های مربوط به دوره‌های کاربرد این اصطلاح است؛ زیرا فرایند بسط و تثبیت آموزه‌های اعتقادی همانند رجعت، حاصل مجموعه‌ای از کنش‌های مختلف است. در پژوهش حاضر تلاش شده است با رویکردی تاریخ‌نگاره‌ای به بررسی این مسئله پرداخته شود و از میان گزارش‌های موجود، دسته مهمی از این گزارش‌ها که عمدتاً مشتمل بر تطبیق یا تأویل برخی از آیات است، بررسی شده و سیر تطور انگاره رجعت در گزارش‌های مربوطه تا پایان دوره غیبت صغری واکاوی شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که در سده اول قمری کاربرد انگاره «رجعت» به معنای بازگشت و نامیرایی حضرت علی<sup>(ع)</sup>، توسط سبائیه مطرح شد؛ در سده دوم تقابل با عامه و تثبیت دکترین کلامی شیعه درباره انگاره «رجعت» شکل گرفت؛ در سده سوم مؤلفه‌های جدید به هسته روایات سده دوم هجری افزوده شد و در نهایت، در دوره غیبت صغری، گسترش و انعکاس روایات تأویل رجعت در مکتوبات حدیثی را شاهدیم.

**واژه‌های کلیدی:** رجعت، رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup>، آیات قیامت، تأویل، غلو، طیف مفضل

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.16.61.7

۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. [hozormahdy@yahoo.com](mailto:hozormahdy@yahoo.com)

<https://orcid.org/0009-0001-4314-5694>

۲ استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. [m.h.gerami@ihcs.as.ir](mailto:m.h.gerami@ihcs.as.ir)

<https://orcid.org/0000-0002-5834-7547>

۳ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). [naghizadeh@um.ac.ir](mailto:naghizadeh@um.ac.ir)

<https://orcid.org/0000-0001-8185-7767>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

## **The Evolution of the Concept of "Return" (*raj'ah*) up to the End of the Minor Occultation with Emphasis on the Interpretation of Resurrection Verses**

Zeinab Aghagolizadeh<sup>1</sup>  
Seyed Mohammad Hadi Gerami<sup>2</sup>  
Hassan Naghizadeh<sup>3</sup>

**Abstract:** The concept of "return" (*raj'ah*) had a special place in early Shia hadith and theological circles. From the theological perspective, the primary proof for the belief in *raj'ah* among Shia is based on numerous hadith and verses. However, a correct understanding of these reports related to *raj'ah* requires recognizing the historical development of the concept and the intellectual currents of the periods when this term was used. The process of expanding and solidifying a doctrinal belief like *raj'ah* results from a series of various actions. This study aims to examine this issue using a historical-interpretive approach, focusing on a significant subset of the available reports, which mainly involve the application or interpretation of certain verses. It traces the evolution of the concept of *raj'ah* in these reports up to the end of the Minor Occultation. The research shows that in the first century AH, the concept of *raj'ah* as the return and immortality of Imam Ali (AS) was introduced by the Sabaiyyah. In the second century AH, opposition to the Sunni People and the establishment of Shia theological doctrine regarding *raj'ah* emerged; while in the third century AH, new elements were added to the core of second-century reports, and finally, during the Minor Occultation, there was an expansion and reflection of the reports on *raj'ah* in hadith literature.

**Keywords:** *Raj'ah*, Return of Imam Ali (AS), Resurrection verses, interpretation, exaggeration, Mufazzal circle.

DOI: 10.61186/pte.16.61.7

- 1 PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [hozormahdy@yahoo.com](mailto:hozormahdy@yahoo.com) <https://orcid.org/0009-0001-4314-5694>
- 2 Assistant Professor, Research Institute of Quranic Studies, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. [m.h.gerami@ihcs.as.ir](mailto:m.h.gerami@ihcs.as.ir) <https://orcid.org/0000-0002-5834-7547>
- 3 Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (corresponding author). [naghizadeh@um.ac.ir](mailto:naghizadeh@um.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0001-8185-7767>

Receive Date: 2024/05/10    Accept Date: 2024/07/31



## مقدمه

«رجعت» اصطلاحی در فرهنگ اسلامی به‌ویژه شیعی، ناظر به بازگشت برخی اموات به دنیا، با همان صورتی است که در دنیا زندگی می‌کرده‌اند. رجعت به منظور عزت بخشیدن به عده‌ای و ذلیل کردن عده‌ای دیگر و نیز نصرت و غلبه اهل حق و ستم‌دیدگان بر اهل باطل و ستمگران، هنگام ظهور حضرت مهدی (عج) (مفید، ۱۴۱۴: ۷۷-۷۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۵/۱) رخ خواهد داد. این باور در میان محافل حدیثی و کلامی امامیه متقدم جایگاه ویژه‌ای داشته و امامیه نزد دیگر فرق کلامی بدان شهره بوده است.

طبق گزارش‌های تفسیری و حدیثی، برخی آیات قرآن بر رجعت تطبیق یا تأویل یافته‌اند.<sup>۱</sup> در متن روایات و سخنان عالمان درباره ارتباط و وجه تشابه رجعت با قیامت، مطالبی به چشم می‌آید. با این حال، برای قیامت اصطلاح «قیامت کبری»، «حشر عام» و «معاد اکبر» و برای رجعت اصطلاح «قیامت صغری»، «حشر خاص» و «معاد اصغر» به کار رفته است. بنابراین برخی مانند علامه مجلسی دلالت باطنی بیشتر آیات واردشده درباره قیامت کبری را بر رجعت پذیرفته‌اند. بر همین اساس، در بیان دلیل تطبیق «یوم‌الدین» بر روز رجعت، به بازگشت بعضی از مشرکان و منافقان و کفر آنان به علت برخی اعمالشان در زمان حضرت قائم (عج) استناد شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۲۶).

علامه طباطبایی نیز با استناد به روایات تفسیری اهل بیت (ع)،<sup>۲</sup> بحث رجعت را بر این اساس استوار ساخته است که بین سه مرحله عظیم خلقت، یعنی «رجعت»، «ظهور» و «قیامت» نوعی تشابه و همگونی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۶/۲). وی با تکیه بر روایتی که «ایام‌الله» را روز قائم، روز رجعت و روز قیامت توصیف می‌کند (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۱۰۸/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۶۵)، رجعت را یکی از مراتب قیامت، در حد فاصل ظهور قائم (مهدی) و قیامت کبری، به شمار می‌آورد. به تعبیر او، بدین‌گونه که این سه امر به حسب حقیقت با یکدیگر یکی می‌باشند، اما در مراتب با یکدیگر تفاوت دارند و رجعت نسبت به قیامت در مرتبه پایین‌تری قرار دارد؛ زیرا در رجعت دست‌بندگان برای آلودگی به معاصی تا حدی باز است، اما در قیامت چنین نیست و نشئه ظهور نسبت به رجعت در مرتبه فروتری قرار دارد؛ این یگانگی در حقیقت و تفاوت در رتبه

۱ یزدی حائری بیش از ۵۳ آیه ذکر کرده که براساس روایات، به رجعت منطبق و تأویل شده است (ر.ک: یزدی حائری، ۱۴۲۲: ۲۹۹/۲-۳۱۳).

است که سبب شده آیاتی از قرآن، در احادیث ائمه<sup>(ع)</sup> گاه تفسیر به قیامت شوند و گاه به رجعت و گاه به ظهور. وی از مجموع روایات رجعت نتیجه می‌گیرد که نظام دنیوی به روزی خواهد انجامید که آیات الهی به‌طور کامل ظاهر شود و همه عالم به اطاعت خالصانه و محض پروردگار بپردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۹/۲).

روشن است که ظرفیت تأویل نصوص دینی، بستری برای استفاده جریان‌های سیاسی و فکری در جامعه ایجاد کرده است تا اعتقادات خود را از طریق تأویل این نصوص بازتاب دهند؛ مانند باور به تناسخ و عدم باور به قیامت که باعث شده است در برخی گزارش‌های سامان‌یافته توسط غلات، برخی آیات قیامت به مفهوم رجعت دنیایی تأویل گردد. انعکاس این نوع گزارش‌ها در برخی متون حدیثی، تفسیری و کلامی متقدم و عدم انعکاس آن در برخی دیگر، احتمال نقش آفرینی جریان‌هایی را در ایجاد و انتشار این دست تأویلات تقویت می‌کند. همچنین به نظر می‌رسد شباهت و هم‌پوشانی برخی نشانه‌ها و مؤلفه‌های قیامت و رجعت با یکدیگر، در تأویل برخی آیات قیامت بر رجعت تأثیرگذار بوده است. بر این اساس، در پژوهش حاضر تلاش شده است در گام نخست روشن شود که سیر تطور معنای انگاره «رجعت» تا پایان غیبت صغری چه بوده است؛ همچنین در گام دوم تلاش شده است نشان داده شود کدام جریان‌ها در ایجاد و بسط این گزارش‌ها و معنای معطوف به انگاره «رجعت» دخیل بوده‌اند. در گام سوم نیز از آن رو که روایات رجعت در موارد بسیاری با تأویل و تفسیر آیات قیامت همراه‌اند، سعی شد تا با تأکید بر روایات معطوف به آیات قیامت، این مهم را به سرانجام برساند.

با اینکه پژوهش‌های متعدد و ارزشمندی در مسئله رجعت سامان یافته‌اند، بیشتر آنها براساس رویکرد تاریخی و جریان‌شناختی سامان نیافته‌اند. هرچند در برخی مقالات و آثار - که در ادامه به آنها اشاره می‌شود - تا حدودی نگاه تاریخی در بررسی آموزه رجعت، منعکس شده است، اما همچنان این آثار عمدتاً فاقد یافته‌های پژوهش حاضر می‌باشند؛ زیرا اولاً رویکرد تاریخی در این آثار به شکل مقطعی و موردی پیگیری شده است؛ ثانیاً تحولات تاریخی انگاره «رجعت» براساس ارتباط آن با کنشگری جریان‌های مختلف پی‌جویی نشده و در نهایت، بحث مهم تأویل آیات قیامت در تاریخ تطور انگاره «رجعت» عمدتاً در این پژوهش‌ها غایب است.

اتان کلبرگ در مقاله «رجعت» در *دائرة المعارف اسلام*<sup>۱</sup> به بررسی رجعت به‌طور کلی

پرداخته است.<sup>۱</sup> او آغاز شکل‌گیری عقیده رجعت را در دوره یکی از ائمه در دوره امویان و اوایل دوره عباسیان دانسته است. دیدگاه کلب‌گ ناظر به روایات رجعت نیست؛ او تنها به پذیرش این نظریه توسط امامیه اشاره کرده است. مقاله «رجعت»<sup>۲</sup> نوشته احمد پاکچی در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* نیز به بررسی آموزه رجعت از دوران متقدم تا دوره معاصر به شکل کلی پرداخته است. نویسنده موضوع یادشده را در عناوینی چون بحث فرق، رویکرد کلامی به رجعت، اقوال متقدمان امامیه در شرح رجعت و مسئله رجعت در دوره صفویه و بعد از آن دنبال کرده است. وی در خلال این مباحث، به برخی از گزارش‌های حدیثی استناد کرده و بر این اساس، قائلان به رجعت و زمان شکل‌گیری و شهرت اندیشه رجعت را معرفی کرده است. با توجه به اینکه مقاله مذکور *دائرة المعارف* بوده، به لحاظ گستره زمانی و موضوعی با نوشتار حاضر متفاوت است. همچنین سعید شفیع در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات»<sup>۳</sup> به‌طور کلی به بررسی رجعت پرداخته است. پژوهش مذکور صرفاً با تکیه بر اقوال رجالی و تعیین حلقه مشترک، به راویانی پرداخته که در شکل‌گیری و گسترش این احادیث مؤثر بوده‌اند و به متن گزارش‌ها و تحلیل آنها و جریان‌شناسی نپرداخته است.

ای بسا مباحث «یوزف فان‌اس» در کتاب *کلام و جامعه*<sup>۴</sup> را بتوان عمیق‌ترین مباحث طرح‌شده درباره مطالعه انگاره «رجعت» دانست. وی در این کتاب به معرفی مفهوم رجعت و ریشه‌های تاریخی آن در اسلام اولیه پرداخته است. به گفته وی، رجعت به معنای بازگشت به زندگی پس از مرگ پیش از قیامت، یکی از باورهای مهم در میان گروه‌های شیعی است که عمدتاً در دوران امویان شکل گرفته بود. نویسنده اشاره می‌کند که این ایده ابتدا توسط سبائیه و سپس در میان کیسانیه گسترش یافت و هر گروه از این مفهوم برای توجیه بازگشت رهبران خود به زمین و برپایی عدالت استفاده می‌کرد. نویسنده به‌طور خاص به بررسی تغییرات این ایده در میان امامیه پرداخته است. براساس گزارش وی، در طول زمان، ایده رجعت از بازگشت امامان خاص به

1 Etan Kohlberg (1995), *The Encyclopedia of Islam*, leiden: brill.

۲ احمد پاکچی (۱۳۹۸)، «رجعت»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳ سعید شفیع (۱۴۰۰)، «تاریخ‌گذاری روایات رجعت؛ پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات»، نشریه *علوم قرآن و حدیث*، ش ۱۰۶، صص ۱۶۱-۱۸۴.

4 Josef Van Ess (2016), *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, A History of Religious Thought in Early Islam*, Brill.

بازگشت تمام شیعیان مؤمن تحت رهبری امامان تغییر کرد. به عبارتی، رجعت به جای یک مفهوم فردی، به یک ایده جمعی تبدیل شد که در آن همه مؤمنان شیعه پس از بازگشت به زندگی دوباره، در کنار امام علی و سایر امامان به عدالت و سعادت در دنیا خواهند رسید. نویسنده با بررسی منابع تاریخی و کلامی، نشان داده است که چگونه این ایده در طول زمان دستخوش تغییرات شده و به تدریج از یک عقیده‌ای که به شدت مورد انتظار بود، به یک باور تاریخی و تئوریک تبدیل شد؛ به‌ویژه آنکه پس از غیبت امام دوازدهم، رجعت به جای یک پیش‌گویی قطعی، به یک مفهوم تئوریک تبدیل شد که کمتر به واقعیت‌های زمان حال مرتبط بود و بیشتر به گذشته‌ای ایدئال اشاره داشت.

با این حال، آنچه پژوهش حاضر را در قیاس با پژوهش‌های پیشین و حتی کارفان‌اس متمایز می‌کند، رویکرد فراگیر و متمرکز این مقاله است که تلاش کرده است تاریخ تطور معنای انگاره «رجعت» را تا سده چهارم قمری، براساس ارتباط آن با کنشگری جریان‌های مختلف و همین‌طور سیر تطور تأویل آیات قیامت، بکاود و بررسی کند.

### ۱. رجعت در میانه غلو و تقابل با عامه

انگاره «رجعت» در تاریخ اندیشه شیعه به روشنی در میانه یک وضعیت دوگانه قرار دارد. از یک سو، یکی از عناصر هویتی تشیع است که در کانون تقابل عامه با شیعیان قرار دارد و از سوی دیگر، کم‌وبیش در ارتباط با جریان‌ها و گرایش‌های غالبانه قرار داشته است. اساساً دستاویز عامه برای تقابل با رجعت شیعی نیز استفاده از همین مفهوم غلو بوده است. گرچه در نگاهی کلان‌تر اهل سنت و رجالیان اساساً جریان شیعه را در تاریخ اسلام به مثابه انحرافی غالبانه از اسلام راستین و اصیل تلقی می‌کردند، در فضایی درون‌شیعی نیز انگاره «رجعت» به نحوی در ارتباط با جریان‌های غالبانه و یا متهم به غلو - هرچند ثابت نشده باشد - همچون طیف مفضل قرار می‌گیرد.

کوفه خاستگاه اصلی غلو و مهد ظهور غالبان در سده‌های اول و دوم بوده است. کوفه همان اندازه که به تشیع نامور است، با پدیده غلو و ظهور غالبان نیز آشناست (گرامی، ۱۳۹۶: ۵۲، ۵۳). به نظر می‌رسد جریان غلو در زمان حضرت امام حسن<sup>(ع)</sup> تداوم یافت و ادامه همان حرکتی بود که عبدالله بن سبا آغاز کرده بود. همچنین به نظر می‌رسد کل جریان‌های غلو بعدی زاینده حرکت

عبدالله بن سبا بودند<sup>۱</sup> (گرامی، همان، ۵۶). باید خود موقعیت شهر کوفه را نیز عامل دیگری در شکل‌گیری تفکرات غالبانه دانست و سرآغاز حرکت غالبانه در اسلام از شهر کوفه بوده است (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۰؛ الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۱).

در چنین فضایی، انگاره «رجعت» در گفتمان شیعی، در فضای حکومت ظالمانه بنی‌امیه و بنی‌عباس، در میان اذهان جامعه شیعی تثبیت شد. رجعت براساس امید به شکل‌گیری حکومت قدرتمند شیعی، همراه با یاری امام زمان توسط مؤمنان رجعت‌کننده و انتقام‌گیری از گروه‌های ظالم در حق اهل بیت<sup>(ع)</sup> و شیعیان، متبلور شده بود. مظلومیت علی<sup>(ع)</sup> و فرزندانش در دیدگاه شیعیان و به‌خصوص مردم کوفه، به روشنی بازتاب یافته بود. کوفیان از نزدیک با مصائبی که بر او وارد شده بود، آشنا بودند و در عین حال، منش و روش انسانی این خاندان در برابر مخالفانی که از هیچ فریب و خیانتی رویگردان نبودند را می‌دیدند. بدین ترتیب، این دو مسئله، علی<sup>(ع)</sup> و اهل بیتش را مظهر مظلومیت معرفی می‌کرد (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۷: ۵۹، ۶۰).

گزارش‌های رجعت عمدتاً توسط شخصیت‌های گروهی که به عنوان طیف مفضل‌بن عمر شناخته شده‌اند - چون جابر بن یزید جعفی، ابو حمزه ثمالی و علی بن حسان - نقل شده است. از منظری درون‌شیعی، درباره این طیف اختلاف نظرهایی میان محققان وجود دارد، اما به نظر می‌رسد شخصیت‌های این طیف در واقع غالی نبوده‌اند و صرفاً به برخی دلایل، نظیر رفت‌وآمد با غالیان، به غلو متهم شده‌اند<sup>۲</sup> (کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۶، ۳۲۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸). یکی از اصلی‌ترین دلایل این اتهام - همان‌طور که محمد هادی گرامی نشان داده است - این بود که غلات عمدتاً روایات خود را از طریق این طیف به امامان شیعه منتسب می‌کردند که شماری از این روایات، گزارش‌های

۱ هرچند برخی پژوهشگران مانند علامه عسکری بر این باورند که عبدالله بن سبا وجود تاریخی ندارد، اما شواهد مختلف از جمله وجود پنج گزارش در *رجال* کشی در رابطه با عبدالله بن سبا و عقاید او (کشی، ۱۰۶-۱۰۸) و نظریه قریب به اتفاق پژوهشگران، وجود تاریخی وی را تأیید می‌کند، اما درباره اینکه وی پایه‌گذار تشیع - همان‌گونه که برخی منابع ادعا کرده‌اند - بوده است، هیچ شاهد تاریخی جدی برای آن وجود ندارد و صرفاً از این بُعد دیدگاه علامه عسکری قابل تأیید است.

۲ برخی پژوهشگران براساس گزارش‌های رجال متقدم، به خوبی نشان داده‌اند از عللی که زمینه اتهام برخی جریان‌ها و شخصیت‌های شیعی به غلو و تفویض را در دوره‌های بعدی فراهم کرد، برخی روابط و تعامل‌هایی بود که خواسته یا ناخواسته میان شخصیت‌های شیعی و جریان‌های غالی برقرار شد. برای نمونه، در *رجال* کشی گزارش‌هایی آمده که نشان می‌دهد مفضل بیش از سایر هم‌مسلكانش اقدام به مماشات با شیعیان خطایی هم‌عصرش می‌کرد. همین امر سوءتفاهم‌هایی را درباره وی ایجاد کرد. همچنین گزارش‌هایی از رفت‌وآمد مقطعی محمد بن سنان زاهری با غلات طیاره در دست است که در نهایت، با کوشش‌های صفوان بن یحیی قطع شد (ن.ک. به: گرامی، ۱۳۹۱: ۱۵).

مربوط به رجعت می‌توانست باشد. در واقع، غلات گزارش‌های برساخته خود را به اصحاب سرّ ائمه نسبت می‌دادند که نمونه آن در این گزارش‌ها ابوبصیر است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۷، ۱۳۸). البته ابوبصیر کنیه مشترک بین چهار راوی است (کجوری شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۴۹). این اشتراک در کنیه، می‌توانست محمل خوبی برای راویان باشد تا احادیث مورد نظر خود را به راحتی به او منتسب کنند (شفیعی ۱۴۰۰: ۱۷۷)

مفضل شخصیت اصلی این طیف از اصحاب سرّ امام صادق<sup>(ع)</sup> بوده است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۶). امام گاهی معارفی به او تعلیم می‌داد و از او می‌خواست آنها را برای ناهلان بازگو نکند (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۶۲/۱). برخی منابع رجالی امامی او را در زمره غلات برشمرده‌اند. ابن غضائری، مفضل را «ضعیف، متهافت، مرتفع‌القول و خطابی» دانسته و به دلیل اینکه غلات در احادیث او دست برده‌اند، نوشتن احادیث وی را جایز نمی‌داند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۷). نجاشی نیز درباره او گفته است: «مفضل فاسد‌المذهب و مضطرب‌الروایه است که به او اعتنایی نمی‌شود و متهم به خطابی‌گری است و کتبی دارد که مورد اعتماد نیست» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶). از این رو، احتمال دست بردن غلات در احادیث ابوبصیر و مفضل و نسبت دادن آنها به این دو نفر بسیار جدی است؛ چنان که محمدتقی مجلسی گفته است، بعد از تتبع کامل گزارش‌های رجالی، پی بردم که گروهی از رجالیان برخی از اصحاب ائمه (مانند مفضل، جابر و معلی بن خنیس) را به این دلیل تضعیف کرده‌اند که غلات بسیاری از حرف‌های خود را به این افراد که از اصحاب اسرار بودند، نسبت می‌دادند (به نقل از: محدث نوری، ۱۴۰۸: ۳۲۰/۵).

این مسئله به‌طور مشابهی درباره جابر بن یزید جعفی نیز وجود دارد. گرایش باطن‌گرایانه موجود در برخی روایات جابر سبب شد تا غالیان شیعه وی را از پیشکسوتان خویش بدانند و عقاید خود را بدو منتسب کنند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۳۲). شاید علت اینکه غالیان در میان اصحاب امام باقر<sup>(ع)</sup> بیشتر به جابر جعفی توجه کرده‌اند، حضور او در کوفه، مرکز و کانون غلو در آن دوران باشد (طاووسی، ۱۳۸۸: ۵۷). برخی درباره سوءاستفاده غلات از شخصیت و روایات جابر و غالی شمردن او معتقدند که او از اصحاب اسرار صادقین بوده و کراماتی را بیان می‌کرده که عقول افراد ضعیف تاب و تحمل درک و فهم آنها را نداشته است. بنابراین برخی - به‌خصوص عامه - به او افترا زدند و او را غالی نامیدند (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۲۱۶/۲-۲۱۷). بر این اساس، اعتقاد به رجعت یکی از شاخصه‌های غلو در میان رجالیان اهل سنت بود و هر راوی

شیعی را که معتقد به رجعت و یا راوی گزارش‌های مرتبط با رجعت بود، به شکل افزون‌تری و با دستاویز بهتری متهم به غلو می‌کردند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۴۸۰؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۲۶۷/۷).

به صورت مشخص در منابع رجالی اهل سنت، جابر جعفی به علت ایمان به رجعت، مورد تکذیب عالمان و رجالیان عامه واقع شده است (یحیی‌بن معین، [بی‌تا]: ۲۰۷/۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۴۵؛ عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۹۳). گفته شده به احتمال فراوان یکی از دلایل جدایی ابوحنیفه از جابر، برخی عقاید شیعی او مانند رجعت، علم خدادادی ائمه و تبرّی جستن از خلفای پیش از حضرت علی<sup>(ع)</sup> و عدم تقیه وی در بیان این اعتقادات بوده است (امین، [بی‌تا]: ۵۵/۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۵۰، ۸۴؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۳۱). حتی در برخی منابع اهل سنت، تصویری بسیار خرافی و غلوآمیز از اعتقاد جابر درباره رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> ارائه شده است. برای نمونه، مسلم در صحیح روایت کرده که جابر جعفی معتقد بود تأویل آیه کریمه ﴿فَلَنْ اَبْرَحَ الارض﴾ (سوره یوسف، آیه ۸۰) بدین قرار است که همانا علی<sup>(ع)</sup> در ابرهاست و خروج نمی‌کند تا اینکه منادی از آسمان ندا دهد که با فرزندش خروج کند (مسلم نیشابوری، [بی‌تا]: ۱۶/۱). در این روایت، عقیده شیعه مبنی بر ندای آسمانی به مثابه علامت ظهور مهدی موعود، با عقاید غلات و همچنین رجعت تخلیط شده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۲/۵۴۲).

گفتنی است در منابع اهل سنت گزارش‌هایی نیز برخلاف اعتقاد جابر نسبت به رجعت و تبرّی از خلفای سه‌گانه از او نقل شده است. طبق گزارشی از جابر جعفی، حضرت باقر<sup>(ع)</sup> منکر رجعت شده و در مقابل نسبت به خلفای سه‌گانه اظهار محبت و ولایت‌پذیری کرده است (ابن‌سعد، [بی‌تا]: ۲۴۶/۵). این گزارش احتمالاً ابزاری در توجیه دیدگاه منفی اهل تسنن درباره رجعت و دیدگاه آنان نسبت به خلفا بوده است؛ به این شکل که اندیشه‌ای را با نسبت دادن مخالف با آن اندیشه به پیشوایان مذهبی، مورد تردید و تضعیف قرار می‌دادند و یا از زبان بزرگان مکتب مخالف، مطالبی علیه معتقدات پیروان آن مکتب به دروغ جعل می‌کردند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۳۵).

ابوحزمه ثمالی کوفی نیز ناقل برخی گزارش‌های رجعت است. با اینکه وی از راویان موثق شیعی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۵)، به علت غلو او در تشیع - به گفته عامه - و ایمان به رجعت، توسط علمای اهل سنت تضعیف شده است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۷۲؛ امین، [بی‌تا]: ۹/۴-۱۱).

## ۲. سده اول قمری؛ کاربرد انگاره «رجعت» به معنای بازگشت و نامیرایی توسط سبائیه

گزارش‌های تاریخی و تفسیری نشان می‌دهد که تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت به معنای مورد نظر غلات، از سده اول قمری شکل گرفت. در این میان، گویا آیه ۳۸ سوره نحل<sup>۱</sup> مهم‌ترین آیه‌ای بود که در این مسیر مورد استناد و تأویل قرار می‌گرفت.<sup>۲</sup> مجموعه این گزارش‌ها نشان می‌دهد که این تأویلات براساس اشاره به رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> و با استفاده از انگاره‌هایی چون «دابة الارض» توسعه و سامان یافته بود. همچنین این معنایی بود که عمدتاً توسط سبائیه ترویج می‌شد. گویا بازگرداندن معنای انگاره «رجعت» به اینکه حضرت علی<sup>(ع)</sup> نمرده است و قبل از قیامت به دنیا برمی‌گردد، عقیده‌ای بود که توسط سبائیه در کوفه در سده نخست قمری ترویج می‌شد (ن.ک. به: ادامه مقاله).

اعتقاد به رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> قبل از قیامت (یعنی نمردن و بازگشتن) در منابع کلامی و فرقه‌شناسی متقدم به ابن سبأ نسبت داده شده است. ناشی اکبر در معرفی فرقه‌ای از شیعه، به عبدالله بن سبأ و پیروان او پرداخته و اعتقاد آنان را این‌گونه بیان کرده است که کسانی بودند که می‌پنداشتند علی<sup>(ع)</sup> زنده است؛ نه مرده و نه می‌میرد تا آنکه بر تمام عرب رهبری کند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۴). بنا بر گزارش ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، ابن سبأ نخستین کسی بود که درباره امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> غلو کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق: ۵/۵). بعدها این اعتقاد به شاخه‌ای از فرقه سبائیه، یعنی منصوریه منتسب شد؛ مبنی بر اینکه حضرت علی<sup>(ع)</sup> در ابرهاست و او نمرده است و قبل از روز قیامت همراه با اصحابش برمی‌گردد (ابن‌عبدالرحمن الملطی، ۱۴۱۳: ۱۱۴). گفته شده است که این مطلب به عبدالله بن عباس رسید و او در پاسخ این پندار را با یک استدلال فقهی رد کرد (همو، همان، ۱۶).

مطابق منابع تفسیری متقدم اهل سنت ذیل آیه ۳۸ سوره نحل، گزارش‌هایی حاکی از تطبیق و

۱ «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعُثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ بَلِيٍّ وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

۲ با مروری بر آیه ۳۸ سوره نحل، به دلالت ظاهر و سیاق، این آیه بیانگر اعتقاد مشرکان در رابطه با عدم بعث مردگان در قیامت است. لازم به ذکر است که آیات ابتدایی این سوره -از آیه ۱ تا ۴۰- در اواخر حضور پیامبر<sup>(ص)</sup> در مکه نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۱۲). در تفاسیر متقدم شیعه (طوسی، [بی‌تا: ۳۸۱/۶] و اهل سنت نیز طبق نظر تفسیری مفسران نخستین (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴۶۹/۲) و همچنین شأن نزول آیه (طبری، ۱۴۱۲: ۷۲/۱۴-۷۳)، این آیه بر کفار مکه منطبق است. در کنار دلالت سیاقی و روایی آیه مبنی بر اعتقاد کفار بر عدم بازگشت مردگان در قیامت، در منابع متقدم شیعه و اهل سنت، این آیه بر رجعت نیز تطبیق و تأویل یافته است.



تأویل آیه بر رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> قبل از قیامت، رسیده است (صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۱۴). انعکاس این گزارش‌ها در معنای مورد نظر سبائیه در منابع اهل سنت و عدم انعکاس آن در منابع شیعه، نشان از آن دارد که اساساً دستاویز عامه برای تقابل با رجعت شیعی نیز استفاده از همین مفهوم غلوآمیز رجعت بوده است. این گزارش‌ها از سه طریق به ابن عباس ختم می‌شود. حلقه مشترک این طرق، «قتاده» می‌باشد که شخصیت او با اتهام تدلیس مواجه است (نووی، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۰). ساختار این گزارش‌ها از سه قسمت مشابه تشکیل یافته است: قسمت نخست، گزارشی از عقیده گروهی از مردم - در گزارش دیگر گروهی از مردم عراق - به ابن عباس درباره رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> قبل از قیامت، به منظور رد یا تأیید عرضه می‌شود. در قسمت دوم این گزارش‌ها، این گروه آیه مورد نظر را به نفع عقیده خود تأویل کرده‌اند. در قسمت آخر، ابن عباس این عقیده را با یک استدلال فقهی مبنی بر اینکه اگر می‌دانستیم حضرت علی<sup>(ع)</sup> برمی‌گردد، نه همسرانش را به تزویج درمی‌آوردیم و نه میراثش را تقسیم می‌کردیم، رد و تکذیب کرده است.<sup>۱</sup> این استدلال نشان از آن دارد که آن گروه بر این باور بودند که حضرت علی<sup>(ع)</sup> نمرده است و قبل از قیامت بازمی‌گردد. یکی از اشکالات این تطبیق آن است که آیه بیانگر اعتقاد مشرکان در رابطه با عدم بازگشت مردگان در قیامت است، اما سبائیه از آن برای رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> به این معنا که نمرده است و بازمی‌گردد، استفاده کرده‌اند.

ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره نیز گزارش‌هایی از ابن عباس با حلقه مشترک «عمران بن الحارث» آمده که حاکی از اعتقاد کوفیان درباره خروج حضرت علی<sup>(ع)</sup> در آینده است و این پندار با استدلال فقهی مشابه گزارش‌های قبل رد شده است (عجلی، ۱۴۰۵: ۴۱/۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۱). از طرفی گزارش‌های مشابه دیگری وجود دارد که بدون قسمت دوم - یعنی تطبیق و تأویل بر آیه مورد نظر برای تأیید اعتقاد - به حضرت حسن<sup>(ع)</sup> منتهی می‌شود.<sup>۲</sup> حلقه مشترک در تمامی آنها «عمر بن

۱ حدیثنا بشر بن معاذ، قال: ثنا یزید، قال: ثنا سعید، عن قتاده، قوله: وَ أَسْمَوْا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مَمُوتٍ تَكْذِيبًا بِأَمْرِ اللَّهِ أَوْ بِأَمْرِنَا، فَإِنَّ النَّاسَ صَارُوا فِي الْبَعْثِ فَرِيقَيْنِ: مَكْذُوبٌ وَ مُصَدِّقٌ: ذَكَرْنَا أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ نَاسًا بِهَذَا الْعِرَاقِ يَزْعُمُونَ أَنَّ عَلِيًّا مَبْعُوثٌ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ يَتَأَوَّلُونَ هَذِهِ الْآيَةَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كَذَبَ أَوْلَئِكَ، إِنَّمَا هَذِهِ الْآيَةُ لِلنَّاسِ عَامَّةٍ، وَلِعَمْرِي لَوْ كَانَ عَلِيٌّ مَبْعُوثًا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا أَنْكَحْنَا نِسَاءَهُ وَ لَا قَسَمْنَا مِيرَاثَهُ! (طبری، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۱۴؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۲).

۲ قال أخبرنا أبو معاوية الضمير عن حجاج عن أبي إسحاق عن عمرو بن الأصب قال قيل للحسن بن علي إن ناسا من شيعة أبي الحسن علي عليه السلام يزعمون أنه دابة الأرض وأنه سيبعث قبل يوم القيامة فقال كذبوا ليس أولئك شيعة أولئك أعداؤه لو علمنا ذلك ما قسمنا ميراثه ولا أنكحنا نساءه قال بن سعد هكذا قال عن عمرو بن الأصب.

الاصم» می‌باشد (ابن‌سعد، [بی‌تا]: ۳۱۶/۱، ۳۹/۳؛ حاکم نیشابوری، [بی‌تا]: ۱۴۵/۲). در برخی از این گزارش‌ها حضرت علی<sup>(ع)</sup> به عنوان «دابة الارض» معرفی شده است (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵۰۲/۲، ۱۴۲). براساس این گزارش‌ها، در دوره حضرت حسن<sup>(ع)</sup> برخی اصحاب امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> همچون عمروبن الاصم (حلقه مشترک این احادیث) به خدمت حضرت می‌رسیدند و درباره غلات گزارش می‌دادند و حضرت آنها را محکوم می‌کرد (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۸). عمروبن الاصم -یعنی حلقه مشترک احادیث به نقل از حضرت حسن<sup>(ع)</sup>- از فریب‌خوردگان ابن‌سبا در کوفه است (محمد صالح، ۱۴۲۷: ۴۰۳). ابن‌اثیر نیز بعد از نقل حدیث عمروبن الاصم از حضرت حسن<sup>(ع)</sup>، به توضیح عبارت «هذه الشیعه» در گزارش پرداخته و آن را فرقه مخصوصی از شیعه دانسته است؛ زیرا سایر افراد شیعه قائل به این امر نبودند و فقط عده کمی از آنان که فعلاً منقرض شده‌اند، آن را باور داشته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۹۲/۳، ۳۹۳؛ همچنین ن.ک. به: شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۴/۸).

در نهایت، به نظر می‌رسد انگاره «دابة الارض» مهم‌ترین انگاره معطوف به معنای رجعت در سده اول قمری بوده است. البته نه در معنای شناخته‌شده کلامی رجعت، بلکه به معنای نمردن حضرت علی<sup>(ع)</sup> و بازگشت او، توسط پیروان عبدالله بن سبا به کار می‌رفته است. یکی دیگر از گزارش‌های مؤید اینکه معنای رجعت براساس انگاره «دابة الارض» در سده اول کاربرد داشته، گزارشی است که در کتاب سلیم‌بن قیس - اثری به احتمال قوی متعلق به نیمه دوم سده اول - نقل شده است. در این گزارش، ابوالطفیل از معتقدان به رجعت (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۳۴۱) برای ابان بن اُمی‌عیاش در مورد گفت‌وگوی خود با حضرت علی<sup>(ع)</sup> درباره مباحث مرتبط با رجعت سخن گفته و به یکی از این مباحث که مرتبط با پرسش او از امام علی<sup>(ع)</sup> در مورد دابة الارض بوده، اشاره کرده و حضرت به‌طور غیرمستقیم «دابه» را بر خود تطبیق داده بود (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۲/۲).

### ۳. سده دوم؛ تقابل با عامه و تثبیت دکنترین کلامی شیعه درباره انگاره «رجعت»

تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در سده دوم نسبت به سده اول افزایش پیدا کرد. از جمله آیاتی که در این دوره بر رجعت منطبق شده‌اند، عبارت‌اند از: آیه ۳۸ سوره نحل؛ آیه ۸۳ سوره نمل؛ آیه ۸۵ سوره قصص<sup>۱</sup> و آیه ۲۲ سوره نحل.<sup>۲</sup> در این دوره، تعبیر «آخرت» و «معاد» که بیانگر

۱ «وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمٍ نَخْتُمُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ»

۲ «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ»

۳ «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ»

قیامت است و برخی از آیات اشراط الساعه، بر رجعت تأویل شده است. همچنین ذکر برخی مصادیق رجعت کنندگان؛ یعنی پیامبر<sup>(ص)</sup>، حضرت علی<sup>(ع)</sup>، حضرت حسین<sup>(ع)</sup> و دشمنان اهل بیت<sup>(ع)</sup>، از جمله مؤلفه‌های محتوایی روایات رجعت در این دوره محسوب می‌گردد. در این دوره، بیشتر گزارش‌ها متعلق به راویان بوم کوفه است که نشان از آن دارد عقیده به رجعت، اندیشه‌ای رایج در میان شیعیان کوفه در آن زمان بوده است (جرار، ۱۳۸۴: ۳۱).

در دوره صادقین<sup>(ع)</sup>، عامه (اهل سنت) مقوله رجعت را بدان سبب که از امور باطنی و تأویلی منتسب به شیعیان بود، انکار و تکذیب کردند. طبق برخی گزارش‌ها در این دوره، رجعت از امور مهم عقیدتی در زمان صادقین<sup>(ع)</sup> تلقی می‌شد که زمان رخداد آن از جانب اصحابی چون حرمان بن اعین یا زراره مورد پرسش واقع می‌شد و حضرت در پاسخ، به آیه‌ای مرتبط با قیامت استناد می‌کرد که در آن آیه دلیل تکذیب قیامت، عدم علم به تأویل زمان وقوع آن ذکر شده است.<sup>۱</sup> در واقع، در این پاسخ، تأویل زمان قیامت بر زمان رجعت منطبق شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۲/۲). از همین رو، در گزارش‌هایی از این دوره، برخی نام‌های قیامت مانند «یوم القیامه» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۱۶) و «یوم الخروج» بر رجعت منطبق شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۲۷/۲).

نمونه‌ای از این آیات، آیه ۳۸ سوره نحل است. طبق مباحث مربوط به سده اول قمری، این آیه در گزارش‌های اهل سنت بر رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup>، بدین معنا که او نمرده و قبل از قیامت به دنیا برمی‌گردد، تطبیق گردید. البته در دوره صادقین<sup>(ع)</sup> گزارشی مطرح می‌شود که در ذیل آیه مذکور، به رجعت گروهی از امت پیامبر که ایمان به رجعت خودشان نداشتند، اشاره شده است. در این گزارش که ابراهیم بن هاشم از حضرت صادق<sup>(ع)</sup> نقل کرده، امام نظر عامه را درباره تفسیر آیه ۳۸ سوره نحل جویا شد و در ادامه، نظر عامه را که آیه مذکور را درباره کفار مکه می‌داند، با استدلال رد کرده و آن را با گروهی از امت پیامبر<sup>(ص)</sup> مرتبط ساخته که خبر رجعتشان بعد از مرگ و قبل از قیامت را به آنها می‌دهند، اما آنان رجعت خود را انکار می‌کنند، ولی خداوند به خاطر آرامش قلب مؤمنان آنان را برمی‌گرداند و از آنها انتقام می‌گیرد.<sup>۲</sup> (قمی، ۱۴۰۴: ۳۸۵/۱).

۱ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ<sup>(ع)</sup> عَنِ الْأُمُورِ الْعِظَامِ مِنَ الرَّجْعَةِ وَغَيْرِهَا فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الَّذِي تَسْأَلُونِي عَنْهُ لَمْ يَأْتِ أَوْلَاهُ،

قَالَ اللَّهُ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ - وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (سوره یونس، آیه ۳۹).

۲ فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup> قَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهَا قَالَ يَقُولُونَ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ قَالَ إِنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا لَا يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ - وَإِنَّمَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ<sup>(ص)</sup> قَبْلَ لَهُمْ تَرْجِعُونَ بَعْدَ الْمَوْتِ قَبْلَ الْقِيَامَةِ - فَخَلَقُوا إِنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ - وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ يَغْنِي فِي الرَّجْعَةِ يَرْكُهُمْ فَيَقْتُلُهُمْ - وَ يَسْفِي صُدُورَ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِمْ.

گزارش ابراهیمین هاشم به طرق مختلف و با محتوای مشابه نقل شده و بیانگر آن است که این گزارشها به طور کلی دارای یک هسته اصلی و اولیه بوده که مربوط به دوران امام صادق<sup>(ع)</sup> است. این گزارش را می توان هسته اصلی که در گزارشهای متأخرتر - سده سوم - برخی مؤلفه های غالبانه و تبرائی به آن افزوده شده است، دانست (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۹/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۸).

گزارش دیگری که از طریق فضیل بن یسار رسیده، حاکی از آن است که تأویل این آیه بر زمان خروج سفیانی که مرتبط با حوادث آخرالزمان است، منطبق می شود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۰/۲؛ طبری املی، ۱۴۱۳: ۴۶۵).

آیه ۸۳ سوره نمل از دیگر آیات مهمی است که براساس گزارشهای موجود مربوط به آن، بهتر می توان جریانهای مرتبط با آموزه رجعت را بازشناسی کرد. این آیه شریفه در منابع اهل سنت بر زمان قیامت تطبیق یافته است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲/۲۰؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳۱۷/۳). در منابع متقدم شیعه به غیر از تفسیر قمی، مطلبی ذیل این آیه ذکر نشده و تنها شیخ طوسی در تفسیر خود، طبق دو نظر تفسیری، آن را بر رجعت و نیز قیامت تطبیق داده است (طوسی، [بی تا]: ۱۲۰/۸). چهار گزارش با حلقه مشترک «ابن ابی عمیر» نقل شده است<sup>۱</sup> که در آنها آیه ۸۳ سوره نمل به طور کلی بر رجعت منطبق شده است. می توان حدس زد که احتمالاً این گزارشها دارای یک هسته اولیه در زمان امام صادق<sup>(ع)</sup> بوده است. گزارشهای مرتبط با آیه مذکور دارای دو مضمون متفاوت است که در دو مجلس جدا از هم رخ داده است.

مجلس اول مربوط به گزارشی است که ابن ابی عمیر از دو طریق حماد و ابی بصیر نقل کرده که با یکدیگر اشتراک مضمون دارند؛ به این ترتیب که دیدگاه عامه مبنی بر مرتبط بودن آیه با قیامت مطرح می شود، امام صادق<sup>(ع)</sup> این دیدگاه را رد کرده و در ادامه با استدلالی عقلی، آیه را به مسئله رجعت مرتبط دانسته و به مدد آیه ﴿وَ حَشْرَنَاهُمْ فَلَمْ نَعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ تبیین کرده است<sup>۲</sup>

۱ سه گزارش آن در تفسیر قمی و گزارش چهارم در مختصر البصائر و تأویل الایات الظاهره آمده است.

۲ قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ <sup>(ع)</sup> قَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا قُلْتُ يَقُولُونَ إِنَّهَا فِي الْقِيَامَةِ - قَالَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ ذَلِكَ فِي الرَّجْعَةِ أَوْ يَحْشُرُ اللَّهُ فِي الْقِيَامَةِ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا وَ يَدْعُ الْبَاقِينَ - إِنَّمَا آيَةُ الْقِيَامَةِ قَوْلُهُ وَ حَشْرَنَاهُمْ فَلَمْ نَعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا «وَ قَوْلُهُ» وَ حَرَامٌ عَلَى قَرِيْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. فَقَالَ الصَّادِقُ <sup>(ع)</sup> كُلُّ قَرِيْبَةٍ أَهْلَكَ اللَّهُ أَهْلَهَا بِالْعَذَابِ - وَ مَحْضُوا الْكُفْرَ مَحْضًا لَا يَرْجِعُونَ فِي الرَّجْعَةِ - وَ أَمَّا فِي الْقِيَامَةِ فَيَرْجِعُونَ - أَمَّا غَيْرُهُمْ مِمَّنْ لَمْ يَهْلِكُوا بِالْعَذَابِ (وَ مَحْضُوا الْإِيْمَانَ مَحْضًا أَوْ) وَ مَحْضُوا الْكُفْرَ مَحْضًا يَرْجِعُونَ.

(قمی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱-۲۵، ۱۳۱/۲). در روایتی که مؤید این گزارش‌هاست و در منابع متأخرتر آمده، حضرت باقر<sup>(ع)</sup> از ابوبصیر سؤال کرد که آیا اهل عراق (عامه) رجعت را انکار می‌کنند؟ ابوبصیر تأیید کرد و سپس امام فرمود مگر آیه ﴿و یوم نحشر من کل أمة...﴾ را نخوانده‌اند (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۰).

مجلس دوم انعکاس‌دهنده مضمون دیگری است و ابن‌ابی‌عمیر آن را از حضرت صادق<sup>(ع)</sup> از دو طریق - مفضل و محمدبن طیار - نقل کرده است. براساس این گزارش، هر مؤمنی که به قتل رسیده، برمی‌گردد تا بمیرد و آنکه مرده، برمی‌گردد تا کشته شود و این بازگشت منحصر است به کسانی که کافر و یا مومن محض هستند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۱/۳؛ حلی، ۱۴۲۱: ۱۰۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۳). طبق این گزارش، رجعت‌کنندگان مؤمنان و کافران محض می‌باشند و در واقع، در این دوره معنای رجعت برای مؤمنان و کافران محض در دکترین کلامی شیعه برای نخستین بار مطرح می‌شود. البته این بخش در مجلس اول که از طریق حماد گزارش شده نیز آمده است. در گزارش حماد، به کافران محض که با رنج در دنیا به هلاکت نرسیده‌اند و در رجعت برمی‌گردند، اشاره شده است. در گزارش مجلس دوم برخی مؤلفه‌های بیشتری از انگاره رجعت همچون گروه‌های رجعت‌کننده و علت رجعتشان مطرح شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱).

این نکته قابل توجه است که در هر دو مجلس گزارش‌هایی از آیه ۸۲ سوره نمل<sup>۱</sup> در مورد «دابة الارض» آمده که ارتباط تنگاتنگی با آیه بعد از خود دارد. با توجه به اینکه نحوه ورود و خروج به این دو آیه، در این گزارش‌ها متفاوت است، به نظر می‌رسد این بخش‌ها در زمان متأخرتر به هسته اصلی گزارش اضافه شده است. در گزارش مجلس اول که از طریق ابوبصیر نقل شده، ابتدا آیه ۸۲ و ماجرای «دابة الارض» مطرح شده و زمان خروج آن طبق آیه بعد، در رجعت عنوان شده، سپس فردی عقیده‌اهل سنت درباره آیه ۸۳ را به امام گفته است.<sup>۲</sup> در گزارش مجلس دوم که از

۱ ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾  
 ۲ فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup> قَالَ: انْتَهَى رَسُولُ اللَّهِ<sup>(ص)</sup> إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ<sup>(ع)</sup> وَ هُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ فَذَجَمَ رَمَلًا وَ وَضَعَ رَأْسَهُ عَلَيْهِ فَحَرَّكَهُ بِرِجْلِهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ: قُمْ يَا دَابَّةَ اللَّهِ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنْ اصْحَابِهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْسَمَى بَعْضُنَا بِهَذَا السِّمِّ فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا لَهُ خَاصَّةٌ وَ هِيَ الدَّابَّةُ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ ثُمَّ قَالَ يَا عَلِيُّ إِذَا كَانَ آخِرَ الزَّمَانِ أَخْرَجَكَ اللَّهُ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ وَ مَعَكَ مِيسَمٌ تَسِمُ بِهِ أَغْدَاكَ، فَقَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup>: إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ هَذِهِ الدَّابَّةُ إِنَّمَا تُكَلِّمُهُمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup> كَلَّمَهُمُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ إِنَّمَا هُوَ يُكَلِّمُهُمْ مِنَ الْكَلَامِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذَا فِي الرَّجْعَةِ قَوْلُهُ ﴿وَ يَوْمَ نُحْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ حَتَّى إِذَا جَاءُ قَالَ أَلْكَذِبْتُمْ بِآيَاتِي

طریق مفضل نقل شده، برعکس گزارش مجلس اول، ابتدا تاویل آیه ۸۳ درباره رجعت بیان شده و در ادامه، ماجرای از امام صادق<sup>(ع)</sup> به شکلی منفک از قبل، درباره «دابة الارض» نقل شده است.<sup>۱</sup> در گزارش ابوبصیر، ماجرای مطرح شد که طی آن پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup>، حضرت علی<sup>(ع)</sup> را به عنوان «دابه» معرفی کرده و آیه شریفه «إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» را در شأن او دانسته است؛ به شکلی که حضرت علی<sup>(ع)</sup> در آخرالزمان به بهترین سیما - درحالی که همراه با او میسم<sup>۲</sup> برای علامت گذاری دشمنانش است - خارج می شود و زمان آن را طبق آیه بعدی «یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا...»<sup>۳</sup> در زمان رجعت بیان کرده که همراه با ائمه<sup>(ع)</sup> برمی گردند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۲). در گزارش مفضل، فردی از عماربن یاسر درباره دابه پرسید و عمار به جای ذکر نام، خود حضرت علی<sup>(ع)</sup> را به او نشان داد.

گزارشهای مرتبط با «دابة الارض» در این دوره صرفاً به موارد ذکر شده منحصر نمی گردد، بلکه ما گزارشهای متعددی را شاهدیم که در این دوره دابة الارض به صورت فراگیر بر حضرت علی<sup>(ع)</sup><sup>۴</sup> (صفار، ۱۴۰۴: ۵۱۴) و نشانه همراه با او، یعنی میسم و خروج آن در زمان رجعت، تطبیق یافته است<sup>۴</sup> (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۷/۱).

نمونه دیگر تطبیق آیات معاد بر رجعت در این دوره، مربوط به آیه ۸۵ سوره قصص است. در گزارشی که از طریق ابو خالد کابلی آمده، مصادیق رجعت کنندگان، پیامبر<sup>(ص)</sup>، حضرت علی<sup>(ع)</sup> و اهل بیت ذکر شده اند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲). گزارش دیگری در تفسیر قمی، از دو طریق از حضرت

→ وَ لَمْ تَحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ قَالَ الْآيَاتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأئِمَّةَ<sup>(ع)</sup> فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup> إِنَّ الْعَامَّةَ تَزْعُمُ أَنَّ قَوْلَهُ «يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» عَنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup>: أَفِيحْشُرُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا وَ يَدْعُ الْبَاقِينَ لَهُ، وَ لَكِنَّهُ فِي الرَّجْعَةِ، وَ أَمَا آيَةُ الْقِيَامَةِ فِيهِ «وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نَعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا»

۱ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ الْمُفَضَّلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup>: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قُتِلَ إِلَّا يَرْجِعُ حَتَّى يَمُوتَ وَ لَا يَرْجِعُ إِلَّا مِنْ مَحْضِ الْإِيمَانِ مَحْضًا وَ مِنْ مَحْضِ الْكُفْرِ مَحْضًا. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup>: قَالَ رَجُلٌ لِعَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ يَا أَبَا الْيَقْطَانِ آيَةُ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَدْ أَفْسَدَتْ قَلْبِي وَ سَكَّكْتَنِي قَالَ عَمَّارٌ وَ أَى آيَةٍ هِيَ قَالَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ» آيَةُ فَأَيُّ دَابَّةٍ هِيَ قَالَ عَمَّارٌ وَ اللَّهُ مَا أَجْلَسُ وَ لَا أَكَلُ وَ لَا أَشْرَبُ حَتَّى أَرِيكَهَا: فَجَاءَ عَمَّارٌ مَعَ الرَّجُلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ<sup>(ع)</sup> وَ هُوَ يَأْكُلُ تَمْرًا وَ زَبَدًا، فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا الْيَقْطَانِ هَلُمَّ فَجَلَسَ عَمَّارٌ وَ أَقْبَلَ يَأْكُلُ مَعَهُ، فَتَعَجَّبَ الرَّجُلُ مِنْهُ، فَلَمَّا قَامَ عَمَّارٌ قَالَ لَهُ الرَّجُلُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَا أَبَا الْيَقْطَانِ حَلَفْتَ أَنْكَ لَا تَأْكُلُ وَ لَا تَشْرَبُ وَ لَا تَجْلِسُ حَتَّى تُرِيَنِيهَا، قَالَ عَمَّارٌ قَدْ أَرَيْتُكَهَا إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُ.

۲ آهن یا ابزاری که با آن داغ و نشانه گذاری کنند (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۸۳/۶).

۳ درباره این گزارشها، همچنین ن. ک. به: نقی زاده و موسوی نیا، ۱۳۸۸: ۵۳، ۸۸.

۴ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّيَّاحِيُّ عَنْ أَبِي الصَّامِتِ الْخَلَوَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ<sup>(ع)</sup> وَ إِبْنِ لَصَّاحِبِ الْكُرَّاتِ وَ دَوْلَةَ الدَّوْلِ وَ إِبْنِ صَاحِبِ الْعَصَا وَ الْمَيْسَمِ وَ الدَّابَّةِ الَّتِي تَكَلِّمُ النَّاسَ.

باقر<sup>(ع)</sup> نقل شده که یکی از طریق حرزین عبدالله سجستانی و دیگری از طریق عمرو بن شمر است و آن هنگام که از جایگاه جابر بن عبدالله انصاری نزد حضرت باقر<sup>(ع)</sup> پرسش می‌شود، حضرت جابر را از فقهای اهل بیت معرفی کرده و دلیل اقهیت او را شناخت تأویل و تطبیق آیه مورد نظر بر رجعت بیان کرد (قمی، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲). همین گزارش در رجال کشی از سه طریق از زراره بدون اشاره به مسئله رجعت نقل شده است. گزارش‌ها حاکی از اصرار حضرت باقر<sup>(ع)</sup> بر روایت از جابر بوده که مورد سؤال اصحاب قرار می‌گیرد. پاسخ مشترک امام به این سؤالات، علم جابر نسبت به تأویل آیه ۸۵ سوره قصص بیان شد (کشی، ۱۴۰۹: ۴۳). گزارش‌های دوره حضرت باقر<sup>(ع)</sup> نشان از آن دارد که مسئله رجعت، از جمله شاخصه‌های مختص شیعه بوده و در مقطعی امکان تصریح بدان وجود نداشته است؛ به همین دلیل در گزارش‌های موجود در رجال کشی از طریق زراره، به آن تصریح نشده است. در گزارش دیگری نیز که مؤید عدم تصریح به رجعت در آن مقطع زمانی است، زراره به عدم سؤال صریح درباره رجعت از حضرت باقر<sup>(ع)</sup> اذعان کرد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۲/۲).

از دیگر آیاتی که به دلالت ظاهر، سیاق و نظر مفسران، منطبق بر قیامت است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۶/۱۴)، آیه ۲۲ سوره نحل<sup>۱</sup> است. مطابق با دو گزارش مشابه که منتهی به حضرت باقر<sup>(ع)</sup> می‌شود - یکی از طریق جابر جعفی<sup>۲</sup> (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۶/۲، ۲۵۷) و دیگری از طریق ابو حمزه ثمالی<sup>۳</sup> (قمی، ۱۴۰۴: ۳۸۳/۱) - معنای «بعث» در این آیه بر «رجعت» تطبیق شده است. در گزارش ابو حمزه

۱ «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ».

۲ عن جابر عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> قال سألتُه عن هذه الآية «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ - أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَ مَا يُشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» قال: الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ الْأَوْلَى وَ الثَّانِي وَ الثَّلَاثُ - كَذَّبُوا رَسُولَ اللَّهِ<sup>(ص)</sup> بِقَوْلِهِ وَالْوَا عَلِيًّا وَ اتَّبَعُوهُ، فَعَادُوا عَلِيًّا وَ لَمْ يُؤَالُوهُ - وَ دَعَا النَّاسَ إِلَى وِلَايَةِ انْفُسِهِمْ، فَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ» قَالَ: وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا» فَإِنَّهُ يَعْنِي لَا يُعْبَدُونَ شَيْئًا «وَ هُمْ يُخْلَقُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي وَ هُمْ يُعْبَدُونَ - وَ أَمَّا قَوْلُهُ «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ» يَعْنِي كَفَّارٌ غَيْرُ مُؤْمِنِينَ وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «وَ مَا يُشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ أَنَّهُمْ بُشْرُوكُونَ، إِنْهُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ، فَإِنَّهُ كَمَا قَالَ اللَّهُ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي لَا يُؤْمِنُونَ بِالرَّجْعَةِ أَنَّهَا حَقٌّ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ «قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ» فَإِنَّهُ يَعْنِي قُلُوبُهُمْ كَافِرَةٌ وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ<sup>(ع)</sup> مُسْتَكْبِرُونَ، قَالَ اللَّهُ لِمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ وَعَبِدًا مِنْهُ لَا جَرَمَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ<sup>(ع)</sup>.

۳ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ<sup>(ع)</sup> يَقُولُ فِي قَوْلِهِ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِالرَّجْعَةِ أَنَّهَا حَقٌّ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ يَعْنِي أَنَّهَا كَافِرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ يَعْنِي أَنَّهُمْ عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ<sup>(ع)</sup> مُسْتَكْبِرُونَ لَا جَرَمَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ - إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ<sup>(ع)</sup> وَ قَالَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ هَكَذَا «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ فِي عَلِيِّ<sup>(ع)</sup> قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ».

ثمالی، امام باقر<sup>(ع)</sup> مشرکانی را که به آخرت ایمان ندارند، به گروهی که به رجعت ایمان ندارند و نسبت به ولایت حضرت علی<sup>(ع)</sup> کبر می‌ورزند و آن را نمی‌پذیرند، معنا کرده است. این گزارش بین عدم ایمان به رجعت و کبر ورزیدن نسبت به ولایت علی<sup>(ع)</sup>، ارتباط تنگاتنگی ایجاد کرده است. گویا آنها نسبت به رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> و ظهور ولایت او در آن زمان ایمان ندارند. ابوحمزه ثمالی و جابر جعفی - که در شمار خواص اصحاب صادقین محسوب می‌شوند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۰۰/۳) - ناقل گزارش‌های دیگری از امام باقر<sup>(ع)</sup> در مورد رجعت نیز می‌باشند (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۱-۱۱۳، ۱۳۰؛ علوی، ۱۴۲۸: ۱۱۴؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۳۳).

#### ۴. سده سوم؛ افزودن مؤلفه‌های جدید به هسته روایات سده دوم قمری

گزارش‌های تاریخی و تفسیری در این سده، حاکی از آن است که تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در این دوره نسبت به سده قبل با کاهش چشمگیری مواجه بوده است. مهم‌ترین آیه‌ای که در این دوره مورد استناد و تأویل قرار گرفته، آیه ۳۸ سوره نحل است. البته هسته اصلی گزارش‌های ذیل این آیه، متعلق به سده پیشین است که به نظر می‌رسد در این دوره افزوده‌های عمدتاً غالبانه آنها را در برگرفته است. مجموعه این گزارش‌ها نشان می‌دهد که تأویل انگاره رجعت با تشدید شاخصه‌های غالبانه و تیرائی و همراهی با انگاره مهدویت در این سده سامان یافته است. چهار گزارش از حضرت صادق<sup>(ع)</sup> درباره تطبیق آیه ۳۸ سوره نحل بر رجعت رسیده است. گزارشی که هسته اصلی را تشکیل می‌داد و مرتبط با دوره حضرت صادق<sup>(ع)</sup> بود، قبلاً بررسی شد<sup>۱</sup> (قمی، ۱۴۰۴: ۳۸۵/۱). سه گزارش دیگر در کافی کلینی<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۸) و تفسیر

۱ فَإِنَّ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهَا قَالَ يَقُولُونَ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ قَالَ إِنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا لَا يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ - وَ إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ (ص) قِيلَ لَهُمْ تَرْجِعُونَ بَعْدَ الْمَوْتِ قَبْلَ الْقِيَامَةِ - فَخَلَفُوا إِنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ - وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ يَعْنِي فِي الرَّجْعَةِ يَرْدُّهُمْ فَيَقْتُلُهُمْ - وَ يَسْفِي صُدُورَ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِمْ

۲ سَهَّلَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَوْلُهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - وَ أَسْمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مَيِّتٍ بَلَى وَ عَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَ لَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ قَالَ فَقَالَ لِي يَا أَبَا بصيرٍ مَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ قَالَ قُلْتُ إِنَّ الْمَشْرُكِينَ يَرْجِعُونَ وَ يَخْلِفُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنْ اللَّهَ لَا يَبْعَثُ الْمَوْتَى قَالَ فَقَالَ تَبَا لِمَنْ قَالَ هَذَا سَلَّمَ هَلْ كَانَ الْمَشْرُكُونَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ أَمْ بِاللَّاتِ وَ الْعَزَى قَالَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَأَوْجِدِيهِ قَالَ فَقَالَ لِي يَا أَبَا بصيرٍ لَوْ قَدْ قَامَ قَائِمًا بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِ قَوْمًا مِنْ شِبَعَتِنَا قَبَاعَ سَبُوفِهِمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَبْلُغُ ذَلِكَ قَوْمًا مِنْ شِبَعَتِنَا لَمْ يَمُوتُوا فَيَقُولُونَ بَعَثَ فَلَانَ وَ فَلَانَ مِنْ قَبُورِهِمْ وَ هُمْ مَعَ الْقَائِمِ فَيَبْلُغُ ذَلِكَ قَوْمًا مِنْ عَدُوِّنَا فَيَقُولُونَ يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ مَا أَكْذَبَكُمْ هَذِهِ دَوْلَتُكُمْ وَ أَنْتُمْ تَقُولُونَ فِيهَا الْكَذِبَ لَا وَ اللَّهُ مَا عَاشَ هَؤُلَاءِ وَ لَا يَعْبُشُونَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ فَحَكَى اللَّهُ قَوْلَهُمْ فَقَالَ وَ أَسْمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مَيِّتٍ.



عیاشی<sup>۱</sup> (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۹) آمده است. با توجه به روش عیاشی که غالباً احادیث را بدون ذکر سند نقل می‌کند و از طرفی به علت مشابهت فراوان دو گزارش از طریق ابوبصیر در تفسیر عیاشی و کافی کلینی، به شکلی که در دو گزارش دیگر این اندازه از مشابهت یافت نمی‌شود، می‌توان گفت گزارشی که عیاشی بدون ذکر سند از ابوبصیر نقل کرده، همان گزارشی است که کلینی از طریق ابوبصیر با ذکر سند نقل کرده است.

ساختار کلی این گزارش‌ها از چند بخش تشکیل شده است. بخش اول مرتبط با سؤال حضرت صادق<sup>(ع)</sup> از یارانش در مورد دیدگاه عامه دربارهٔ آیه ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتٍ﴾ می‌باشد. بخش دوم مرتبط با پاسخ صحابی حضرت در بیان دیدگاه عامه است که آیه را بر عدم اعتقاد مشرکان به قیامت تطبیق داده و از سوی دیگر، تکذیب و ردّ این دیدگاه از جانب حضرت مطرح می‌شود. با توجه به اینکه تفسیر این آیه به کفار مکه، مطابق با ظاهر و سیاق آیات و روایات شأن نزول می‌باشد، تکذیب و رد این دیدگاه از سوی حضرت بازگوکنندهٔ همان مطلبی است که بخش سوم گزارش به آن اشاره دارد؛ آنجا که حضرت تأویل آیه را بر رجعت اهل بیت و شیعیان و دشمنانشان تطبیق می‌دهد. گویا در فضایی که عامه رجعت را انکار می‌کردند، امام با استناد به آیه در مورد قیامت و رجعت مردگان در آنجا، با ایجاد مشابهت بین رجعت دنیایی و اخروی، درصدد ایجاد این‌همانی بوده است؛ تا با استدلالی قرآنی، رجعت را برای عامه اثبات کند. امام این‌گونه با این تأویل، عدم اعتقاد آنان به رجعت را زیر سؤال برده است.

تفاوت عمدهٔ این گزارش‌ها با گزارش سدهٔ دوم، بیشتر در بخش سوم آن، یعنی کیفیت رجعت نمود می‌یابد. در گزارشی که از ابوبصیر در دو منبع تفسیر عیاشی و کافی کلینی آمده، بحث رجعت با

۱ عن أبي بصير عن أبي عبد الله<sup>(ع)</sup> في قوله: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتٍ﴾ قال: ما يقولون فيها قلت: يزعمون أن المشركين كانوا يحلفون لرسول الله إن الله لا يبعث الموتى - قال: تبا لمن قال هذا - ويلهم هل كان المشركون يحلفون بالله أم باللات والعزى قلت: جعلت فداك فأوجدنيه أعره قال: لو قد قام قائمنا بعث الله إليه قوما من شيعتنا قبائع سيوفهم على عواتقهم فيبلغ ذلك قوما من شيعتنا لم يموتوا، فيقولون: بعث فلان و فلان من قبورهم مع القائم فيبلغ ذلك قوما من أعدائنا - فيقولون: يا معشر الشيعة ما أكذبكم، هذه دولتكم و أنتم تكذبون فيها، لا و الله ما عاشوا و لا تعيشوا إلى يوم القيامة، فحكي الله قولهم فقال: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ و عن سيرين قال كنت عند أبي عبد الله<sup>(ع)</sup> إذ قال: ما يقول الناس في هذه الآية: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتٍ﴾ قال: يقولون: لا قيامة و لا بعث و لا نشور، فقال: كذبوا و الله إنما ذلك إذا قام القائم و كر معه المكرون فقال: أهل خلافكم قد ظهرت دولتكم يا معشر الشيعة و هذا من كذبكم، يقولون رجوع فلان و فلان و فلان - لا و الله لا يبعث الله من يموت ألا ترى أنهم قالوا: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ كانت المشركون أشد تعظيما باللات و العزى من أن يقسموا بغيرها - فقال الله: ﴿هَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾ ﴿لِيَبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ - إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿

جزئیات بیشتری مطرح شد. انگاره رجعت با ظهور امام زمان گره می خورد و همراه با او جمعی از شیعیان درحالی که قبضه شمشیر به دوش گرفته اند و آماده انتقام اند، رجعت می کنند. در همان زمان رجعت، شیعیانی که زنده اند از این خبر شادمان می شوند و بیان می دارند که سه خلیفه از قبرهایشان محشور شده اند. دشمنان اهل بیت در آن زمان خبر رجعت را باور نمی کنند و آن را تکذیب و بیان می کنند که چون زمان دولت شماست، دروغ می گویند. این گزاره نشان می دهد که رجعت در زمان حکومت و دولت و قدرت شیعه رخ می دهد. طبق گزارش های فوق، آیه بر مواردی که هواخواه گفتمان اهل بیت است و یا در تقابل با آن قرار دارد، تطبیق شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۹).

در این گزارش ها، افراد منتسب به جریان های غالبانه و یا طیف مفضل بن عمر حضور دارند که عبارت اند از: سهل بن زیاد، محمد بن سلیمان و پدرش سلیمان بن عبدالله. ابو محمد سلیمان بن عبدالله دیلمی در زمره رجال امامیه قرار دارد. وی به غلوگرایی متهم شده و درباره وی گفته اند: «کان غالباً کذاباً» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۲) و «من الغلاة الکبار» (کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). محمد بن سلیمان بن عبدالله دیلمی بصری از اصحاب حضرت کاظم<sup>(ع)</sup> و حضرت رضا<sup>(ع)</sup> است که در اواخر سده دوم در بصره فعالیت می کرد. او در اصل اهل کوفه بوده و همانند پدرش در معرض اتهام غلو قرار داشته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۳). نجاشی نیز درباره او گفته است: «ضعیف جداً لا یعول علیه فی شیء» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۵)، با این حال، گفته شده غیر از روایات منفرد آن دو، دیگر منقولات آنها پذیرفتنی است (کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). باید افزود که سایر متهمان به غلو، به نقل روایات محمد بن سلیمان دیلمی و پدرش توجه نشان داده اند. یکی از این افراد سهل بن زیاد آدمی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵). محمد بن سلیمان دیلمی و پدرش و همچنین سهل بن زیاد در سند برخی دیگر از روایات رجعت نیز قرار دارند (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۳۳۹؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲/۲۱۷).

##### ۵. دوره غیبت صغری؛ گسترش و انعکاس روایات تأویل رجعت در تألیفات

تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در نیمه دوم سده سوم تا پایان غیبت صغری در برخی تألیفات حدیثی و تفسیری که شامل بیشترین گزارش ها درباره رجعت می باشند، نمود پیدا کرده است.<sup>۱</sup>

۱ همزمان در این دوره ارجاعاتی به رجعت در فرهنگ مناسکی و دعایی شیعه ضمن تألیفاتی در حوزه ادعیه و زیارات - همچون کامل الزیارات - وارد شد، اما چون از موضوع پژوهش حاضر خارج است، بدان اشاره نمی شود.

این گزارش‌ها در دو تألیف، یکی متعلق به سنت حدیثی و فکری «نصیریّه» به نام *الهدایة الکبری* و دیگری تفسیر قمی که متعلق به سنت حدیثی قم بوده، منعکس شده است. بر همین اساس، این دوره اوج تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، به‌ویژه رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> و اهل بیت در برخی تألیفات حدیثی و تفسیری محسوب می‌شود.

گزارش بلندی شامل تفسیر رخدادهای ظهور حضرت مهدی<sup>(عج)</sup> و رجعت امامان، از طریق مفضل بن عمر از حضرت صادق<sup>(ع)</sup> در کتاب *الهدایة الکبری* نقل شده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۹۲-۴۴۴). مؤلف این کتاب حسین بن حمدان خصیبی از نخستین مشایخ فرقه نصیریّه است (رحمتی، ۱۳۹۹: ۵۴۹/۱۵). تاریخ‌گذاری این گزارش در عصر حضرت صادق<sup>(ع)</sup>، از جهات مختلفی با مشکل مواجه شده است. نخست آنکه به لحاظ سندی، تمام حلقه‌های این سند دچار ضعف‌اند. خصیبی به غلو متهم بوده است. نجاشی، خصیبی را فاسدالمذهب و رساله او را تخلیط خوانده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۷). ابن‌الغضائری او را کذاب، فاسد المذهب، بدعت‌گذار و غیرقابل اعتنا دانسته است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴). در سند این گزارش، افراد مجهولی چون محمد بن اسماعیل الحسنی و علی بن عبدالله الحسنی قرار گرفته‌اند.

سند روایت به روشنی بازتاب‌دهنده یکی از ارکان اعتقادی نصیریّه، یعنی باییت است. سند روایت از جهت باییت، حلقه‌های مسلسلی دارد؛ زیرا در سند آن مفضل، محمد بن مفضل، عمر بن فرات و محمد بن نصیر حضور دارند و آنها به ترتیب باب‌های هشتم تا یازدهم نصیریّه‌اند (خصیبی، ۱۴۳۲: ۵۷۳-۵۸۶). محمد بن نصیر غالی و معتقد به تناسخ بود (کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۱). عمر بن فرات نیز غالی بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۲). محمد بن المفضل در میان امامیه ناشناس است (خوبی، ۱۳۷۲: ۲۸۳/۱۸). مفضل بن عمر نیز مورد اختلاف بوده و به غلو، فساد مذهب و غیره متهم است (خوبی، همان، ۱۳۱۷/۱۹). اسناد مسلسل معمولاً ضعیف بوده و چه‌بسا ساختگی و تصنعی‌اند (سبحانی، ۱۴۲۸: ۸۴). در بین غالیان نیز ساخت اسناد مسلسل از ابواب، رایج است (عادل‌زاده و صابری، ۱۴۰۱: ۳۳).

این گزارش همچنین مشکلاتی به لحاظ ساختار و محتوا دارد که نشان می‌دهد کل این گزارش یا دست‌کم بخش‌هایی از آن برساخته است. این گزارش جزو احادیث طوال محسوب می‌شود که در منابع انتقادی با دیده تردید نگریسته شده و بلند بودن متن حدیث، به‌عنوان عاملی برای تضعیف آن مورد توجه قرار گرفته است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۰/۲۶۶)؛ تضعیفی که هم از سوی

نقادان متقدم بارها بدان اشاره شده (مثلاً ابن عدی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۶) و هم نقادان معاصر از آن سخن گفته‌اند (برای مثال: خوبی، ۱۳۷۷: ۱۶۸/۱؛ ابوریه، ۱۹۹۴: ۳۴۷).

گزارش مورد نظر از لحاظ شیوه بیانی، در قالب گفت‌وگوی میان امام و مفضل بن عمر (پرسش مفضل از امام و پاسخ آن حضرت) انجام پذیرفته است. صدر و ذیل گزارش درباره مسئله رجعت به گونه‌ای تحریف شده است؛ گویا رجعت مسئله‌ای است که برای انتقام‌جویی شخصی و تسویه حساب اهل بیت با مخالفانشان اتفاق می‌افتد (حسینی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۵۳).

در سراسر این گزارش، آیاتی که به ظاهر مربوط به قیامت است، بر رجعت حمل شده است. در بخشی از این گزارش، یکی از اتفاقاتی که در زمان رجعت حضرت علی<sup>(ع)</sup> و حضرت حسین<sup>(ع)</sup> رخ می‌دهد، حدوث علائم قیامت طبق آیات قرآن است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۰۵). نمونه دیگر اینکه در رجعت جویبارهایی از آب و غسل و خمر جاری می‌شود (خصیبی، همان، ۴۳۰) که اشاره به آیه ۱۵ سوره محمد دارد. نکته قابل تأمل، روان شدن جوی خمر در دنیا است که همسو با دیدگاه نصیری دربارۀ حلیت خمر است (مرهج، [بی‌تا]: ۴۹۷؛ ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶: ۱۳۷-۱۴۱). گفتنی است نصیریان از قیامت و رجعت، برداشتی تناسخی دارند و به همین دلیل بسیاری از آیات قیامت را بر مواضع دنیا مانند رجعت حمل کرده‌اند (مرهج، [بی‌تا]: ۳۹؛ خصیبی، ۲۰۱۴: ۱۷۶، ۱۷۹). نصیری در برخی منابع خود، قیامت کبری را همان رجعت می‌دانند<sup>۱</sup> (مرهج، [بی‌تا]: ۳۶۷).

متن بعدی که در این دوره انعکاس‌دهنده بیشترین گزارش‌های رجعت می‌باشد، تفسیر قمی منسوب به علی بن ابراهیم قمی است که متن تفسیر ابوالجارود زیدی در آن ادراج شده است (پاکچی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). گفتنی است سده‌های سوم و چهارم قمری نقطه عطفی در تحولات علم کلام و عقاید اسلامی است؛ از این دوره با عنوان عصر گذار و حساس تاریخ کلام نام برده شده است (پاکچی، ۱۳۸۰: ۱۶۵/۱۰). با توجه به اینکه تفسیر قمی متعلق به این دوره است، پرداختن به موضوع‌های کلامی، به‌ویژه رجعت در این تفسیر معنادار است. مؤلف کوشیده روایات تأویلی را برگزیند که به نحوی دفاع قرآنی از معتقدات امامیه باشد (جبرئیلی، ۱۳۸۴: ۱۴۶). مؤید این مطلب آن است که در مقدمه تفسیر قمی، در تقسیم دلالت آیات، مؤلف بخشی از آیات قرآن را در جهت رد منکران رجعت و متعه معرفی کرده است (قمی، ۱۴۰۴: ۶/۱). همچنین در همان مقدمه با عبارت «الرد علی من أنکر الرجعة» به آیه مرتبط با قیامت استدلال کرد (قمی، همان، ۲۴/۱).

۱ ن.ک. به: عادل‌زاده و صابری، ۱۴۰۱: ۳۹.

مؤلف به موضوع کلامی رجعت توجه ویژه نشان داده است. مطابق با باب «رجعت» کتاب بحار الأنوار، بیشترین روایات رجعت بعد از کتاب مختصر البصائر، از تفسیر قمی نقل شده است (شفیعی، ۱۴۰۰: ۱۶۶). وی به سه روش مسئله رجعت و آیات قیامت را که منطبق بر آن شده، مورد توجه قرار داده است. برخی موارد گزارش‌های تطبیق آیات قیامت بر رجعت را با ذکر سلسله سند ذکر کرده و در برخی موارد بدون ذکر سلسله سند آورده و در برخی، تأویل اجتهادی خود را در تطبیق آیه قیامت بر رجعت مبتنی بر منابع روایی، ذکر کرده است.

در گزارش‌های فراوانی که در این تفسیر، چه طبق روایات و چه نظر تفسیری قمی بر رجعت تطبیق یافته است، تعدادی از گزارش‌های موجود در آن از طریق غلات نقل شده است. برای نمونه، در گزارشی یونس بن ظبیان از حضرت صادق<sup>(ع)</sup> از معنی آیه شریفه ﴿و یوم تشق السماء بالغمام﴾ (سوره فرقان، آیه ۲۵) پرسیده و آن حضرت فرمود «مقصود از غمام (ابر) امیر المؤمنین علی<sup>(ع)</sup> است» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۲). تطبیق حوادث اشراط الساعه و لفظ غمام بر حضرت علی<sup>(ع)</sup>، انعکاس دیدگاه غلات منتسب به عبدالله بن سبا درباره اعتقادشان نسبت به حضرت علی<sup>(ع)</sup> است که او نمرده و در ابرها بوده و در آستانه قیامت برمی‌گردد. این در حالی است که مفسران غمام را به ابر یا ابر غلیظ ترجمه و تفسیر کرده‌اند (طوسی، [بی‌تا]: ۴۸۴/۷). منابع رجالی ناقل این گزارش، یعنی یونس بن ظبیان کوفی را فردی غالی (کشی، ۱۴۰۹: ۳۶۳)، دروغ‌گو و وضاع حدیث (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۱۰۱) خوانده‌اند. نمونه دیگر، گزارشی است که عمر بن عبدالعزیز از طریق جمیل بن دراج از حضرت صادق<sup>(ع)</sup> نقل کرده است. در این گزارش، «یوم الخروج» بر رجعت منطبق شده است. عمر بن عبدالعزیز در سند این گزارش متهم به تخلیط است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۵) و به نقل روایات منکر متهم شده است (کشی، ۱۴۰۹: ۷۴۸).

با توجه به بررسی‌های قبلی این پژوهش و تعیین زمان صدور گزارش‌های موجود در تفسیر قمی در سده‌های قبل و با توجه به اینکه بیشتر ناقلان این گزارش‌ها متعلق به بوم کوفه بوده‌اند، علت نقل این گزارش‌ها در این تفسیر آنجا مشخص می‌شود که بخش عمده انتقال احادیث از کوفه به قم، توسط ابراهیم بن هاشم قمی صورت گرفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷). بعد از او فرزندش علی بن ابراهیم قمی وارث میراث پدر شد. تفسیر او آکنده از روایات اعتقادی، به‌ویژه درباره مسائل مربوط به امامت است (طالقانی، ۱۳۹۱: ۸۳). از اینجا می‌توان چرایی انعکاس گسترده این نوع گزارش‌های کلامی در این تفسیر را فهمید. با وجود آنکه علی بن ابراهیم قمی از مشایخ کلینی بوده و کلینی

احادیث فراوانی از او نقل کرده، اما از طرق دیگری غیر از این تفسیر از او روایت کرده و بیشتر احادیث مربوط به رجعت را که در تفسیر قمی آمده، کلینی نقل نکرده است (مودب، ۱۳۸۰: ۱۸۷).

### نتیجه گیری

انگاره «رجعت» در تاریخ اندیشه شیعی به روشنی در میانه یک وضعیت دوگانه قرار دارد. از یک سو، یکی از عناصر هویتی تشیع است که در کانون تقابل عامه با شیعیان قرار دارد و از سوی دیگر، کم‌وبیش در ارتباط با جریان‌ها و گرایش‌های غالبانه قرار داشته است. تطبیق و تأویل آیات قیامت بر رجعت، از همان صدر اسلام شکل گرفت و تداوم یافت. بازگرداندن معنای انگاره «رجعت» به اینکه حضرت علی<sup>(ع)</sup> نمرده است و قبل از قیامت به دنیا برمی‌گردد، عقیده‌ای بود که سبأیه در سده نخست قمری آن را ترویج دادند. آنان برای تأیید این اعتقاد، آیات قیامت را بر معنای رجعت مورد نظر خود تأویل کردند. تطبیق و تأویل آیات قیامت بر رجعت، در سده دوم نسبت به سده اول افزایش پیدا کرد و دکترین کلامی شیعه درباره انگاره «رجعت» تثبیت شد و تقابل شدید جریان شیعه با عامه در این زمینه شکل گرفت. تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در سده سوم نسبت به سده قبل با کاهش چشمگیری مواجه شد. گزارش‌ها در این دوره عمدتاً گزارش‌های سده قبل بود که افزوده‌های غالبانه‌ای آنها را در بر گرفت. گزارش‌های این دوره نشان می‌دهد که تأویلات انگاره رجعت با تشدید شاخصه‌های غالبانه و تبرائی و همراهی با انگاره مهدویت سامان یافته بود. تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در دوره غیبت صغری در برخی تألیفات حدیثی و تفسیری که شامل بیشترین گزارش‌ها درباره رجعت می‌باشند، نمود پیدا کرد. این گزارش‌ها در دو تألیف، یکی متعلق به سنت حدیثی و فکری نصیری به نام *الهدایة الکبری* و دیگری تفسیر قمی که متعلق به سنت حدیثی قم بود، منعکس شد. یکی از پربسامدترین تطبیق‌های آیات قیامت بر رجعت در این دو تألیف، تطبیق رجعت بر بازگشت اهل بیت، به‌ویژه حضرت علی<sup>(ع)</sup> است.

### منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۳۷۸)، شرح نهج‌البلاغه، ج ۵، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷)، *العیة للنعمانی*، تهران: نشر صدوق.

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، بیروت: دار الصادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الخصال*، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
- ..... (۱۴۰۶ق)، *نواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ج ۲.
- ..... (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری.
- ..... (۱۴۰۳)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، ج ۷، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سعد [بی تا]، *الطبقات الکبری*، ج ۳، ۵، بیروت: دارالصادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۲۰۰۶)، *حقائق اسرار الدین*، دیار عقل: دار لاجل المعرفة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل أبی طالب*، ج ۳، قم: علامه.
- ابن عبدالرحمن الملطی (۱۴۱۳)، *التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع*، قاهره: مکتبه مدبولی.
- ابن عدی جرجانی، عبدالله (۱۴۰۹)، *الکامل*، ج ۶، بیروت: دار الفکر، ج ۳.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴)، *الرجال*، قم: دار الحدیث.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹)، *المعارف*، مصر: دارالمعارف، ج ۲.
- ابوریه، محمود (۱۹۹۴)، *اضواء علی السنة المحمدیه*، قاهره: [بی تا].
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹)، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهره*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- امین، سید محسن [بی تا]، *اعیان الشیعه*، ج ۴، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، ج ۲، قم: دار الکتب الإسلامیه، ج ۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹)، *انساب الاشراف*، ج ۲، مصر: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربیه بالاشتراک مع دار المعارف.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، *تاریخ تفسیر*، تهران: انجمن علمی - دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع).
- ..... (۱۳۸۰)، «امامیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ..... (۱۳۹۱)، «حدیث»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ..... (۱۳۹۸)، «رجعت»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۴)، «فلسفه علم کلام»، *نشریه قیاسات*، ش ۳۹ و ۴۰، صص ۱۲۵-۱۵۲.
- ..... [https://qabasat.iict.ac.ir/article\\_17403.html](https://qabasat.iict.ac.ir/article_17403.html)
- جرار، ماهر (۱۳۸۴)، «تفسیر ابوالجارود زبایدین منذر؛ مقدمه‌ای در شناخت عقاید زبیدی»، ترجمه محمد کاظم رحمتی، *نشریه آیین* پژوهش، ش ۹۵، صص ۱۵-۴۲. [https://jap.isca.ac.ir/article\\_2842.html](https://jap.isca.ac.ir/article_2842.html)

- چلونگر، محمدعلی، مجید صادقانی و مصطفی پیرمردیان (۱۳۹۷)، بوم‌شناسی تاریخی جریان‌های فکری اصحاب ائمه<sup>(ع)</sup>، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاکم نیشابوری [بی‌تا]، المستدرک، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
- حسینی، بی‌بی زینب، ابوالحسن بختیاری و طاهره ایزدی (۱۳۹۷)، «تحلیل تاریخی روایات علائم ظهور (قیام سید حسینی)»، مشرق موعود، ش ۴۶، صص ۱۳۷-۱۶۲.
- [https://mashreqmag.sinaweb.net/article\\_124974.html](https://mashreqmag.sinaweb.net/article_124974.html)
- حلی، حسن بن سلیمان بن محمد (۱۴۲۱)، مختصر البصائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹)، الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ.
- ..... (۲۰۱۴)، الرسالة الرستبائیه، تحقیق: رواء جمال علی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ..... (۱۴۳۲)، تاریخ النبی و الائمه و معجزاتهم المسمى بالهدایة الکبری، تحقیق المصطفی صبحی الحمصی، بیروت: اعلمی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة (تقریرات)، مقرر محمدعلی توحیدی، ج ۱، قم: [بی‌نا].
- ..... (۱۳۷۲)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۸، ۱۹، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- رحمتی، کاظم (۱۳۹۹)، «خصیبی حسین بن حمدان جنبلانی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸)، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، قم: امام صادق<sup>(ع)</sup>، ج ۵.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵)، رسائل، قم: دار القرآن الکریم.
- شفیعی، سعید (۱۴۰۰)، «تاریخ‌گذاری روایات رجعت؛ پژوهشی تطبیق میان اقوال رجالیان و اسانید روایات»، نشریه علوم قرآن و حدیث، ش ۱۰۶، صص ۱۶۱-۱۸۴.
- [https://jquran.um.ac.ir/article\\_40845.html](https://jquran.um.ac.ir/article_40845.html) DOI: 10.22067/jquran.2021.61371.0
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰)، قاموس الرجال، ج ۲، ۸، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- الثیبی، مصطفی (۱۳۸۰)، تصوف و تشیع، ترجمة علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
- صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد<sup>(ص)</sup>، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ج ۲.
- صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۱۰)، تفسیر القرآن، ج ۲، عربستان سعودی - الرياض: مکتبه ارشد للنشر و التوزیع.
- طالقانی، سید حسن (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی قم»، نشریه نقد و نظر، ش ۶، صص ۶۶-۹۱.
- [https://jpt.isca.ac.ir/article\\_162.html](https://jpt.isca.ac.ir/article_162.html)
- طاوسی مسرور، سعید (۱۳۸۸)، پژوهشی پیرامون جابر بن یزید جعفی، تهران: دانشگاه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الطبری، ج ۱۱، بیروت: دارالمعارف.
- ..... (۱۴۱۵)، جامع البیان عن تأویل آیه القرآن، ج ۱، ۱۴، ۲۰، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.



- طبری آملی، محمدبن جریر بن رستم (۱۴۱۳)، *دلائل الإمامة*، (ط - الحدیثة)، قم: بعثت.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۳)، *رجال الطوسی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
- ..... [بی تا]، *النبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طریحی، شیخ فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، ج ۶، تهران: نشر مرتضوی، چ ۳.
- عادل زاده، علی و محمدعلی صابری (۱۴۰۱)، «آموزه‌های نصیری در رساله رجعت منسوب به مفضل بن عمر»، *مشرق موعود*، ش ۶۲، صص ۲۳-۵۴. [https://mashreqmag.sinaweb.net/article\\_156340.html](https://mashreqmag.sinaweb.net/article_156340.html)
- عجلی، احمدبن عبدالله (۱۴۰۵)، *معرفة الثقات*، ج ۲، مدینه: مکتبه الدار.
- عقیلی، محمدبن عمرو (۱۴۱۸)، *ضعفاء*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ ۲.
- علوی، محمدبن علی بن الحسین (۱۴۲۸)، *المناقب*، ایران: دلیل ما.
- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰)، *تفسیر عیاشی*، ج ۲، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، *تفسیر التمیی*، ج ۱، ۲، قم: دار الکتب.
- کنشی، محمدبن عمر (۱۴۰۹)، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، *الکافی*، ج ۱، ۸، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کجوری شیرازی، مهدی (۱۴۲۴)، *الفوائد الرجالیة*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، قم: دار الحدیث.
- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۱)، «تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن عمر»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۱۵، صص ۲۷-۵۷. [https://journals.srbiau.ac.ir/article\\_3924.html](https://journals.srbiau.ac.ir/article_3924.html)
- ..... (۱۳۹۶)، *نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: رویکردها، گفتمان‌ها، انکارها و جریان‌ها*، تهران: دانشگاه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- مازندرانی حائری، محمدبن اسماعیل (۱۴۱۶)، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۲۶، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۲.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸)، *خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۵، قم: مؤسسه آل‌البیت<sup>(ع)</sup>.
- محمد صالح، سید جمال (۱۴۲۷)، *وانقضت أوام العمر*، قم: مرکز الأبحاث العقائدية.
- مدرسی طباطبائی، حسین (۱۳۸۶)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه رسول جعفریان، قم: [بی تا].
- مرهج، ابراهیم عبداللطیف [بی تا]، *شرح دیوان الخصیعی*، بیروت: دار المیزان.
- مسلم نیشابوری [بی تا]، *صحیح مسلم*، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
- مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳)، *الاختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.
- ..... (۱۴۱۴)، *اوائل المقالات*، بیروت: دار المفید.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۲، ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- مودب، سید رضا (۱۳۸۰)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: انتشارات اشراق.
- ناشئ اکبر (۱۳۸۶)، مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين.
- تقی‌زاده، حسن و سعیده موسوی نیا (۱۳۸۸)، «بررسی مصداق دابة الارض در روایات فریقین»، علوم حدیث، ش ۵۳، صص ۷۲-۸۹.
- نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۷)، شرح صحیح مسلم، ج ۱۰، بیروت: دار الكتاب العربی.
- هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، قم: الهادی.
- یحیی بن معین [بی‌تا]، تاریخ ابن‌معین (روایة الدورى)، تحقیق الدكتور أحمد محمد نور سیف الدورى، ج ۱، بیروت: دار القلم.
- یزدی حائری، علی (۱۴۲۲)، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب (عج)، بیروت: مؤسسه الأعلمی.

#### منابع لاتین

- Kohlberg, Etan (1995), "RADJ' A", E12, vol.8, leiden: brill, pp.371-373.
- Van Ess, Josef (2016), Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, vol.1, A History of Religious Thought in Early Islam, Vol.116, Brill.

#### List of sources with English handwriting

- The Qur'an
- Abū Rīya, Maḥmūd (1994), 'Aḍwā' 'alā l-Sunna al-Muḥammadiyya, Cairo: [n.p.].
- 'Ādelzāda, 'Alī and Muḥammad 'Alī Ṣāberī (1401/2022), "Āmūza-hā-yi Naṣīrī dar Risāla-yi Raja' a Mansūb bih Mufazzal b. 'Umar," *Mashriq-e Maw'ūd*, no. 62, pp. 23-54. [https://mashreqmag.sinaweb.net/article\\_156340.html](https://mashreqmag.sinaweb.net/article_156340.html) [In Persian]
- 'Ajlī, Aḥmad b. 'Abd Allāh (1405/1984), *Ma'rīfat al-Thuqāt*, vol. 2, Madīna: Maktabat al-Dār. [In Persian]
- 'Alawī, Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn (1428/2007), *al-Manāqib*, Iran: Dalīl Mā. [In Persian]
- Al-Shaybī, Muṣṭafā (1380/2001), *Ṭaṣawwuf wa Tashayyū'*, translated by 'Alī-Rezā Zakkāwatī, Tehran: Amīrkabīr. [In Persian]
- Amīn, Sayyid Muḥsin [n.d.], *A'yān al-Shī'a*, vol. 4, Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt. [In Persian]
- 'Aqlī, Muḥammad b. 'Amr (1418/1997), *Du'afā'*, vol. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2nd ed. [In Persian]
- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (1380/2001), *Tafsīr 'Ayyāshī*, vol. 2, Tehran: Maktabat al-'Ilmiyya al-Islāmiyya. [In Persian]

- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1959), *Anṣāb al-Ashrāf*, vol. 2, Egypt: Ma'had al-Makhtūfāt bi-Jāmi'at al-Duwal al-'Arabiyya in collaboration with Dār al-Ma'ārif. **[In Persian]**
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālīd (1371/1992), *al-Maḥāsīn*, vol. 2, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2nd ed. **[In Persian]**
- Chalūngar, Muḥammad 'Alī, Ṣādeqānī, Majīd, and Pīr Murādiān, Muṣṭafā (1397/2018), *Būm-shināsī Tārīkhī-yi Jaryān-hā-yi Fikrī-yi Aṣḥāb-e A'imma* ('A), Qom: Pazhuhešgāh Ḥawza WA Dāneshgāh. **[In Persian]**
- Gherāmī, Sayyid Muḥammad Hādī (1391/2012), “Tawārukḥ Goftāmān-i Tafwīd dar Sada-yi Dūm Hijrī wa Ṭayf-i Mufazzal b. 'Umar,” *Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmi*, no. 15, pp. 27-57. [https://journals.srbiau.ac.ir/article\\_3924.html](https://journals.srbiau.ac.ir/article_3924.html) **[In Persian]**
- Gherāmī, Sayyid Muḥammad Hādī (1396/2017), *Nawshīn-andīshī-yi Hadīthī-yi Shi'a: Ruwākḥā, Goftāmān-hā, Engārahā wa Jaryān-hā*, Tehran: Dāneshgāh Imām Ṣādiq ('A). **[In Persian]**
- Ḥākīm Nishābūrī [n.d.], *al-Mustadrak*, vol. 2, Beirut: Dār al-Ma'arifa. **[In Persian]**
- Ḥallī, Ḥasan b. Sulaymān b. Muḥammad (1421/2001), *Mukhtaṣar al-Baṣā'ir*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. **[In Persian]**
- Hilālī, Salīm b. Qays (1405/1984), *Kitāb Salīm b. Qays al-Hilālī*, vol. 2, Qom: al-Hādī. **[In Persian]**
- Ḥusaynī, Bībī Zaynab, Bakhtīārī, Abū al-Ḥasan, and Īzdī, Ṭāhara (1397/2018), “Taḥlīl-e Tārīkhī-yi Riwayāt-e 'Alāmāt-e Zuḥūr (Qiyām-e Sayyid Ḥusaynī),” *Mashriq-e Maw'ūd*, no. 46, pp. 137-162. [https://mashreqmag.sinaweb.net/article\\_124974.html](https://mashreqmag.sinaweb.net/article_124974.html) **[In Persian]**
- Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Malṭī (1413/1992), *al-Tanbīh wa al-Radd 'alā Ahl al-Ahwā' wa al-Bida'*, Cairo: Maktabat Madbulī. **[In Persian]**
- Ibn Abī l-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh (1378/1999), *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, vol. 5, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya. **[In Persian]**
- Ibn Abī Zaynab, Muḥammad b. Ibrāhīm (1397/1977), *al-Ġayba (li-l-Na'mānī)*, Tehran: Nashr Ṣadūq. **[In Persian]**
- Ibn 'Adī Jurgānī, 'Abd Allāh (1409/1988), *al-Kāmil*, vol. 6, Beirut: Dār al-Fikr, 3rd ed. **[In Persian]**
- Ibn Athīr, 'Alī b. Muḥammad (1385/2006), *al-Kāmil fī l-Tārīḥ*, vol. 3, Beirut: Dār al-Ṣādir. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1362/1983), *al-Khaṣāl*, vol. 1, Qom: Jāme'a Modarresīn. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1385/2006), *'Illal al-Sharā'i'*, vol. 1, Qom: Kuttāb-furūshī Dāwarī. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1403/1983), *Ma'ānī al-Aḥbār*, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī va Bāstah be Jāme'a Modarresīn Ḥawza 'Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1406/1986), *Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl*, Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī li-l-Nashr, 2nd ed. **[In Persian]**
- Ibn Ḡhaḍā'irī, Aḥmad b. Ḥusayn (1364/1985), *al-Rijāl*, Qom: Dār al-Ḥadīth. **[In Persian]**

- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī (1412/1991), *al-Muntaẓam fī Tārīḥ al-Umam wa l-Mulūk*, vol. 7, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Qutayba Dīnūrī, ‘Abd Allāh b. Muslim (1969), *al-Ma‘ārif*, Egypt: Dār al-Ma‘ārif, 2nd ed. **[In Persian]**
- Ibn Sa‘d [n.d.], *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 3, p. 5, Beirut: Dār al-Šādir. **[In Persian]**
- Ibn Shahr Ashūb, Muḥammad b. ‘Alī (1379/2000), *Manāqib Āl Abī Ṭālib*, vol. 3, Qom: ‘Allāma. **[In Persian]**
- Ibn Shū‘ba Ḥarrānī, Ḥasan b. ‘Alī (2006), *Ḥaqā‘iq Asrār al-Dīn*, Diyār ‘Aql: Dār Lājal al-Ma‘rifa. **[In Persian]**
- Istrābādī, ‘Alī (1409/1988), *Ta’wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā’il al-‘Itrā al-Ṭāhira*, Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī. **[In Persian]**
- Jabrā‘ilī, Muḥammad Šafar (1384/2005), “Falsafa ‘-‘Ilm al-Kalām,” *Nashriyat Qabasāt*, nos. 39 and 40, pp. 125-152. [https://qabasat.iict.ac.ir/article\\_17403.html](https://qabasat.iict.ac.ir/article_17403.html) **[In Persian]**
- Jarrār, Māhir (1384/2005), “*Tafsīr Abū al-Jārūd Ziyād b. Mundhir: Muqaddima-ī dar Shenahṭ ‘Aqā’id Zaydiyya*,” translated by Muḥammad Kāẓim Raḥmatī, *Nashriyat Āyīna-yi Pūresh*, no. 95, pp. 15-42. [http://jap.isca.ac.ir/article\\_2842.html](http://jap.isca.ac.ir/article_2842.html) **[In Persian]**
- Kajūrī Shīrāzī, Mahdī (1424/2003), *al-Fawā’id al-Rijāliyya*, edited by Muḥammad Kāẓim Raḥmān Sātīsh, Qom: Dār al-Ḥadīth. **[In Persian]**
- Khashī, Muḥammad b. ‘Umar (1409/1988), *Rijāl al-Khāshī (Ikhtiyār Ma‘rifat al-Rijāl)*, Mashhad: Mu‘assasat Nashr Dāneshgāh Mashhad. **[In Persian]**
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (1419/1998), *al-Hidāya al-Kubrā*, Beirut: al-Balāgh. **[In Persian]**
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (1432/2011), *Tārīkh al-Nabī wa l-‘Imma wa Mu’jizātuhum al-Musammā bi-l-Hidāya al-Kubrā*, edited by al-Muṣṭafā Šubḥī al-Ḥimṣī, Beirut: ‘Ālamī. **[In Persian]**
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (2014), *al-Risāla al-Rustabashiyya*, edited by Rawā’ Jamāl ‘Alī, [n.p.]: [n.p.]. **[In Persian]**
- Khu‘ī, Abū l-Qāsim (1372/1993), *Mu’jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafsīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*, vols. 18, 19, [n.p.]: [n.p.]. **[In Persian]**
- Khu‘ī, Abū l-Qāsim (1377/1998), *Miṣbāḥ al-Fiqhā (Taqārūrāt)*, compiled by Muḥammad ‘Alī Tawḥīdī, vol. 1, Qom: [n.p.]. **[In Persian]**
- Kulīnī, Muḥammad b. Ya‘qūb b. Ishāq (1407/1986), *al-Kāfī*, vols. 1, 8, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. **[In Persian]**
- Majlesī, Moḥammad-Bāqer (1404/1983), *Mir‘āt al-‘Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*, vol. 26, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2nd ed. **[In Persian]**
- Māzandarānī Ḥā’irī, Muḥammad b. Ismā‘īl (1416/1995), *Muntahā al-Maqāl fī Aḥwāl al-Rijāl*, vol. 2, Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li-lḥyā’ al-Turāth. **[In Persian]**
- Mudarresī Ṭabātabā’ī, Ḥusayn (1386/2007), *Mūrāth-i Maktūb-i Shi‘a az Sāh-i Qarnī-i Hijrī*, translated by Rasūl Ja’fariyān, Qom: [n.p.]. **[In Persian]**
- Mūdhab, Sayyid Rezā (1380/2001), *Rawmāsh-i Tafsīr-i Qur‘ān*, Qom: Intishārāt Ishrāq.

**[In Persian]**

- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad (1413/1992), *al-Iḥtīṣāṣ*, Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-l-Fīyyāt al-Shaykh al-Mufīd. **[In Persian]**
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad (1414/1993), *Awā'il al-Maqālāt*, Beirut: Dār al-Mufīd. **[In Persian]**
- Muḥaddīth Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī (1408/1987), *Khātima-yi Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat al-Masā'il*, vol. 5, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('A). **[In Persian]**
- Muḥammad Ṣāliḥ, Sayyid Jamāl (1427/2006), *Wānqaza'at Ūhām al-'Umr*, Qom: Markaz al-Abḥāth al-'Aqā'idīyya. **[In Persian]**
- Muqātil b. Sulaymān (1423/2002), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, vols. 2, 3, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. **[In Persian]**
- Murajj, Ibrāhīm 'Abd al-Laṭīf [n.d.], *Sharḥ Dīwān al-Khaṣībī*, Beirut: Dār al-Mīzān. **[In Persian]**
- Muslim Nishābūrī [n.d.], *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr. **[In Persian]**
- Najāshī, Aḥmad b. 'Alī (1365/1986), *Rijāl al-Najāshī*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'a li-Jāmi'at al-Modarresīn. **[In Persian]**
- Naqīzāda, Ḥasan and Mūsavī Niyā, Sa'īda (1388/2009), “Barresī-yi Muṣḍāq-i Dāba' al-Ard dar Riwayāt-i Firqayn,” *Ulūm Ḥadīth*, no. 53, pp. 72-89. **[In Persian]**
- Nāshī' Akbar (1386/2007), *Masā'il al-Imāma wa Muqtaṭafāt min al-Kitāb al-Awsat*, Qom: Markaz Mutāla'āt Adyān wa Mazāhib. **[In Persian]**
- Nawawī, Yahyā b. Sharaf (1407/1986), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 10, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. **[In Persian]**
- Pākatchī, Aḥmad (1380/2001), “Imāmīya,” *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi*, vol. 10, Tehran: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi. **[In Persian]**
- Pākatchī, Aḥmad (1387/2008), *Tārīkh Tafsīr*, Tehran: Anjoman-e 'Elmī-Dāneshjū'ī Ḥayāt Dāneshgāh Imām Ṣādiq ('A). **[In Persian]**
- Pākatchī, Aḥmad (1391/2012), Madkhal “Ḥadīth,” *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi*, vol. 20, Tehran: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi. **[In Persian]**
- Pākatchī, Aḥmad (1398/2019), “Raja'a,” *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi*, vol. 24, Tehran: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi. **[In Persian]**
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (1404/1983), *Tafsīr al-Qummī*, vols. 1, 2, Qom: Dār al-Kitāb. **[In Persian]**
- Raḥmatī, Kāzīm (1399/2020), “Khaṣībī Ḥusayn b. Ḥamdān Jinbalānī,” *Dānshnāma-yi Jahān-e Islāmi*, vol. 15, Tehran: Bonyād Dā'irat al-Ma'ārif-e Islāmi. **[In Persian]**
- Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan (1404/1983), *Biṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad (ṣ)*, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najāfī, 2nd ed. **[In Persian]**
- Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq (1410/1989), *Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2, Saudi Arabia - Riyadh: Maktabat Arshad li-l-Nashr wa l-Tawzī'. **[In Persian]**
- Shafī'ī, Sa'īd (1400/2019), “Tārīkh-gozarī-yi Riwayāt-e Raja'a; Pazhuheṣī Taṭbīq mīān aqwāl-e Rijāliyyān wa Asānīd-e Riwayāt,” *Nashriyat 'Ulūm Qur'ān wa Ḥadīth*, no. 106, pp.

161-184. [https://jquran.um.ac.ir/article\\_40845.html](https://jquran.um.ac.ir/article_40845.html); DOI: 10.22067/jquran.2021.61371.0

**[In Persian]**

- Sharīf Murtadā (1405/1984), *Rasā'il*, Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm. **[In Persian]**
- Shūshārī, Muḥammad Taqī (1410/1989), *Qāmūs al-Rijāl*, vols. 2, 8, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. **[In Persian]**
- Subḥānī, Ja'far (1428/2007), *Uṣūl al-Ḥadīth wa Ahkāmuhū fī 'Ilm al-Darāya*, Qom: Imām Ṣādiq ('A), 5th ed. **[In Persian]**
- Ṭabarī Āmilī, Muḥammad b. Jarīr b. Rustam (1413/1992), *Dalā'il al-Imāma (t - ḥadīthī)*, Qom: Bā'th. **[In Persian]**
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1387/2008), *Tārīkh al-Ṭabarī*, vol. 11, Beirut: Dār al-Ma'ārif. **[In Persian]**
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1415/1994), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyat al-Qur'ān*, vols. 1, 14, 20, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a wa l-Nashr wa l-Tawzī'. **[In Persian]**
- Ṭabātabā'i, Muḥammad Ḥusayn (1390/2011), *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, vol. 2, Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī li-l-Maṭbū'āt. **[In Persian]**
- Ṭālaqānī, Sayyid Ḥasan (1391/2012), “Madrassa-yi Kalāmī-yi Qom,” *Nashriyat Naqd wa Nazar*, no. 6, pp. 66-91. [https://jpt.isca.ac.ir/article\\_162.html](https://jpt.isca.ac.ir/article_162.html) **[In Persian]**
- Ṭarīḥī, Shaykh Fakhr al-Dīn (1375/1996), *Majma' al-Baḥrayn*, vol. 6, Tehran: Nashr Murtazawī, 3rd ed. **[In Persian]**
- Ṭāwsī Masrūr, Sa'īd (1388/2009), *Pazhuhešī Pīrāmūn Jābir b. Yazīd Ja'fī*, Tehran: Dāneshgāh Imām Ṣādiq ('A). **[In Persian]**
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1373/1994), *Rijāl al-Ṭūsī*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'a li-Jāmi'at al-Modarresīn. **[In Persian]**
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan [n.d.], *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, vols. 6 and 8, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. **[In Persian]**
- Yahyā b. Ma'in [n.d.], *Tārīkh Ibn Ma'in (Riwayat al-Dūrī)*, edited by Dr. Aḥmad Muḥammad Nūr Saif al-Dūrī, vol. 1, Beirut: Dār al-Qalam. **[In Persian]**
- Yazdī Ḥā'irī, 'Alī (1422/2001), *Izlām al-Nāṣib fī Īthbāt al-Ḥujja al-Gha'ib ('Aj)*, Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī. **[In Persian]**

## تأثیر مجادلات نظامی بر پیدایش تشابه در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی

طاهر بابایی<sup>۱</sup>

ندا پور محمود<sup>۲</sup>

**چکیده:** در ساختار نظامی عثمانی و صفوی تشابهات بسیاری وجود داشته که گریه برداری و اقتباس، در کنار عوامل مختلف، جایگاه ویژه‌ای در پیدایی این مشابهت‌ها داشته است. اقتباس از طریق داده‌هایی که به اشکال مختلف به سرزمین‌های مجاور منتقل می‌شد، انجام می‌گرفت. هر یک از این اشکال اقتباس و انتقال اطلاعات، سهمی در ایجاد همسانی‌ها داشته‌اند که در این میان، گمانه بهره‌گیری از نتایج مجادلات نظامی در پیدایی تشابه در تشکیلات نظامی، جایگاه مهمی می‌تواند داشته باشد. در این پژوهش تلاش شده است تا چگونگی تأثیر گذاری نتایج و برآیندهای مجادلات نظامی در پیدایش تشابه در ساختار نظامی عثمانی و صفوی به عنوان مسئله تحقیق مورد بررسی قرار گیرد. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد که اسارت فرماندهان و متخصصان نظامی عثمانی و نیز غنیمت‌گیری ادوات آتشین عثمانی، سبب ورود داده‌ها و ایجاد تشابه در ساختار نظامی صفوی شده و این گمانه را تقویت کرده است که نتایج مجادلات نظامی از عوامل تأثیر گذار بر پیدایش این تشابه بوده است.

**واژه‌های کلیدی:** تشکیلات نظامی، عثمانیان، صفویان، تاریخ جنگ، مشترکات فرهنگی

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.16.61.39

۱ استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

taherbabaei@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0003-2368-759X>

۲ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

neda.purmahmud@gmail.com <https://orcid.org/0009-0007-9069-5078>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲ تاریخ تایید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

## **The Impact of Military Conflicts on the Appearance of Similarities in The Ottoman And Safavid Military Arrangements**

Taher Babaei<sup>1</sup>  
Neda Pourmahmoud<sup>2</sup>

**Abstract:** There were many similarities among the Ottoman and Safavid military structure, and adaptation from can be one of the reasons for such similarities. This process was done by transmitting data to the neighboring land in various forms. Each of these forms of adaptation and transmission of information have contributed to the creation of similarities, among which it can be assumed that the impact of the results of military conflicts in creating similarities in military arrangements had an important role. As the research problem, the impacts of the results and outcomes of military disputes on the emergence of similarities in the Ottoman and Safavid military structure has been investigated in this research. The findings indicate that the captivity of Ottoman commanders and military specialists and acquisition of Ottoman firearms have provided the required data and caused similarities in the Safavid military structures. Thus, the results of military disputes can be likely considered as one of the affecting factors for emergence of such similarities.

**Keywords:** Military arrangements, Ottoman, Safavids, war history, cultural commonalities.

---

DOI: 10.61186/pte.16.61.39

- 1 Assistant Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (corresponding author). [taherbabaei@um.ac.ir](mailto:taherbabaei@um.ac.ir)  
<https://orcid.org/0000-0003-2368-759X>
- 2 PhD Candidate of History and Civilization of Muslim Nations, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [neda.purmahmud@gmail.com](mailto:neda.purmahmud@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0007-9069-5078>  
Receive Date: 2024/06/11 Accept Date: 2024/07/31



## مقدمه

ساختار اداری و حکومتی عثمانی و صفوی از جهات متعدد دارای همسانی بوده است که در این میان، تقسیم‌بندی کلی سه بخش نیروهای مرکز دولت، نیروهای خارج از مرکز و نیروی دریایی برای نظامیان هر دو حکومت را می‌توان عنوان کرد.<sup>۱</sup> تقسیم‌بندی اخیر، در ساختار کلی ارتش دو حکومت، تقریباً تشابه کاملی را داراست و نیز اسامی مناصب و اصطلاحات، گاه از لحاظ نام، گاه از حیث کارکرد و وظایف و گاه از حیث نام - کارکرد، تشابه فراوانی دارند (نظیر بیگریگی، تفنگچی، توپچی، سپهسالار، عرابه‌چی صفوی/ آرابه‌چی عثمانی، جبه‌جی عثمانی/ جبه‌دار صفوی، چرخچی صفوی/ چرخه‌جی عثمانی، زنبورکچی صفوی/ زنبورکچی عثمانی، سلاحدار باشی صفوی/ سلاحدار عثمانی، قُل صفوی/ قول عثمانی، قورچی صفوی/ قوریچی عثمانی و بسیاری دیگر). علاوه بر شکل اسامی اصطلاحات و مناصب، پسوندهای مشابهی در اسامی مرکب نظیر آغا/ آقا، دار، باش، خانه، انداز و مواردی از این دست وجود دارد که در تشکیلات نظامی هر دو حکومت به یک معنی و کاربرد مورد استفاده بوده است (بابائی، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۲۶).

در پیدایی این تشابه، می‌توان عوامل متعددی را تأثیرگذار دانست. وجود خاستگاه مشترک تاریخی، فرهنگی، قومی و زبانی به همراه عواملی چون کمک دوسویه اروپاییان به عثمانیان و صفویان (تکناندر، ۱۳۵۱: ۳۳۶-۳۳۸؛ فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۹۵؛ ثابتیان، ۱۳۴۳: ۳۳۶-۳۳۸؛ فلور، ۱۳۸۷: ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۵۴-۲۵۶)، نفوذ سیاسی- مذهبی صفویان بر ترکمانان آناطولی و یاری از سوی آنان (سیوری، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۳)، مهاجرت ترکان آناطولی به ایران و استخدام در قشون صفویه (سومر، ۱۳۷۱: ۱۸۷) و اقتباس از بخش‌های نظامی عثمانیان، از راه‌های احتمالی گردهم‌برداری صفویان از عثمانیان بوده است. اقتباس صفویان از تشکیلات نظامی عثمانیان را بیش از هر چیز در بخش نظام غلامداری می‌توان مشاهده کرد که این اقتباس به شکل نامنظم و در چارچوبی خُرد و کوچک‌تر انجام شده بود.<sup>۲</sup> به‌جز این، یکی از مهم‌ترین بخش‌های حکومت

۱ با تسامح می‌توان صفویان را دارای نیروی دریایی نظامی قلمداد کرد.

۲ ن.ک. به: سید جمال موسوی و طاهر بابائی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش)، «مطالعه تطبیقی غلامداری در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»، نیم‌سال‌نامه مطالعات تاریخ و تمدن ملل اسلامی، ش ۲؛ طاهر بابائی و منیژه صدیقی (۲۰۲۱م)، «نظام پرورش غلام صفویان و نسبت آن با سازمان مشابه حکومت‌های ممالیک و عثمانی»، مجموعه مقالات چهارمین و پنجمین کنفرانس بین‌المللی علمی روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران و گرجستان، تفلیس: دانشگاه قفقاز.

صفویان، بخش‌های مرتبط با حوزه سلاح‌های گرم بود که می‌توان اقتباس از عثمانیان را در وجود تشابه دخیل دانست. در این بخش، تشابه بیش از هر چیز در اسامی و اصطلاحات به چشم می‌خورد. وجود اسامی مشابهی نظیر بادلیج، بالیمز، خمپاره، زنبورک، ضربزن، تفنگ فتیله‌ای، تپانچه، تفنگ جزایری و تفنگ چخماقی، نمایشگر همانندی این تشکیلات در دو حکومت است که به شکل مشابهی در تاکتیک‌های نظامی، چیش‌ها، تدارکات و امور مالی و قضائی مرتبط با نظامیان نیز مشاهده می‌شود.<sup>۱</sup> پیداست که وجود ادواتی با شکل و اسامی مشابه، به‌خصوص در حوزه مربوط به سلاح‌های گرم، پیش از ورود و سازماندهی نظامیان صفوی به دست برادران شرلی و مستشاران نظامی اروپایی، متأثر از عوامل دیگری بوده است که در رأس آن می‌توان به اقتباس از عثمانیان اشاره کرد. در این راه، به سبب تقدم و سابقه بیشتر عثمانیان در استفاده از سلاح‌های آتشین، جریان اقتباس در این حوزه از تشکیلات عثمانی به صفوی بوده است. اقتباس از ساختار نظامی عثمانیان می‌تواند از طرق مختلفی نظیر جاسوسی و خبررسانی و مشاهدات ایلچیان و سیاحان باشد، اما این اقتباس بیش از هر چیز می‌توانست از طریق برخورد مستقیم با نیروهای عثمانی در مجادلات و نبردها اتفاق افتاده باشد.

مدعی پژوهش حاضر این است که در کنار عوامل متعدد دیگر، یکی از عوامل وجود تشابه در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی، نتایج حاصل از منازعات نظامی بوده است. بر این اساس، نگارندگان پژوهش حاضر درصدد بوده‌اند با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر شیوه مطالعه کتابخانه‌ای، به بررسی اشکال و چگونگی تأثیرگذاری نتایج منازعات نظامی که به پیدایش تشابه در ساختار نظامی (با تأکید بر بخش‌های مربوط به سلاح‌های آتشین) منجر شده است، پردازند که در آن به استخراج داده‌های مربوط به دستاوردهای تأثیرگذار بر تشکیلات نظامی، نظیر بهره‌گیری از نیروهای توانمند نظامی عثمانی و به کارگیری غنایم حاصل از این نبردها در ساختار نظامی، پرداخته شده است. برای بررسی علمی این مسئله، دوره زمانی از برآمدن صفویان تا دوره شاه‌عباس اول صفوی (حک: ۹۹۵-۱۰۳۸ ق/ ۱۵۸۷-۱۶۲۹ م) که مقارن با تحول تشکیلات نظامی صفوی با تأثیرپذیری از اصلاحات برادران شرلی بوده، گزینش شده است.

۱ برای اطلاع از داده‌های تفصیلی درباره تشابه تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی، ن.ک. به: طاهر بابائی (۱۳۹۰ش)، «تشابه تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

## پیشینه پژوهش

پژوهش مشابهی با موضوع نوشتار حاضر تاکنون پدید نیامده است، اما از جمله آثاری که به نوعی مرتبط با موضوع این نوشتار به رشته تحریر درآمده‌اند، می‌توان به کتاب *دیوان و قشون در عصر صفوی* از ویلم فلور<sup>۱</sup> اشاره کرد که در فصل سوم آن با عنوان «قشون صفویه»، اشاراتی به برتری نیروی نظامی عثمانی نسبت به صفویان و پناه آوردن نظامیان عثمانی به دولت صفوی شده است. اثر دیگر، *تاریخ ایران دوره صفویان* کمبریج<sup>۲</sup> است که در آن اطلاعاتی کلی درباره ساختار تشکیلات نظامی صفویان ارائه شده است. همچنین در مقالات «مطالعه تطبیقی غلام‌داری در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»<sup>۳</sup> و «نظام پرورش غلام صفویان و نسبت آن با سازمان مشابه حکومت‌های ممالیک و عثمانی»<sup>۴</sup> به بحث الگوبرداری صفویان از عثمانیان در مواردی چون نحوه غلام‌گیری، آموزش نظامی به آنان و وظایف نظامی غلامان در تشکیلات نظامی پرداخته شده، اما به دیگر موارد اقتباس صفویان از تشکیلات نظامی عثمانیان اشاره‌ای نشده است. ظاهر بابائی نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «تشابه تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»<sup>۵</sup> به شکل توصیفی به اشکال تشابه ساختار نظامی عثمانی پرداخته و این تشابه را در زمینه گروه‌های جنگاور، اسامی و اصطلاحات و سلاح‌ها و حوزه‌های مرتبط با ساختار نظامی، نظیر تشکیلات مالی و قضائی مورد بررسی قرار داده، اما علل تشابه در این پژوهش، مدّ نظر قرار نگرفته است.

## ۱. گروه‌های نظامی صفوی متأثر از عثمانیان

بیشترین تأثیرپذیری از عثمانیان را می‌توان در میان گروه‌های مسلّح به سلاح آتشین صفوی ملاحظه کرد. نظامیان دارنده سلاح گرم صفویان که از عثمانیان تأثیر پذیرفته بودند، متعدد بودند. بهره‌گیری از سلاح گرم در میان نیروهای نظامی صفویه، محدود به یک گروه نبود، بلکه گروه‌های متعددی

۱ ویلم فلور (۱۳۸۷ش)، *دیوان و قشون در عصر صفوی*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.

۲ کمبریج (۱۳۸۰ش)، *تاریخ ایران؛ دوره صفویان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.

۳ سید جمال موسوی و طاهر بابائی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش)، «مطالعه تطبیقی غلامداری در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»، *نیم‌سال‌نامه مطالعات تاریخ و تمدن ملل اسلامی*، ش ۲.

۴ طاهر بابائی و منیژه صدی (۲۰۲۱م)، «نظام پرورش غلام صفویان و نسبت آن با سازمان مشابه حکومت‌های ممالیک و عثمانی»، *مجموعه مقالات چهارمین و پنجمین کنفرانس بین‌المللی علمی روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران و گرجستان*، تفلیس: دانشگاه قفقاز.

۵ طاهر بابائی (۱۳۹۰ش)، «تشابه تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه تهران.

به شکل منظم یا نامنظم مسلح به سلاح گرم بودند. با وجود این، سه گروه اصلی مسلح به سلاح گرم صفویان را می‌توان رسته تفنگچیان، توپچیان و غلامان عنوان کرد که به همه سلاح‌های قورچیان (سواره‌نظام قبیله‌ای متقدم صفوی) مجهز بودند (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۵۴-۵۵).

### ۱-۱. گروه تفنگچیان صفویه

شالوده بنای دسته تفنگچی در زمان اسماعیل اول (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) ریخته شد (بیات، ۱۳۳۸: ۱۴۶؛ فلور، ۱۳۸۷: ۲۳۴). اگرچه در دوره شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول (حک: ۹۳۰-۹۸۴ق) موارد متعددی از به کارگیری تفنگ و تفنگچی (عالم‌رای صفوی، ۱۳۵۰: ۶۸، ۹۶، ۱۰۲، ۱۷۳؛ روملو، ۱۳۴۸: ۱۳۰۸/۳؛ عالم‌رای شاه طهماسب، ۱۳۷۰: ۲۰۵، ۲۷۳، ۳۲۹، ۳۷۵) و همچنین کارآموده بودن آنان به چشم می‌خورد (فلور، ۱۳۸۷: ۲۳۴)، اما در دوران پیش از شاه عباس اول (حک: ۹۹۵-۱۰۳۸ق) دسته تفنگچی و استفاده از سلاح گرم، کمتر مورد توجه قرار گرفته بود. شاید دلیلش این سخن دلاواله (متوفای ۱۰۶۲ق) باشد که: «اینان [قرلباش‌ها] استفاده از تفنگ را خلاف مردانگی و شجاعت می‌دانند» (دلاواله، ۱۳۸۴: ۲۷۸). فرمانده تفنگچی‌های صفوی «تفنگچی آقاسی»، «تفنگچی باشی»، «تفنگچی لر آقاسی» و یا «تفنگدار باشی» نام داشت (کمپفر، ۱۳۵۰: ۶۴؛ شاردن، ۱۳۷۴: ۱۶۶۹/۵؛ فلور، ۱۳۸۷: ۲۴۲) که از ارکان چهارگانه دولت صفوی به شمار می‌آمد. وی ضمن دارا بودن لقب عالیجاه، از امرای جاقی (مجمع مشورتی) محسوب می‌شد (نصیری، ۱۳۷۱: ۱۹-۲۰؛ میرزا سمیعا، ۱۳۸۷: ۹).

شکل چینش و سلاح‌های مورد استفاده تفنگچیان صفوی که شباهت بسیاری به نیروهای تفنگچی عثمانی نظیر ینی‌چریان داشته، سبب شده است تا برخی از پژوهشگران ایجاد این ساختار نظامی جدید را به الگوبرداری از قشون ینی‌چریان نسبت دهند (سومر، ۱۳۷۱: ۱۸۱؛ هوشنگ مهدوی، ۱۳۸۶: ۶۴). شباهت اینان در اسامی همسان قابل مشاهده است؛ چندان که علاوه بر همسانی لفظ تفنگچی (در میان عثمانیان: تفنگچی، توفنکچی، تفکچی، تفنگ‌انداز و توفنک‌انداز) (خواجه سعدالدین افندی، ۱۲۸۰: ۳۶/۲؛ درنوی، ۱۲۷۶: ۱۵۰، ۱۵۲؛ خلیفه، ۱۳۴۰: ۹۱؛ لطفی‌پاشا، ۱۳۴۱: ۳۲۵، ۳۴۶؛ نعیم، ۱۲۸۱: ۱/۲۴۰؛ سلائیکی، ۱۲۸۱: ۳۶، ۳۷، ۴۰؛ نشانچی، ۱۲۷۹: ۲۵۱؛ پجوی، ۱۲۸۳: ۱/۷۸، ۸۵، ۱۴۶)، فرمانده تفنگچیان صفوی که تفنگچی باشی خوانده می‌شد نیز

۱ ارکان اربعه دولت صفوی عبارت بود از: قورچی‌باشی، قوللر آقاسی، تفنگچی آقاسی و ایشیک آقاسی باشی.

به شکل «تفنگچی باشی»، «توفنگچی باشی»، «سر تفنگچی» و «سر تفنگ گیران» ضبط شده است (پچوی، ۱۳۸۳: ۷۷/۱؛ شوکت، ۱۳۲۵: ۳۵/۱؛ ۱/۲۳۰: ۱/۲۳۰: ۱/۲۳۰: ۱/۲۳۰). اسامی مختلفی نظیر تفنگ و انواع آن نظیر فتیله‌ای (فتیله‌ای) و چخماقی را نیز می‌توان برشمرد. در میان دولت‌های مسلمان، عثمانیان اولین دولتی بودند که از تفنگ فتیله‌ای استفاده کردند (Pakalın, 1971: 1/80). دیگر تفنگ مورد استفاده سربازان عثمانی و صفوی «تفنگ چخماقی» بود که در منابع عثمانی به صورت «چخماقلی تفنگ» ضبط شده است (جوادپاشا، ۱۳۹۹: ۴۶/۱، ۱۳۹). تفنگ جزایری یا جزایر نیز نوعی از تفنگ‌های بزرگ و غیرمعمول مورد استفاده صفویان بود (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۱۹۶/۳؛ میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۴۲۶) که در میان عثمانیان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت (نعیما، ۱۳۸۱: ۹۳/۱). تپانچه/طبانه یا تفنگ کم‌ری یکی دیگر از سلاح‌های مورد استفاده در میان عثمانیان و صفویان بوده است (پچوی، ۱۳۸۳: ۱۳۷/۲؛ نعیم، ۱۳۸۱: ۲۳۹/۱؛ شوکت، ۱۳۲۵: ۳۴۴-۳۵؛ عالم‌رای شاه‌اسماعیل، ۱۳۸۴: ۵۱۳). استفاده از تپانچه در میان صفویان برای اولین بار به سال ۹۲۹ق. برمی‌گردد (فلور، ۱۳۸۷: ۲۳۶).

## ۲-۱. رسته توپچیان

دیگر رسته دارندگان سلاح گرم در میان صفویان، رسته توپچیان بود که در اسامی مقامات و ادوات، با عثمانیان شباهت بسیاری داشته است. از آغاز تشکیل دولت صفویه، توپ جنگی یک آلت رایج، اما کم‌اهمیت در ارتش صفوی بود (فلور، همان، ۲۴۶). ایرانی‌ها در توپ‌ریزی، استفاده از آن و تولید مهماتش نیز مشکل داشتند (همان، ۲۴۵). شاه‌اسماعیل اول توپخانه خود را ابتدا با به چنگ درآوردن توپخانه سلطان مراد آق‌قویونلو (حک: ۹۰۵-۹۱۳ق) تقویت کرد (همان، ۲۴۷)، اما در دوره وی توپچیان به‌رغم حضور در محاصره قلاع (وسطان و وان)، چندان کارآزموده نبودند (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۴۰۳). توپچی‌باشی فرمانده این سازمان، ریاست و نظارت بر همه توپچیان و مسئولان مربوط به توپخانه را برعهده داشت (میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۲۰۱، ۲۰۲؛ میرزا سمیعا، ۱۳۸۷: ۱۳، ۱۴). اسامی مشابه ادوات و فرماندهان، نظیر توپچی، توپچی‌باشی، توپخانه و جبه‌خانه در میان صفویان (بابائی، ۱۳۹۰: ۶۲-۶۵) را می‌توان با طوپچی، طوپچی‌باشی/طوپچی‌آغاسی، طوپخانه/طوپخانه عامره و جبه‌خانه عثمانیان در منابع مختلف

مشاهده و ردگیری کرد (اولیاء چلبی، ۱۳۱۴: ۲۲۶/۶؛ نعیم، ۱۲۸۱: ۱۳۱/۴؛ شوکت، ۱۳۲۵: ۵/۱؛ Pakalın, 1971: 3/513).

با وجود اینکه در متون مختلف به تأثیرگذاری اروپاییان بر ساختار توپ‌ریزی و توپ‌اندازی صفویان اشاره شده است (فلور، ۱۳۸۷: ۲۵۴)، اما تأثیرپذیری از عثمانیان به سبب مجاورت و نزدیکی و نیز برخوردهای نظامی مختلف، محتمل به نظر می‌رسد. همچنین در آموزش توپچیان صفوی به حضور مربیانی از عثمانی (ینی‌چریان فراری) اشاره شده است (فلور، همان، ۲۵۴-۲۵۵). در همین عصر و در شمال ایران، خاندان کیایی نیز در امر توپ‌ریزی و توپ‌سازی، از آموزش یکی از توپچیان عثمانی بهره‌مند بودند و حتی این توپچی به کار توپ‌اندازی و حصارشکنی نیز پرداخته بود که گرچه در کار خود خبره نبود، اما در تسلیح ایرانیان مناطق شمالی ایران به توپ جنگی، مؤثر بوده است (لاهیجی، ۱۳۵۲: ۸۸).

توپ‌های همسان عثمانیان و صفویان با اسامی اندکی متفاوت در منابع ضبط شده است. یکی از اینها «بادلیج» بود که از توپ‌های سنگین مورد استفاده صفویان و عثمانیان به شمار می‌آمد (فلور، ۱۳۸۷: ۳۰۲) و علاوه بر شکل مذکور، در منابع فارسی به صورت «بادلش»، «باده لیج»، «بادلیجه» نیز ذکر شده است (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۸۴: ۵۳۶، ۵۴۳؛ عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۴؛ نفیسی، [بی‌تا]: ۵۰۳/۱؛ رامپوری، ۱۳۷۵: ۱۱۰). بادلیج مورد استفاده عثمانیان نیز بوده و علاوه بر نام مذکور، به آن «بادلوشجه»، «بادلوشقه»، «باجالاشقه»، «باجالوشقه»، «بجلوشقه» و «بجالوشقه» نیز گفته می‌شد (درنوی، ۱۳۷۶: ۱۷۴، ۱۸۴؛ فریدون‌بک، ۱۳۷۴: ۳۶۲-۳۶۳؛ Uzunçarşılı, 1988: 2/49). بال‌ییز یکی دیگر از توپ‌های سنگین و دوربرد مورد استفاده در جنگ بود (فلور، ۱۳۸۷: ۳۰۲؛ Pakalın, 1971: 1/157) که در منابع دوره صفوی به صورت «بالیمز» و «بالمیز» ذکر شده است (شاملو، ۱۳۷۱: ۲۵۸/۱؛ منجم، ۱۳۶۶: ۲۵۵؛ اسکندریبگ ترکمان، ۱۳۱۴: ۶۴۵/۲، ۷۹۷، ۷۹۹). در منابع عثمانی نیز به صورت بالیمز/بالیمز و بال‌ییز آورده شده است (نعیم، ۱۲۸۱: ۹۸/۱؛ پچوی، ۱۲۸۳: ۲۰۲/۱؛ ۲۳۶، ۲۶۴؛ خلیفه، ۱۳۴۰: ۱۴، ۶۳، ۶۴، ۷۲؛ قره چلبی‌زاده، ۱۲۴۸ق[الف]: ۵۸۵؛ کاتب چلبی، ۱۲۸۷: ۸۰/۲؛ اولیاء چلبی، ۱۳۱۴: ۴۳۵/۱، ۴۳۷، ۵۱۶). «خمپاره»<sup>۱</sup> نیز در منابع عثمانی به صورت «خمبره»، «قومبره»، «قومباره»، «خنپره»، «خمپاره» و

۱ به معنی خم کوچک است که به سبب شباهت آن به خم، به این نام خوانده شده است.

«خماره» ضبط شده (سلانیک، ۱۲۸۱: ۳۹، ۴۱؛ نعیم، ۱۲۸۱: ۱۴۲/۴؛ پجوی، ۱۲۸۳: ۱۰۵/۱، ۱۴۸؛ قره چلبی زاده، ۱۲۴۸ق[ب]: ۱۸۹؛ درنوی، ۱۲۷۶: ۱۶۹؛ خلیفه، ۱۳۴۰: ۹۰؛ کاتب چلبی، ۱۲۸۷: ۲۵۵/۲) که در میان صفویان، علاوه بر خمپاره، به شکل قنپاره نیز آورده شده است (نوائی، ۱۳۵۷: ۹۵/۳؛ فلور، ۱۳۸۷: ۳۰۷). دیگر توپ جنگی مورد استفاده توسط صفویان و عثمانیان «زنبرک» بود که به یک نوع توپ سبک گفته می‌شد و برای انتقال آسان آن به میدان نبرد، آن را بر پشت شتر یا قاطر قرار می‌دادند (فلور، ۱۳۸۷: ۳۰۷؛ Kepeci, 2000: 366; Uzunçarşılı, 1988: ۳۰۷: ۱۳۸۷). نام این سلاح در منابع دوره عثمانی به صورت «زنبره» (واقعات سلطان جم، ۱۳۳۰: ۱۷)، «زنبرک» (فریدون‌بک، ۱۲۷۴: ۳۵۸/۱، ۵۳۱؛ نشانچی، ۱۲۷۹: ۲۴۷؛ لطفی‌پاشا، ۱۳۴۱: ۲۲۵-۲۲۶)، «زنبرک» (اولیاء چلبی، ۱۳۱۴: ۲۴۷/۱) و «زنبرکلی طوپ» (وفیق‌بک، ۱۳۲۸: ۲۷۴/۱) ضبط شده است. توپ جنگی دیگری در دو حکومت عثمانی و صفوی مورد استفاده قرار می‌گرفت که در منابع صفویان به صورت «ضربزن»، «ضرب‌زن» و «ضربازن» آمده (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۵۰۹؛ عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۴؛ قاضی قمی، ۱۳۸۳: ۱۹۸/۱؛ اسکندریبگ ترکمان، ۱۳۱۴: ۸۳/۱) و در منابع عثمانیان به صورت «ضرب‌زن»، «ضربوزن»، «ضربزان» و «ضربه زن» ضبط شده است (کاتب چلبی، ۱۲۸۷: ۱۶۰/۱؛ قره چلبی زاده، ۱۲۴۸ق[الف]: ۵۶۳؛ همو، ۱۲۴۸ق[ب]: ۸۷، ۱۰۳؛ پجوی، ۱۲۸۳: ۸۵/۱، ۹۵، ۱۴۲/۲؛ سلانیک، ۱۲۸۱: ۳۵، ۳۷؛ خلیفه، ۱۳۴۰: ۱۴، ۷۲؛ صولاق‌زاده، ۱۲۹۷: ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۸؛ لطفی‌پاشا، ۱۳۴۱: ۲۲۷، ۳۲۵، ۳۲۶؛ خواجه سعدالدین افندی، ۱۲۸۰: ۲۶۵/۲؛ درنوی، ۱۲۷۶: ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۳۹؛ نشانچی، ۱۲۷۹: ۲۴۷).

### ۳-۱. گروه غلامان صفویه

صفویان از همان ابتدای روی کار آمدن، در پی کاهش نیروی قزلباش بودند؛ به همین دلیل شاهان این حکومت به پیروی از آق‌قویونلوها، از نیروهای غیربومی به نام غلامان یا «قوللر» بهره گرفتند (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۸۲، ۱۵۱، ۲۲۱، ۲۳۹؛ فلور، ۱۳۸۷: ۱۷۴). با به قدرت رسیدن شاه‌طهماسب اول، اقدامات جدیدی در کاهش قدرت قزلباشان آغاز شد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به ریختن شالوده بنای قشون مستقلی از غلامان یا قول‌ها و تداوم روند افزایش بهره‌گیری از نیروهای گرجی و سایر عناصر غیرترک، در راهبرد نظامی خویش اشاره کرد (فلور، ۱۳۸۷: ۱۷۸). با وجود اقدامات طهماسب اول، در واقع شاه‌عباس اول بود که اقدام قطعی را در ترجیح

عناصر غیربومی و ملی و کاهش نفوذ اعیان و اشراف قبایل و عشایر انجام داد. وی با ایجاد نیرویی از غلامان سلطنتی (قللر/ قوللر)، با عصیان‌ها و استقلال‌طلبی‌های اعیان طوایف مقابله کرد (رهبرین، ۱۳۸۴: ۴۸، ۴۹). شاه‌عباس اول با این عمل، اولین ارتش دائمی ایران دوره اسلامی را ایجاد کرد (سیوری، ۱۳۸۸: ۷۶-۷۷).

دسته قول‌های صفوی، سواره‌نظام و مسلح به تفنگ بودند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۱۹۳/۳؛ کمپفر، ۱۳۵۰: ۸۹). بیشتر آنها از لحاظ تعداد و اهمیت، از غلامان گرجی بودند که نسبت به سایر غلامان، بیشترین نزدیکی را به شاه داشتند و در نتیجه توانستند به مناصب مهمی دست یابند (قاضی قمی، ۱۳۸۳: ۴۰۹/۱؛ میرزا سمیعا، ۱۳۸۷: ۱۹؛ کارری، ۱۳۸۳: ۶۵؛ دلاواله، ۱۳۸۴: ۲۶۷؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۲۰۱؛ فلور، ۱۳۸۷: ۱۱۵). فرمانده غلامان «قوللرآقاسی» نام داشت که جزو ارکان چهارگانه دولت صفوی محسوب می‌شد. وی همچنین از امرای جانقی به شمار می‌آمد و مفتخر به لقب «عالیجه» بود (میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۱۹۲؛ میرزا سمیعا، ۱۳۸۷: ۷، ۸؛ نصیری، ۱۳۷۱: ۱۵). این غلامان از حیث منبع تأمین نیروی انسانی (مسیحیان مناطق مجاور قلمرو: روم‌ای‌لی و بالکان برای عثمانیان و قفقاز و ماوراء قفقاز برای صفویان)، مرکز تعلیم (اوجاق عجمی برای عثمانیان و انبارک غلامان برای صفویان)، عالی‌ترین مقام (ینی‌چری‌آغاسی عثمانی و قوللرآقاسی صفوی)، مواد آموزشی و شکل استخدام و انجام وظایف، شباهت بسیاری به یکدیگر داشته‌اند (بابائی و صدری، ۲۰۲۱: ۵۵۳-۵۶۲). این تشابه به غلامان عثمانی، به‌خصوص ینی‌چریان، به اندازه‌ای بود که شاردن آورده است شاه‌عباس اول این گروه را «ینی‌چری» می‌نامید (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۱۹۴/۳).

## ۲. منازعات صفوی و عثمانی و نتایج تأثیرگذار بر پیدایی تشابهات

منازعات و نبردهای دو حکومت عثمانی و صفوی از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی و تحلیل است و نتایج این نبردها نیز از دستیابی به سرزمین و غنایم مادی گرفته تا دستاوردهای معنوی مشروعیت‌بخش را در بر گرفته است. این چالش و سایش‌های سیاسی و نظامی علاوه بر رقم زدن تفاوت‌ها و تخصص‌ها، سبب ایجاد برخی مشابهت‌ها شده که از نتایج این نبردها حاصل شده است. نتایجی چون دستیابی به افراد و گروه‌های متخصص و نیز ابزارآلات نظامی از نمونه‌هایی است که می‌توان بدان‌ها اشاره کرد.



## ۲-۱. اسارت

یکی از عوامل تأثیر عثمانیان بر تشکیلات نظام دولت صفوی، به اسارت درآمدن نیروهای ارتش عثمانی، شامل فرماندهان ممتاز و نخبگان نظامی، گروه‌هایی چون توپچیان، تفنگچیان، سپاهیان، سربازان پیاده‌نظامان بنی‌چری، سواره‌نظامان و سلاح‌داران، به دست سپاه صفوی است که می‌توانست با انتقال تجربیات نظامی آنان به گروه‌های صفوی، سبب پدید آمدن اشتراکات در به کارگیری اسامی و اصطلاحات باشد. آنچه بیش از هر چیز نمود یافت، این است که اتکای غالب سپاه عثمانیان به سلاح‌های آتشین، به خصوص در بخش ارتش ثابت یا قاپی‌قولوها، سبب شده بود صفویان در این حوزه، از دانسته‌ها و تجربیات اسیران عثمانی بهره‌مند شوند. یکی از راه‌های دستیابی به این نیروها، اسیرگیری در جنگ بوده است که در رأس آنها فرماندهان نظامی قرار داشته‌اند. این اسیران در منابع دوره صفوی گاه با نام و نشان (به خصوص فرماندهان) مشخص شده‌اند و گاه به شکل کلی از آنان یاد شده است.

سپاه عثمانی از چند بخش اصلی تشکیل شده بود که در میان این بخش‌ها، گروه‌های غلامان درباری یا قاپی‌قولوها که ارتش ثابت عثمانی را تشکیل می‌دادند، نفوذ بالایی داشتند. قاپی‌قولوها به طور کلی به دو دسته سواره‌نظام و پیاده‌نظام تقسیم می‌شدند که گروه سواره‌نظام شامل دسته‌های سلحدار، سپاه، علوفه‌چیان یمین و یسار (صاغ علوفه‌جیلر و صول علوفه‌جیلر) و غربای یمین و غربای یسار (صاغ غربا بلوکی و صول غربا بلوکی) بودند که «آنتی بلوکلر» یا دسته‌های شش‌گانه خوانده می‌شدند (شوکت، ۱۳۲۵: ۶/۱؛ 2/136؛ Uzunçarşılı, 1988). مهم‌ترین بخش قاپی‌قولوها، بخش پیاده‌نظام بود که گروه‌هایی نظیر عجمی‌اوغلان‌ها، بنی‌چریان، جبه‌جیان، توپچیان، توپ‌آراباجیان و خمبره‌جیان را در برمی‌گرفت (شوکت، ۱۳۲۵: ۲/۱؛ 2/137؛ Uzunçarşılı, 1988).

گروه پُرجمعیت دیگر، سواره‌نظام تیول‌دار (تیمارلی سپاهی) یا «طوپراقلی سُواری‌سی» بودند که به عنوان سواره‌نظام ایالتی در نبردها شرکت می‌کردند و در ازای جنگ یا لشکرکشی، از تیمار<sup>۱</sup> بهره‌مند می‌شدند (Pakalın, 1971: 3/520). هر یک از دو بخش سپاه عثمانیان، به گروه‌های متعدد زیرمجموعه تقسیم می‌شدند که دارای فرماندهان خاص خود بودند. این فرماندهان گاه در منازعات نظامی با ارتش صفویه، به دست صفویان اسیر می‌شدند و احتمالاً تجربیاتشان از سوی صفویان اخذ می‌شد که به نمونه‌هایی از آن پرداخته می‌شود.

۱ زمین‌هایی با درآمد سالانه کمتر از بیست هزار آقچه.

مقارن حکومت شاه اسماعیل دوم (حک: ۹۴۸-۹۸۵ق) و در سال ۹۵۹ق، پس از شکست اسکندرپاشا - سردار عثمانی - از سپاه صفویان در ارزنة الروم، خیل عظیمی از فرماندهان عثمانی و نخبگان نظامی به اسارت صفویان درآمدند که می‌توانستند در انتقال تجربیات نظامی عثمانی به صفوی مؤثر باشند. از میان فرماندهان برجسته زیردست اسکندرپاشا که سپهسالار عثمانیان بود، می‌توان به عیسی ذوالقدر صاحب سنجق،<sup>۱</sup> محمود بیگ برادرزاده خیر بیگ، رمضان بیگ برادر اسکندرپاشا، پیر حسین بیگ حاکم چمشگزک، خیرالدین بیگ حاکم ملاطیه، مصطفی بیگ والی طرابزون، حیدر بیگ میر پاسین،<sup>۲</sup> علی آقا قوللر آقاسی، بایبر دلو محمد بیگ قوللر آقاسی، علی بیگ برادرزن اسکندر بیگ و قاضی<sup>۳</sup> ارزروم اشاره کرد (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۰۷۷؛ روملو، ۱۳۴۸: ۱۳۵۶/۳-۱۳۶۰). چهار اسیر نخست از مقامات عالی ایالتی عثمانی به شمار می‌رفتند که به عنوان «سنجاق بیگی»<sup>۴</sup> در آناتولی مشغول به انجام امور اداری و نظامی بودند و علی آقا و بایبر دلو محمد بیگ که به سیاق صفویان با لقب «قوللر آقاسی» مورد خطاب قرار گرفته‌اند، از فرماندهان قابی‌قولو (معادل نظام قوللر صفویان) بوده‌اند. اسارت فرماندهان رده‌بالای ایالتی و سران قابی‌قولوهای مرکز حکومت که دارای تجربیات سودمند نظامی بوده‌اند، در انتقال این تجربیات و به تبع آن، ایجاد تشابهات می‌توانست تأثیرگذار باشد.

در نمونه‌ای دیگر، در سال ۹۶۱ق. پس از حمله چهارم سلطان سلیمان قانونی (حک: ۹۲۵-۹۷۳ق) به جانب آذربایجان، فرماندهان عثمانی از جمله سنان پاشا (وحید قروینی، ۱۳۸۳: ۵۶)، رمضان بیگ برادر اسکندر پاشا، محمد بیگ، حاکم مرعش، حاکم ملاطیه، حاکم طرابوزان و امیران سنجاق به اسارت درآمدند. این حمله به تحریک اسکندر پاشا - بیگلربیگی ارزروم - صورت گرفت. از جانب دولت صفوی تصمیم بر آن شد تا قبل از رسیدن عثمانیان، به محل جنگ به قلعه اخلاط بروند و نشانی از آبادی در آنجا نگذارند. این اقدام از اسباب تضعیف سپاه عثمانیان بود که سرانجام به شکست آنان و اسارت فرماندهان نظامیان انجامید (اسکندر بیگ ترکمان، ۱۳۱۴: ۵۶/۱-۵۷؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۰۸۵).

۱ سنجق یا سنجاق: واحد اداری مشابه ایالت یا استان بود که زیرمجموعه بیگلربیگی قرار داشت و متشکل از چند شهرستان و شهر و روستاهای متعدد بود.

۲ منطقه‌ای در ارزروم.

۳ قاضی در اینجا به معنای فرمانده ایالتی پایین‌رتبه عثمانی است.

۴ حکمران سنجاق تقریباً معادل والی و استاندار.

هفت سال پس از آن نیز در سال ۹۸۶ق، «عادل‌گرای خان تاتار» به اسارت صفویان درآمد. در این سال عثمانیان به فرماندهی «عثمان پاشا اوزدمیراوغلی» به ایران تاختند و شیروان و قره‌باغ را تصرف کردند. عادل‌گرای خان تاتار نیز در این منطقه با سپاه عثمانی همکاری داشت. سپاهی از دولت صفوی که با همراهی لشکر قره‌باغ از پنجاه هزار متجاوز بود، برای مقابله با عثمانیان به شیروان اعزام شدند. در نبردی که میان دو گروه در گرفت، عادل‌گرای خان که با سپاه عثمانی نیز دچار اختلافاتی شده بود، توسط صفویان به اسارت درآمد (سلانیک، ۱۲۸۱: ۱۵۱؛ قاضی قمی، ۱۳۸۳: ۶۸۴/۲). خان تاتار یا خلف مغولان اردوی زرین که در منطقه قریم (کریمه) حضور داشتند، از بازوهای کمکی نظامی عثمانیان شمرده می‌شدند که به عنوان نیروی نظامی کارآمد به کار گرفته می‌شدند و با توجه به اینکه از دانش بالای نظامی بهره‌مند بودند، در انتقال تجربیات نظامی عثمانیان به صفویان، می‌توانستند مؤثر باشند.

دیگر شخصیت مرتبط به خان‌نشین تاتار قریم (کریمه)، غازی‌گرای خان دوم (متوفای ۱۰۱۶ق) بود که در نبرد با صفویان به اسارت درآمد. او در اواخر سال ۹۸۸ق، با فرماندهی بخشی از سپاه عثمانی، از دشت قیچاق و راه در بند به شیروان آمد و به غارت مردم آنجا پرداخت. سلطان محمد خدابنده (حک: ۹۸۵-۹۹۵ق) پس از اطلاع از این ماجرا، نیروی نظامی برای مقابله با او فرستاد. در جنگی که در گرفت، غازی‌گرای خان که برای عملیات شناسایی آمده بود، به اسارت ایرانیان درآمد و برای مدتی در الموت محبوس شد (قاضی قمی، ۱۳۸۳: ۷۱۴/۲؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۷۲؛ واله قزوینی، ۱۳۷۰: ۷۱۱؛ Inalcik, 1996: 13/451). او در سال ۹۹۲ق. پس از تحمل ده سال زندان، از آنجا گریخت و در ارزروم به عثمان پاشا ملحق گردید و بار دیگر مهابی جنگ با صفویان شد (Ibid).

از نمونه‌های دیگر اسارت فرماندهان عثمانی، می‌توان به درگیری سال ۹۹۴ق. اشاره کرد. در این سال عثمان پاشا به همراه حدود ۱۵۰ هزار نفر از لشکریان عثمانی به جانب تبریز حرکت کرد. در زد و خورد های ابتدایی، عثمانیان پیروز میدان بودند و به قتل و اسارت برخی از سپاهیان صفوی پرداختند، اما با افزوده شدن نیروهای کمکی صفویان، حدود دوهزار نفر از سپاهیان عثمانی و همچنین فرماندهانی مانند بیرام بیگ کشته شدند. در این نبرد، کنعان پاشا که به عنوان معاون و دستیار فرمانده عثمانیان - عثمان پاشا - حضور داشت، به اسارت صفویان درآمد (قاضی قمی، ۱۳۸۳: ۷۸۸/۲؛ سلانیک، ۱۲۸۱: ۱۵۱). همچنین در سال ۹۹۸ق، مراد پاشا معروف به «قویوچی»

- که در زمان سلطان مراد سوم (حک: ۹۸۱-۱۰۰۳ق)، امیرالامرای قرامان بود و بعدها به صدارت اعظمی رسید- به همراه عثمان پاشا به ایران آمد و هنگام گریز از مقابل صفویان، در چاهی افتاد و اسیر شد. وی به مدت شش سال در قلعه قهقهه زندانی بود تا اینکه هنگام صلح شاه عباس اول با سلطان مراد، بنا بر یکی از مفاد قرارداد صلح مبنی بر آزادی اسرای دو طرف، از زندان رهایی یافت (سلانیک، ۱۲۸۱: ۱۹۹؛ نوائی، ۱۳۵۷: ۱۷/۳؛ İřbilir, 2002: 26/507). پیش از اسارت قویوچی مرادپاشا نیز «چندی از عظماء و سنجق‌بیگیان رومی و اکراد اسیر و دستگیر شدند» (اسکندریگ ترکمان، ۱۳۱۴: ۷۳۲/۳). همچنین در حمله نخست سلیمان قانونی به آذربایجان، «دلوپروانه» و «محبی چلبی آلی» - که از نزدیکان سلیمان قانونی بودند و از افراد صاحب نفوذ دربار عثمانیان به شمار می‌آمدند- اسیر شدند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۷۹۸-۷۹۹، ۸۰۲).

در منابع عصر صفوی، گزارشی مبنی بر اینکه فرد مشخصی از توپچیان یا تفنگچیان عثمانی به اسارت صفویان درآمده باشد، ضبط نشده است. حتی در گزارش‌هایی که به‌طور کلی از وجود تفنگچیان و توپچیان در میان سپاهیان عثمانی سخن گفته‌اند، از اسارت آنان مطالبی به میان نیاورده‌اند. به نظر می‌رسد بر پایه گمان و با تکیه بر داده‌های منابع که به صورت کلی بر اسارت سپاهیان عثمانی اشاره کرده‌اند، بتوان نیروهای متخصص را نیز جزو آن اسرا به شمار آورد. ویلم فلور در کتاب *دیوان و قشون در عصر صفوی* با تکیه بر پژوهش‌های غربی آورده است که شاه اسماعیل اول در سال ۹۲۳ق. برای تقویت سپاه صفوی و همچنین به رخ کشیدن تبر و مهارت تفنگچیان، از تفنگچیان جامانده از نیروهای نظامی پرتغال و همچنین از بنی‌چریان عثمانی که به دولت صفوی پناهنده شده بودند، بهره گرفته بود. پناهندگان مذکور شامل گروه‌های تفنگچی بودند؛ چنان‌که طی سال ۹۲۴ق. حدود هفتصد تفنگچی و طی سال ۹۲۵ق. حدود ۱۵۰۰ تفنگچی به سپاه صفوی گریختند (فلور، ۱۳۸۷: ۲۳۵).

گفتنی است حدود سال ۹۹۰ق. عثمان پاشا به همراه سپاهیان خود شامل پاشاها، سنجق‌بیگی‌ها، بنی‌چریان، توپچیان و دیگر سربازان، به تبریز وارد شد و برای نبرد در برابر سپاه صفوی آماده گردید. تصمیم سپاه عثمانی بر آن شد که برای پیروزی در برابر صفویان، حدود دوازده هزار تفنگچی با عرابه‌های حامل توپ و تفنگ در مقدمه سپاه، به سوی صفویان به گشودن آتش بپردازند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۳۲۷). مبارزان قزلباش و سایر امیران عالی‌رتبه سپاه صفوی به مدافعه شتافتند و در نبردی که میان دو سپاه در گرفت، عده زیادی از عثمانیان کشته شدند و یا به اسارت درآمدند که احتمالاً

عده‌ای از این اسیران از توپچیان و تفنگچیان نیز بوده‌اند (همان، ۱۳۳۲).

جاسوسان نیز در کنار فرماندهان نظامی از مهم‌ترین عناصر صاحب اطلاعات و اخبار بودند و به چنگ آوردن آنان و آگاهی‌های آنان دربارهٔ امور جنگی در کنار عملیات «زبان‌گیری»<sup>۱</sup> می‌توانست سرنوشت نبردها را تغییر دهد. آنان به سبب اینکه از مطلعین بالادست محسوب می‌شدند، می‌توانستند داده‌های نظامی مهمی در اختیار قرار دهند و در انتقال تجربیات نظامی عثمانیان به صفویان مؤثر باشند. از آن میان، در سال ۹۲۳ق. یک جاسوس از جانب دولت عثمانی برای آگاهی از چگونگی یاغیگری فردی به نام امیرخان، به لشکر نظامی شاه‌اسماعیل اول وارد شد که دستگیر و به اسارت درآمد (واله قزوینی، ۱۳۷۰: ۲۸۵؛ جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۵۶۱). اسارت این جاسوسان پس از نبرد چالدران و تجزیهٔ دیاربکر از ایران - که سبب تمایل صفویان به بهره‌گیری از فنون نوین نظامی شده بود- فرصت مغتنمی برای صفویان بود تا بتوانند از سازمان جنگی عثمانیان کسب آگاهی کنند.

اسارت نیروهای عثمانیان گاه به شکل کلی مورد اشارهٔ منابع قرار گرفته و به فرمانده بودن یا شاخص بودن اسیران اشاره نشده، بلکه تنها با ارقام کلی به اسارت نیروها پرداخته شده است. از آن میان، می‌توان به درگیری پس از فتح بغداد به دست شاه‌عباس اول اشاره کرد که طی آن حافظ احمدپاشا - که یکی از صدراعظم‌های عثمانی بود- از طرف دولت عثمانی مأمور فتح بغداد و نبرد با صفویان گردید. سپاهی که دولت عثمانی برای او تدارک دید، متشکل از حدود ۲۵۰ هزار سواره و سی‌هزارینی چری پیاده بود (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۲۱۷۶). طی این نبرد، قوای عثمانی شکست خوردند و جمع کثیری از سپاهیان به اسارت درآمدند (همان، ۲۱۷۹، ۲۱۸۳، ۲۱۸۷). گزارش اسارت هجده نظامی عثمانی در حملهٔ ابراهیم‌پاشا در عصر سلیمان قانونی (همان، ۷۹۸-۷۹۹)، اسارت پنج‌هزار نفر از عثمانیان در نبرد صفویان در عصر سلیمان قانونی (همان، ۷۷۹) و نمونه‌های بسیار دیگر که در آن به اسارت جمع کثیری از عثمانیان اشاره شده و یا گاه از ارقام مختلف سخن به میان آمده، می‌تواند دربردارندهٔ نیروهای متخصص اسیر عثمانی باشد (اسکندریبگ ترکمان، ۱۳۱۴: ۵۱/۱؛ جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۱۰۰۹-۱۰۱۰، ۲۱۷۶، ۲۱۷۹، ۲۱۸۳، ۲۱۸۷؛ قاضی قمی، ۱۳۸۳: ۳۶۹/۱).

۱ فرایند ربودن سربازان دشمن و اعتراف‌گیری از آنان.

### ۳. غنایم

غنایمی که صفویان در منازعه با عثمانیان به دست می‌آوردند، یکی از عوامل تأثیرگذار در تقویت تشکیلات نظامی صفوی و پیدایی تشابه در این ساختار بوده است که شامل اموال منقول، غیرمنقول و اسیران بود. غنایمی نظیر ادوات جنگی، نظیر توپ، تفنگ، جبه، جوشن، عرابه، زنبورک، بادلیج، خمپره، ضرب‌زن، ضرب‌زن فرنگی، باروت، گلوله، تیرکمان، نیزه، گرز، شمشیر، خنجر و همچنین مرکب‌هایی مانند اسب، قاطر، شتر و مواردی از این دست، در بخش‌های سپاه قابل استفاده بودند.

ادوات جنگی و سلاح‌های آتشین در قلمرو صفویان، پیش از اقدامات برادران شرلی، به اندازه‌ای پرشمار بود که در گزارش آنتوان شرلی (متوفای ۱۰۴۴ق) نیز بازتاب یافته است. او با اشاره به اینکه صفویان در عصر شاه‌عباس اول شمار فراوانی از توپ‌های جنگی را در اختیار داشتند، به عدم توانایی صفویان در ساخت توپ و نبود دانش کافی در این زمینه اشاره کرده است. او سپس افزوده است که این ادوات به احتمال فراوان به شکل غنیمت از عثمانیان به دست آمده است (Sherley, 2005: 16).<sup>۱</sup> در منابع عثمانی به موارد متعددی از غنیمت‌گیری اشاره شده است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

در سال ۹۵۶ق. سلطان سلیمان قانونی به همراه القاس میرزا با لشکری از سرتاسر قلمرو عثمانی، به سوی تبریز حرکت کردند. این سپاه مجهز به آلات جنگی نظیر اسلحه، جبه، جوشن، توپ، تفنگ، عرابه و مواردی از این دست بود (روملو، ۱۳۴۸: ۱۳۱۵/۳). صفویان پس از اطلاع از این لشکرکشی، به جمع‌آوری نیرو و تجهیزات در شنب‌غازان پرداختند. همچنین برای شکست دشمن به آتش زدن آبادی و مزارع تبریز، خشکاندن قنوات و کاریزها دست زدند. به سبب پرشمار بودن سپاهیان عثمانی نسبت به سپاه صفوی، عده زیادی از آنان گرفتار مرگ و قحطی شدند و سرانجام در مقابل صفویان شکست خوردند (روملو، همان، ۱۳۱۷/۳-۱۳۱۸). روملو در گزارش این رویداد، به غنیمت‌گیری از عثمانیان پرداخته که به سبب فراوانی استفاده از سلاح آتشین نزد عثمانیان، به دست آوردن این ادوات محتمل بوده است (همان، ۱۳۲۵/۳).

در سال ۹۶۱ق. نیز سلطان سلیمان قانونی به تحریک اسکندرپاشا، به همراه لشکری عظیم

۱ در این اثر، به اشتباه، عثمانیان به شکل تاتار ضبط شده که نادرستی آن آشکار است.

به قلمرو صفویان لشکر کشید و قلعهٔ اخلاط را اشغال کرد. در مراحل اولیهٔ این هجوم، سپاه سلطان سلیمان از سپاه صفوی شکست خورد و غنایم زیادی از این سپاه به دست صفویان افتاد. اسکندرپاشا برای جبران این شکست، بار دیگر سپاهیان پرشماری از اکراد و عثمانیان را که مجهز به وسایل جنگی از قبیل عرابه، انواع توپ و «ضربزن فرنگی» بودند، فراهم آورد. در نبردی که در گرفت، سپاه اسکندپاشا به رغم تلاش‌های فراوان، بار دیگر دچار هزیمت شد و ادوات آنان به غارت رفت که سلاح‌های گرم و سرد را در برمی‌گرفت (اسکندریگ ترکمان، ۱۳۱۴: ۵۶/۱-۵۷). همچنین حدود سال ۹۹۰ق. عثمان‌پاشا به همراه سپاهیان خود و با تجهیزات جنگی نظیر توپ، تفنگ، عرابه، بادلیج، زنبورک و مواردی از این دست، به تبریز حمله کرد. در نبردی که میان این سپاه و ارتش صفویان در گرفت، عثمانیان شکست خوردند و تجهیزات آنان به دست صفویان افتاد (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۳۳۲). این غنایم به سبب اینکه به شکل مستقیم و به سرعت می‌توانست در ساختار نظامی به کار گرفته شود و ساختهٔ استادکاران ماهر عثمانی بود، از عوامل مهم و تأثیرگذار در تقویت تشکیلات نظامی صفویان بود. این ادوات نظامی که همزمان در سپاه عثمانیان نیز به کار می‌رفت، از نمونه‌های همسانی و همانی تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی به شمار می‌آید.

### نتیجه‌گیری

تشابه در ساختار حکومتی صفوی و عثمانی، معلول عوامل متعددی بود که یکی از مهم‌ترین متغیرهای تأثیرگذار، اقتباس و گرده‌برداری بوده و از سوی هر دو حکومت پیگیری می‌شده است. نمونه برجستهٔ تشابه برآمده از اقتباس را می‌توان در ساختار نظامی، به‌خصوص بخش دارندگان سلاح‌های آتشین مشاهده کرد. به سبب سابقه و تقدم عثمانیان در بهره‌گیری جنگی از سلاح‌های آتشین، جریان انتقال تجربیات منجر به ایجاد تشابهات، از سوی عثمانیان به سوی صفویان بوده که بیش از هر چیز در شکل اسامی مقامات و اصطلاحات و ادوات نمود یافته است و سه بخش تفنگچیان، توپچیان و قوللر صفوی تحت تأثیر بیشتری بوده‌اند.

اقتباس در این سه بخش می‌توانست از طرق مختلف انجام شده باشد که مهم‌ترین آنها، مجادلات نظامی و نتایج نبردها بوده است. بر این اساس، با توجه به مسئلهٔ پژوهش که چگونگی تأثیرگذاری نتایج مجادلات نظامی بر پیدایش تشابه در تشکیلات نظامی است، می‌توان نتیجه

گرفت که دو مورد به عنوان نتیجه نبردهای دو حکومت برجسته تر شده که مورد نخست تأثیر اسیران نخبه و انتقال تجربیات آنان است که به عنوان گمانه تأثیرگذاری بر ایجاد تشابه لحاظ شده است. در نبردهای عثمانیان و صفویان، علاوه بر اسارت نیروهای نظامی و سرباز متعدد، فرماندهان و نخبگانی نظیر جاسوسان و سازندگان سلاح‌های گرم را می‌توان مشاهده کرد که صفویان از اطلاعات و توانمندی‌های آنان در رفع کمبودهای خود بهره می‌گرفته‌اند. شکل دیگری از تأثیرگذاری نتایج مجادلات نظامی در پیدایش تشابه، غنایم جنگی بوده است. صفویان با به چنگ آوردن ادوات نظامی، به‌خصوص توپ‌های جنگی، همان ادوات را در جنگ‌ها به کار می‌برده‌اند و یا به احتمال از شکل ساخت آنان الگو می‌گرفته‌اند و این بهره‌مندی مستقیم، سبب پیدایش تشابه بی‌واسطه در ساختار هر دو حکومت شده است. بر این اساس، بهره‌مندی از نتایج مجادلات نظامی، شامل اسارت فرماندهان نظامی و بهره‌گیری از اطلاعات آنان و غنیمت‌گیری ادوات آتشین عثمانی و استفاده در نبردها، گمانه تأثیرگذاری در ایجاد تشابه را تقویت می‌کند. در این گمانه تقویت‌شده، نقش فرماندهان اسیر عثمانی می‌توانست در پیدایش تشابه، عمیق‌تر و گسترده‌تر باشد، اما غنایم جنگی نقش مستقیم و آشکارتری در ایجاد این تشابهات داشته است.

## منابع و مآخذ

- اسکندربیک ترکمان (۱۳۱۴ق)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱-۳، تهران: دارالطباعه آقا سید مرتضی.
- اولیاء چلبی، محمدظلی‌بن درویش (۱۳۱۴ق)، سیاحتنامه، ج ۱، ۶، استانبول: طباعی احمد جودت، اقدام مطبوعه‌سی.
- بابائی، طاهر و منیره صدری (۲۰۲۱م)، «نظام پرورش غلام صفویان و نسبت آن با سازمان مشابه حکومت‌های ممالیک و عثمانی»، مجموعه مقالات چهارمین و پنجمین کنفرانس بین‌المللی علمی روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران و گرجستان، تفلیس: دانشگاه قفقاز.
- بابائی، طاهر (۱۳۹۰ش)، «تشابه تشکیلات عثمانی و صفوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- بیات، اروج‌بیک (۱۳۳۸ش)، دوز ثروان ایرانی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پجوی، ابراهیم (۱۲۸۳ق)، تاریخ پجوی، ج ۱، استانبول: مطبوعه عامره.
- کمبریج (۱۳۸۰ش)، تاریخ ایران؛ دوره صفویان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- تک‌اندر، ژرژ (۱۳۵۱ش)، اتیر پرسیکوم، ترجمه محمود تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ثابتیان، ذبیح‌الله (۱۳۴۳ش)، اسناد و نامه‌های تاریخی دوره صفویه، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.



- جناب‌دلی، میرزا بیگ حسن (۱۳۷۸ش)، *روضه الصفویه*، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- جوادپاشا، احمد (۱۲۹۹ق)، *تاریخ عسکری عثمانی*، ج ۱، استانبول: قرق انبار مطبعه‌سی.
- خلیفه، محمد (۱۳۴۰ق)، *تاریخ غلمانی*، استانبول: اورخانیه مطبعه‌سی.
- خواجه سعدالدین افندی، محمد (۱۲۸۰ق)، *تاج التواریخ*، ج ۲، [بی‌جا]: طبعخانه عامره.
- درنوی، محمدین محمد (۱۲۷۶ق)، *نخبة التواریخ و الأخبار*، [بی‌جا]: تقویمخانه عامره.
- دلاواله، پیتر و (۱۳۸۴ش)، *سفرنامه*، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمدبن جلال‌الدین (۱۳۷۵ش)، *غیاث اللغات*، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیرکبیر.
- روملو، حسن (۱۳۴۸ش)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۳، تهران: اساطیر.
- رهبرن، میثائیل کلاوس (۱۳۸۴ش)، *نظام ایالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: علمی و فرهنگی.
- سانسون، مارتین (۱۳۴۶ش)، *وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه‌سلیمان صفوی*، ترجمه تقی تفضلی، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
- *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران* (۱۳۸۱ش)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سلانیکلی، مصطفی افندی (۱۲۸۱ق)، *تاریخ سلانیکلی*، استانبول: مطبعه عامره.
- سومر، فاروق (۱۳۷۱ش)، *نقش ترکان در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: نشر گستره.
- سیوری، راجر. م. (۱۳۸۸ش)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- ..... (۱۳۸۰ش)، *در باب صفویان*، ترجمه رضوانعلی روح‌الهی، تهران: نشر مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۷۴ش)، *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۳، ۵، تهران: انتشارات توس.
- شاملو، ولیقلی‌بن داودقلی (۱۳۷۱ش)، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات ناصری، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شوکت، محمود (۱۳۲۵ق)، *عثمانی تشکیلات و قیافت عسکریه‌سی*، ج ۱، [بی‌جا]: مطبعه مکتب حریبه.
- صولاق‌زاده، محمد همدی چلی (۱۲۹۷ق)، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول: محمودبک مطبعه‌سی.
- *عالم‌رای شاه‌اسماعیل* (۱۳۸۴ش)، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
- *عالم‌رای شاه‌طهماسب* (۱۳۷۰ش)، به کوشش ایرج افشار، تهران: دنیای کتاب.
- *عالم‌رای صفوی* (۱۳۵۰ش)، به کوشش یدالله شکری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عبدی‌بیگ شیرازی (۱۳۶۹ش)، *تکملة الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: نشر نی.
- فریدون‌بک، احمد توقیعی (۱۲۷۴ق)، *منشآت السلاطین*، ج ۱، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- فلور، ویلم (۱۳۸۷ش)، *دیوان و قشون در عصر صفوی*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.

- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳ش)، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- قاضی قمی، احمدبن حسین (۱۳۸۳ش)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- قره چلبی زاده، عبدالعزیز افندی (۱۲۴۸ق [الف])، روضة الابرار المبین بحقائق الاخبار، قاهره: مطبعه بولاق.
- ..... (۱۲۴۸ق [ب])، سلیمان نامه، قاهره: مطبعه بولاق.
- کاتب چلبی، حاجی خلیفه (۱۲۸۷ق)، فذلکه التواریخ، ج ۱، ۲، [بی جا]: مطبعه جریده حوادث.
- کارری، فرانچسکو جملی (۱۳۸۳ش)، سفرنامه، ترجمه عبدالعلی کارنگ و عباس نخجوانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۵۰ش)، در دربار شاهنشاه ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انجمن آثار ملی.
- لاهیجی، علی بن شمس الدین (۱۳۵۲ش)، تاریخ خانی، شامل حوادث چهل ساله گیلان از ۱۸۱۰ تا ۹۲۰ قمری، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- لطفی پاشا (۱۳۴۱ق)، تواریخ آل عثمان، تصحیح کلیسلی معلم رفعت، استانبول: مطبعه عامره.
- منجم، ملا جلال الدین (۱۳۶۶ش)، تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال، به کوشش سیف الله وحیدنیا، [بی جا]: انتشارات وحید.
- موسوی، جمال و طاهر بابائی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش)، «مطالعه تطبیقی غلامداری در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»، نیم سالنامه مطالعات تاریخ و تمدن ملل اسلامی، ش ۲، صص ۵۸-۷۴.
- میرزا رفیعا (۱۳۸۵ش)، دستور الملوک، به کوشش و تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، ترجمه علی کردآبادی، با مقدمه منصور صفت گل، تهران: وزارت امور خارجه.
- میرزا سمیعا (۱۳۸۷ش)، تذکره الملوک، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: امیر کبیر.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۸۷ش)، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: امیر کبیر.
- نفیسی (ناظم الاطباء)، علی اکبر [بی تا]، فرهنگ نفیسی، ج ۱، تهران: کتابفروشی خیام.
- نشانچی، محمدپاشا (۱۲۷۹ق)، تاریخ نشانچی، [بی جا]: طبعخانه عامره.
- نصیری، میرزا علی نقی (۱۳۷۱ش)، القاب و مواجب دوره سلاطین صفوی، تصحیح یوسف رحیم لو، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- نعیم، مصطفی (۱۲۸۱ق)، تاریخ نعیم (روضه الحسین فی خلاصه أخبار الخاقین)، ج ۱، ۴، [بی جا]: [بی نا].
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۵۷ش)، شاه عباس، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۸۶ش)، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی، تهران: امیر کبیر.
- واقعات سلطان جم (۱۳۳۰ق)، احمد احسان و شرکاسی، استانبول: مطبعه جلیق عثمانلی شرکی.
- واله قزوینی، محمد یوسف (۱۳۷۰ش)، خلد برین، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: مرکز پژوهشی

میراث مکتوب.

- وحید قزوینی، محمدطاهر بن حسین (۱۳۸۳ش)، تاریخ جهان‌آرای عباسی، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات سعید میرمحمدصادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- وفیق‌بک، عبدالرحمن (۱۳۲۸ق)، تکالیف قواعدی، ج ۱، استانبول: مطبعه قدر.

### منابع لاتین

- Inalcık, Halil (1996), "Gazi giray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (TDVİA)*, vol.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İşletmesi.
- İşbilir, Ömer (2002), "Kuyucu Murad paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (TDVİ)*, , vol.26, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İşletmes.
- Kepeci, Kamil (2000), *Tarih lugati:osmanlı tarih deyimleri ve terimleri temel sözlüğü*, Ankara: 21yüzyıl yayınları.
- Pakalın, mehmet zeki (1971), *osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, vol.3, İstanbul: milli eğitim basımevi.
- Sherley, Anthony (2005), *Sir Anthony Sherley And His Persian Adventure*, london And NewYork: Routledge.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), *Osmanlı devleti teşkilatından kapukulu ocakları*, , vol.1-3, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

### List of sources with English handwriting

- 'Abdī beyg Šīrāzī (1990), *Takmelat al-Akbār*. Ed. 'Abd al-Ḥosayn Navā'ī, Tehran: Našr Ney. [In Persian]
- *Ālam Ārā-ye Šafāvī*, [Majhūl al-Mū'alif] (1972), ed. Yad Allāh Šokrī, Tehran: Intesārāt Bonyād Farhang Irān. [In Persian]
- *Ālam Ārā-ye Shāh Esmā'īl*, [Majhūl al-Mū'alif] (2005), ed. Ašgār Muntazar Šāhīb, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- *Ālam Ārā-ye Shāh Ṭahmāsb*, [Majhūl al-Mū'alif] (1991), ed. Iraj Afshār, Tehran: Donyā-ye Ketāb. [In Persian]
- Bābā ī, Ṭāher (2011/1390), *Tašāboh Taškīlāt 'Oṭmānī va Šafāvī*, Pāyānāmāh Kāršenāsī Aršad dar Rešteh Tārīk va Tamadon Melal Islāmī, University of Tehran. [In Persian]
- Bābā ī, Ṭāher; Manīžeh Šadrī (2021), "Nezān Parvareš Ğolām Šafāvīyān va Nesbat ān bā Sāzemān Mošābeh Ḥokūmat-hā-ye Mamālīk va 'Oṭmānī", *Majmū'ah-ye Maqālāt Čahārumīn va Panjumīn Konferāns bayn al-Mellalī 'Elmī Ravābeṭ Siyāsī, Eqtišādī va Farhangī Irān va Gorjestān*, Teflīs, 550-568. [In Persian]
- Bayāt, Arūjbīg (1959), *Dūn Žū'an Irānī*. translated by Mas'ūd Rajabnīyā. Tehran: Bongāh Tarjomah va Našr Ketāb. [In Persian]

- Careri, Francesco Gemelli (2004), *Safarnāmeḥ, translated by ‘Abd al-‘Alī Kārang va ‘Abbās Naḵjavānī*, Tehran: ‘Elmī va Farhangī. **[In Persian]**
- Cevad Paşa, Ahmet (1881), *Tāriḥ-ı Askeri-ı Osmani*, Istanbul: Kırk Ambar Matbaası. **[In Persian]**
- Chardin, Jean (1995), *Safarnāmeḥ. translated by Eḡbāl Yāḡmāī*, Tehran: Intešārāt Tūs. **[In Persian]**
- Della Valle, Pietro (2005), *Safarnāmeḥ, translated by Šojā‘ al-Dīn Šafā*, Tehran: ‘Elmī va Farhangī. **[In Persian]**
- Eskandar Beg Torkamān (1896). *Tārīḳ-e ‘Ālamārā-ye ‘Abbāsī*. Tehran: Dār al-Ṭabā‘ah Āqā Sayyid Murtezā. **[In Persian]**
- Evliyā Çelebi, Mehmet Zillī ibn Derviş (1896), *Seyāhatnāme*, Istanbul: Tābi‘ī Ahmet Cevdet, İkdām Matbaası. **[In Persian]**
- Feridun Bey, Ahmet Tevḳī (1857). *Münşeat üs-Selātīn*, [Istanbul]: Maṭba‘a-yi ‘Āmira. **[In Persian]**
- Figueroa, Don Garcia de Silva (1984), *Safarnāmeḥ, translated by Ğolām Rizā Samī‘ī*, Tehran: Našr Nū. **[In Persian]**
- Floor, Willem (2008), *Dīvān va Qoşūn dar ‘Aşr Şafavī, translated by Kāzem Fīrūzmand*, Tehran: Āgah. **[In Persian]**
- Halife, Mehmet (1921), *Tāriḥ-ı Gulmanī*, Istanbul: Orhaniye Matbaası. **[In Persian]**
- Hoca Sadeddin Efendi, Mehmet (1863). *Tac-üt-tevarih*, [s.l.]: Ṭab‘khānah ‘Āmira. **[In Persian]**
- Hūšang Mahdavī, ‘Abd al-Rizā (2008), *Tārīḳ Ravābeṭ Kārejī Irān az Ebtedāye Şafavīyeh tā Pāyān Jang Dovum Jahānī*, Tehran: Amīr Kabīr. **[In Persian]**
- Jonābadī, Mīrzā Beyg Hasan (1999), *Rawḡah al-Şafavīyah*. ed. Ğolām-Rezā Majd Ṭabāṭabā ī. Tehran: Bonyād Mūqūfāt Maḥmūd Afšār. **[In Persian]**
- Kaempfer, Engelbert (1972), *Dar Darbār Šāhanšāh Irān, translated by Kīkāvūs Jahāndārī*, Tehran: Anjoman Āṭār Mellī. **[In Persian]**
- Karaçelebizade, Abdūlaziz Efendi (1832), *Tarih-i Revzat ül-ibrâr*. Cairo: Maṭba‘at Būlāq. **[In Persian]**
- Karaçelebizade, Abdūlaziz Efendi (1832). *Süleymanname*. Cairo: Maṭba‘at Būlāq. **[In Persian]**
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife (1870), *Fezleke*, [s.l.]: Maṭba‘at Jarīdah Ḥavādeṭ. **[In Persian]**
- Lāhījī, ‘Alī ibn Šams al-Dīn (1974), *Tārīḳ Kānī: Šāmel Ḥavādeṭ Čehel Sāleh Gilān az 880/1475 tā 920/1514*. Ed. Manūčeḥr Sotūdeh, Tehran: Intešārāt Bonyād Farhang Irān. **[In Persian]**
- Lütfi Paşa (1922). *Tevarih-ı Alı Osman*. Ed. Kilisli Mu‘allim Rif‘at, Istanbul: Maṭba‘at ‘Āmirat. **[In Persian]**
- Mehmet ibn Mehmet (1859). *Nuhbetü't-tevāriḥ ve'l-ahbar*, [s.l.]: Taqvimkhānah-yi ‘Āmira. **[In Persian]**
- Minorskii, Vladimir (2008), *Sāzemān Edārī Ḥokūmat Şafavī, translated by Mas‘ūd*

- Rajabnīyā, Tehran: Amīr Kabīr. **[In Persian]**
- Mīrzā Rafī‘ā (2006), *Dastūr al-Molūk*, ed. Muḥammad Ismā‘īl Mārčīnkūfskī, translated by ‘Alī Kurdābādī va Moqaddemah Manšūr Šafatgol, Tehran: Vezārat Omūr Kārejah. **[In Persian]**
  - Mīrzā Samī‘ā (2008), *Taḍkerat al-Molūk*, ed. Muḥammad Dabīr Sīyāqī, Tehran: Amīr Kabīr. **[In Persian]**
  - Munajim, Mulā Jalāl al-Dīn (1988). *Tārīk ‘Abbāsī yā Ruzname Mulā Jalāl*. ed. Sīf Allāh Vaḥīdnīyā. [s.l.]: Intešārāt Vaḥīd. **[In Persian]**
  - Mūsavī, Jamāl; Bābā ĩ, Ṭāher (2012), “Moṭāla‘ah Taṭbīqī Ğolāmdārī dar Taškīlāt Nežāmī ‘Osmānī va Šafavī”, *Nemsālnāmah Moṭāle ‘āt Tārīk va Tamadon Melal Islāmī*, no. 2, autumn and winter, 58-74. **[In Persian]**
  - Naima, Mustafa (1864). *Tarih-ı Naima (Ravzat ül-Hüseyn fi Hulaset-i Ahbar il-Hafikeyn)*, [s.l.]: [ s.n.]. **[In Persian]**
  - Našīrī, Mīrzā ‘Alī Naqī (1952), *Alqāb va Mavājeb Dūreh-ye Salāṭīn Šafavī*, ed. Yūsof Raḥīmlū , Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. **[In Persian]**
  - Navāyī, ‘Abd al-Ḥosayn (1978), *Šāh ‘Abbās*, Tehran: Bonyād Farhang Irān. **[In Persian]**
  - Nāžem al-Aṭebā’, ‘Alī Akbar Nafīsī [s.d.], *Farhang Nafīsī*, Tehran: Ketābforūšī Kayām. **[In Persian]**
  - Nišançı, Mehmet Paşa (1862). *Tarih-ı Nišançı*. [s.l.]: Ṭab‘khānah ‘Āmira. **[In Persian]**
  - Peçevi, Ibrahim (1866). *Tārīh-i Peçevi*. Istanbul: Maṭba‘at ‘Āmirat. **[In Persian]**
  - Qāzī Qomī, Aḥmad ibn Ḥosayn (2004), *Kolāšat al-Tawārīk*, ed. Eḥsān Ešrāqī, Tehran: Mū‘assesah Intešārāt va Čāp University of Tehran. **[In Persian]**
  - Rāmpūrī, Ğīāt al-Dīn Muḥammad ibn Jalāl al-Dīn (1996), *Ğīāt al-Loğāt*. Ed. Manšūr Šarvat, Tehran: Amīr Kabīr. **[In Persian]**
  - Rohrborn, Michael Klaus (2005), *Nežām Iyālāt dar Dūreh-ye Šafavīyeh, translated by Kīkāvūs Jahāndārī*, Tehran: ‘Elmī va Farhangī. **[In Persian]**
  - Rūmlu, Ḥasan (1969), *Aḥsan al-Tavārīk*. ed. ‘Abd al-Ḥosayn Navāyī, Tehran: Asāṭīr. **[In Persian]**
  - Šābetīyān, Zabīḥ Allāh (1964), *Asnād va Nāmeḥ-hā-ye Tārīkī Dūreh-ye Šafavīyeh*, Tehran: Kitābkāneh ibn Sīnā. **[In Persian]**
  - *Safarnāmeḥ-hā-ye Venezīyān dar Irān* (2002), translated by Manūčeḥr Amīrī, Tehran: Intešārāt Kārazmī. **[In Persian]**
  - Šāmlū, Valī Qolī ibn Dāvūd Qolī (1992). *Qeşaş al-Kāqānī*. Ed. Sayyed Ḥasan Sādāt Nāšerī, Tehran: Sāzemān Čāp va Intešārāt Vezārat Farhang va Eršād Islāmī. **[In Persian]**
  - Sanson, Martin (1967), *Vaz‘-e Keşvar Šāhanšāhī Iran dar Zamān Šāh Solaymān Šafavī, translated by Taqī Tafazolī*, Tehran: Intešārāt ibn Sīnā. **[In Persian]**
  - Savory, Roger (2001), *Dar Bāb Šafavīyān. translated by Ramažān ‘Alī Rūḥ Allāhī*, Tehran: Našr Markaz. **[In Persian]**
  - Savory, Roger (2009), *Irān ‘Aşr Šafavī. translated by Kāmbız ‘Azīzī*. Tehran: Našr Markaz. **[In Persian]**

- Selaniki, Mustafa Efendi (1864). *Tarih-ı Selaniki*. Istanbul: Maṭba‘at ‘Āmirat. **[In Persian]**
- Şevket, Mahmud (1907), *Osmanlı Taşkilât ve Kıyâfet Askeriyesi*. [s.l.]: Maṭba‘at Maktab Harbiyah. **[In Persian]**
- Sulakzade, Mehmet Hemdemi Çelebi (1879). *Sulakzade Tarihi*. Istanbul: Mahmud Bey Maṭba‘a-yi Sî. **[In Persian]**
- Sumer, Faruk (1992), *Naqş Torkân dar Taşkîl va Tawsi‘ah Dawlat Şafavî, translated by Eḥsân Eşrâqî va Muḥammad Taqî Imâmî*, Tehran: Naşr Gostareh. **[In Persian]**
- *Tārīkh-i Irân-i Cambridge: Dûreh-ye Şafavîyân*, (2001), translated by Ya‘qûb Āžand, Tehran: Jâmî. **[In Persian]**
- Tectander, George (1972), *Iter Persicum, translated by Maḥmûd Tafazolî*, Tehran: Bonyâd Farhang Irân. **[In Persian]**
- Vaḥîd Qazvînî, Muḥammad Ṭâher ibn Ḥosayn (2005). *Tārīkh Jahân Ārâ-ye ‘Abbâsî*. ed. Sa‘îd Mîr Muḥammad Şâdeq, Tehran: Pażûheşgâh ‘Olûm Ensânî va Moṭâle‘ât Farhangî. **[In Persian]**
- *Vakiat Sultan Cem*, [Majhûl al-Mû‘alif] (1911), Ahmed İhsan ve Şürekâsî, Istanbul: Matbaacılık Osmânî Şirketi. **[In Persian]**
- Vâlah Qazvînî, Muḥammad Yûsof (1991). *Ḳold Barîn*. ed. Hâšem Moḥaddiṭ. Tehran: Markaz Pażûheşî Mîrâṭ Maktûb. **[In Persian]**
- Vefîk Bey, ‘Abdurrahmân (1910), *Tekâlif Kavaidi*, Istanbul: Maṭba‘at Kader. **[In Persian]**

## واکاوی راهبرد امنیت کلان اقتصادی در سیره نبوی (ص)

- ۱ زهرا بختیاری  
۲ شهلا بختیاری  
۳ غلامرضا ظریفیان  
۴ حسین راغفر

**چکیده:** هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه سرآغاز مشکلات و معضلات مختلفی چون مشکلات فراوان اقتصادی بود که رفع این مشکلات و چالش‌ها، تدابیر و سیاست‌های خاصی را از سوی پیامبر می‌طلبد. تأمل و دقت در آیات، روایات و گزارش‌های تاریخی و نیز استفاده از شاخصه‌های موجود در علم اقتصاد، نشان می‌دهد که سیاست‌های اقتصادی پیامبر (ص) دارای سطوح گوناگونی، از جمله سطح کلان است که برای رفع نیازهای اقتصادی و تأمین امنیت اقتصادی مردم مدینه اعمال شده است. از این رو، در پژوهش حاضر تلاش شده است با استفاده از روش تحلیل مضمون و نیز با استفاده از تعاریف موجود در علم اقتصاد، به این سؤال اصلی پاسخ داده شود که سیاست‌های کلان اقتصادی پیامبر (ص) برای تأمین امنیت جامعه چه بوده است؟ و پیامبر (ص) سعی داشتند چگونه امنیت کلان اقتصادی را در جامعه برقرار سازند؟ براساس پژوهش انجام‌شده، با بررسی و تحلیل مضامین مرتبط با سیاست‌های کلان اقتصادی پیامبر (ص) برای تأمین امنیت اقتصادی جامعه، شش مضمون «تمرکز بر تولید»، «تمرکز بر توزیع درست»، «توجه به مصرف درست»، «استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی»، «داشتن روابط تجاری خارجی» و «توجه به پیشرفت در علوم و فنون» به عنوان مضامین فراگیر در راهبردهای پیامبر (ص) در حوزه امنیت کلان اقتصادی شناخته شده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** سیره نبوی (ص)، سیاست‌های کلان اقتصادی پیامبر (ص)، امنیت اقتصادی، تحلیل مضمون

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.16.61.63

- ۱ دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (ص)، تهران، ایران. z.bakhtiari@alzahra.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0003-4485-2670>
- ۲ دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (ص)، تهران، ایران (نویسنده مسئول). sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0002-2259-2241>
- ۳ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران، ایران. zarifyan@ut.ac.ir  
<https://orcid.org/0009-0007-9924-5719>
- ۴ استاد گروه علوم اقتصادی، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد، دانشگاه الزهراء (ص)، تهران، ایران. raghfhar@alzahra.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0002-9783-7725>
- تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۲۵

## **Analyzing the Strategy of Macroeconomic Security in the Prophet's life**

Zahra Bakhtiari<sup>1</sup>

Shahla Bakhtiari<sup>2</sup>

Gholamreza Zarifian<sup>3</sup>

Hossein Raghfar<sup>4</sup>

**Abstract:** The emigration of the Prophet to Medina was the beginning of various issues and challenges, such as many economic problems, which required special measures and policies on behalf of the Prophet in order to solve such problems and challenges. Reflection on the verses, hadiths and historical reports as well as the use of indicators in economics show that the Prophet's economic policies had various levels, including the macro level employed to meet the economic needs and ensure the economic security of the people of Medina. Therefore, the present research using theme analysis method as well as the definitions in economics, aims to answer the main questions that “What were the macroeconomic policies of the Prophet to ensure the security of the society?” and “How did he try to establish macroeconomic security in the society”? The research was conducted by examining and analyzing the themes related to the Prophet's macroeconomic policies to ensure the economic security of the society. Findings show six themes as the comprehensive themes in the Prophet's strategies in the field of macroeconomic security, including: “focusing on production”, “focusing on proper distribution”, “paying attention to proper consumption”, “using financial resources and government revenues”, “establishing foreign trade relations”, and “paying attention to progress in science and technology”.

**Keywords:** Prophet's biography, Prophet's macroeconomic policies, economic security, theme analysis.

---

DOI: 10.61186/pte.16.61.63

- 1 PhD in Islamic History, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. [z.bakhtiari@alzahra.ac.ir](mailto:z.bakhtiari@alzahra.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0003-4485-2670>
- 2 Associate Professor Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran (corresponding author). [sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir](mailto:sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0002-2259-2241>
- 3 Assistant Professor, Department of History, University of Tehran, Tehran, Iran. [zarifyan@ut.ac.ir](mailto:zarifyan@ut.ac.ir) <https://orcid.org/0009-0007-9924-5719>
- 4 Professor, Department of Economics, Faculty of Social Sciences and Economics, Alzahra University, Tehran, Iran. [raghfar@alzahra.ac.ir](mailto:raghfar@alzahra.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0002-9783-7725>

Receive Date: 2024/05/03    Accept Date: 2024/08/15



## مقدمه

افزایش رشد و توسعه اقتصادی به منظور بالا بردن سطح اشتغال و رفاه جامعه، همواره از اولویتهای حکومتها در برقراری نظم و ثبات اجتماعی و پیشرفت جوامع بوده است. بیشتر حاکمان و سیاستمداران ریشه حل بسیاری از مشکلات خود را در نتیجه برطرفسازی کاستیهای اقتصادی و رونق آن می‌دانند و همواره بر آن تأکید می‌ورزند (حیب‌زاده و بصیری جم، ۱۳۹۴: ۸). از نظر ماندل، امنیت اقتصادی، میزان حفظ و ارتقای شیوه زندگی مردم یک جامعه از طریق تأمین کالاها و خدمات، هم از مجرای عملکرد داخلی و هم حضور در بازارهای بین‌المللی است (ماندل، ۱۳۸۷: ۸۱).

اقتصاد کلان نیز با مسائلی چون افزایش سطح عمومی قیمت‌ها (تورم)، اشتغال کل و بیکاری و رابطه اقتصاد با سایر کشورها سروکار دارد که تمامی این موارد از اهمیت بالایی برخوردارند. هنگامی یک اقتصاد در بهترین شرایط قرار دارد که نرخ تورم پایین و میزان تولید و اشتغال بالا باشد. توضیح عواملی چون عوامل مؤثر در ایجاد تورم، بیکاری و رشد اقتصادی از مهم‌ترین مباحث اقتصاد کلان است (پژویان و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۶۲). با تلفیق تعاریف آمده درباره امنیت اقتصادی و اقتصاد کلان، به نظر می‌رسد امنیت اقتصادی کلان با مواردی چون کاهش سطح عمومی قیمت‌ها و ثبات بالای آن و نیز افزایش میزان تولید و اشتغال سروکار دارد. بر همین اساس، موارد مؤثر در مسائلی از قبیل پایین بودن نرخ تورم از طریق کاهش سطح عمومی قیمت‌ها و افزایش ثبات آن و افزایش میزان تولید و اشتغال و مواردی از این دست، در سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> مورد بررسی قرار گرفته است.

با توضیحات پیش‌گفته و نیز با توجه به دیدگاه برخی محققان معاصر که رونق اقتصادی مدینه و رشد اقتصادی شتابان دیگر بخش‌های عربستان را که به اسلام گرویده بودند، تا حد زیادی مدیون سیاست‌های اقتصادی پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> از قبیل تأکید بر کار تولیدی، استفاده از بیت‌المال برای کاستن از فقر و نداری در جامعه، سهم کردن افراد در ریسک (پاداش در تولید و طرح‌های تجاری)، تشویق به دادن قرض‌الحسنه به نیازمندان به آن دسته از اصحاب که از وضع مالی بهتری برخوردار بودند، ترغیب اصحاب ثروتمند خویش به سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های عمومی مثل چاه‌های آب، در جهت منافع جامعه می‌دانند (ر.ک. به: میرآخور و عسکری، ۱۳۹۴: ۳۱۷-۳۱۸)، در پژوهش حاضر تلاش شده است توجه به مسئله امنیت اقتصادی کلان در سیره

نبوی، با استفاده از روش تحلیل مضمون مورد واکاوی قرار گیرد.

اگرچه پژوهش‌هایی چون «سیره پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> در مقابله با تهدیدهای اقتصادی»،<sup>۱</sup> «راهبردهای اقتصادی حکومت نبوی<sup>(ص)</sup> در مدینه‌النبی»<sup>۲</sup> و «بررسی تاریخی سیاست‌های اقتصادی-دینی رسول خدا<sup>(ص)</sup> در مدینه»<sup>۳</sup> پژوهش‌هایی در حوزه سیره اقتصادی پیامبر<sup>(ص)</sup> به شمار می‌آیند، اما با توجه به اهمیت بررسی امنیت کلان اقتصادی در سیره پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و نیاز به بسط و تحلیل در این زمینه، در پژوهش حاضر کوشش بر آن است که با استفاده از آیات قرآن کریم و داده‌های تاریخی و روایی و همچنین بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون، در حد توان به بسط و تحلیل سیاست‌های کلان اقتصادی پیامبر<sup>(ص)</sup> به منظور تأمین امنیت اقتصادی جامعه پرداخته شود و شاکله کلی حاکم بر سیاست‌های کلان اقتصادی آن حضرت کشف گردد. گفتنی است این پژوهش و پژوهش‌های مشابه می‌تواند گامی در جهت انجام پژوهش‌های تاریخی با روش‌های جدید باشند و یاری‌رسان عمیق و تدقیق مسائل تاریخی شوند و زوایا و افق‌های جدیدی را در این مسیر بگشایند.

### روش پژوهش

«تحلیل مضمون» یکی از فنون تحلیلی مناسب در تحقیقات کیفی است که از آن می‌توان به خوبی برای شناخت الگوهای موجود در داده‌های کیفی استفاده کرد (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۵۱). در واقع، تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی معرفی شده و فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است که داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (همان، ۱۵۳). گفتنی است انعطاف‌پذیری، یکی از مزایای تحلیل مضمون است (Braun & Clarke, 2006: 78) که طیف وسیعی از ابزارها و تحلیل‌ها را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد؛ بدین معنی که می‌توان طیف گسترده‌ای از چیزها را به داده‌ها نسبت داد (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۳). به عبارت دیگر، در این روش، پژوهشگر

۱ سعید سیدحسین‌زاده یزدی و محمدجواد شریف‌زاده (۱۳۹۵)، «سیره پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> در مقابله با تهدیدهای اقتصادی»، *اقتصاد اسلامی*، س ۱۶، ش ۶۲، صص ۵-۳۱.

۲ سجاد دادفر و روح‌الله بهرامی (۱۴۰۰)، «راهبردهای اقتصادی حکومت نبوی<sup>(ص)</sup> در مدینه‌النبی»، *مطالعات اقتصاد سیاسی بین‌الملل*، دوره چهارم، ش ۱، صص ۲۶۵-۳۰۵.

۳ عبدالرفیع رحیمی و علی غلامی فیروزجانی (۱۳۹۴)، «بررسی تاریخی سیاست‌های اقتصادی-دینی رسول خدا<sup>(ص)</sup> در مدینه»، *پژوهش‌های تاریخی*، س ۵۱، دوره جدید، س ۷، ش ۲ (پیاپی ۲۶)، صص ۷۱-۸۸.

آزادی عمل بسیاری دارد و لزومی به مراجعه یا ارجاع به مبانی نظری ندارد و می‌تواند در پی کشف الگوی خویش باشد (قاسمی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۹). تحلیل مضمون، طیف گسترده‌ای از روش‌ها و فنون را در برمی‌گیرد؛ به طوری که در فرایند تحلیل مضمون، با توجه به اهداف و سؤالات تحقیق، می‌توان از روش‌های تحلیلی مناسب با آن استفاده کرد (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۲). شبکه مضمین یکی از روش‌ها در تحلیل مضمون معرفی شده که آتراید-استیرلینگ (۲۰۰۱) آن را توسعه داده است. شبکه مضمین براساس روندی مشخص، مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی متن)، مضامین سازمان‌دهنده (مضامین به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و مضامین فراگیر (مضامین عالی دربرگیرنده اصول حاکم بر متن به مثابه کل) را نظام‌مند می‌کند (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۲). بر این اساس، در پژوهش حاضر سعی شده است با بهره‌گیری از روش شبکه مضمین، به بررسی و کشف چگونگی برقراری امنیت کلان اقتصادی در سیره نبوی پرداخته شود.

### تمرکز بر تولید

نخستین مضمون فراگیری که از تحلیل مضامین گزاره‌های مرتبط به دست آمد، توجه و تمرکز بر تولید است که خود حاصل سه مضمون سازمان‌دهنده «توسعه کشاورزی و باغداری»، «توسعه صنایع» و «فرهنگ‌سازی کار و تلاش و توجه به اشتغال‌زایی» است.

### الف. توسعه کشاورزی و باغداری

اقداماتی چون تقسیم زمین‌های زراعی در وادی عقیق و در منطقه‌ای عالیه میان اغلب مهاجران - و نه گروه یا گروه‌های خاص - که نتیجه این گسترش زراعی، پدید آمدن باغ‌های زیادی در بیرون از شهر مدینه شد که بیشتر شهر را احاطه کرده بودند (ابن‌ادریس، ۱۳۹۲: ۲۱۰-۲۱۱). همچنین سیاست‌هایی نظیر استخدام و به کارگیری شمار انبوهی از مهاجران که به زراعت می‌پرداختند و از زمین‌های کشاورزی به شکل گسترده بهره‌برداری می‌کردند و وادی‌هایی چون وادی بطحان و اراضی غابه در شمال غربی مدینه را که دارای درختان بسیار و درهم پیچیده، از جمله درختان گز و شورگز بودند، آباد کردند و بیشتر این درختان را قطع کردند و به جای آن نهال‌های نخل کاشتند و در وادی قنات، مزارعی را به کشت گندم اختصاص دادند؛ به طوری که گفته شده است در یکی

از این مزارع گندم، از بیست شتر آب کش استفاده می‌شد؛ که این مطلب دلالت بر وسعت آن مزارع و فراوانی محصولات آنها دارد (همان، ۲۱۴). استفادهٔ بهینه و درست از آب و مدیریت صحیح آن در امور کشاورزی و باغداری که پیامدهایی چون توسعهٔ زراعت و کشاورزی را به دنبال داشت نیز نشان از توجه فراوان پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> به مسئلهٔ توسعهٔ کشاورزی و آبادانی زمین دارد. برای نمونه، منقول است که نبی اکرم<sup>(ص)</sup> دربارهٔ آبراهه‌های آب باران دستور داد که اگر آب باران به قوزک پا رسید، همسایه‌های قرار گرفته در مکان بالاتر، آب را به روی همسایه‌های پایین‌تر از خود نیندند (ابویوسف، ۱۳۹۹ق: ۱۰۲). در روایتی نیز نقل شده است که پیامبر<sup>(ص)</sup> فرمود هرگاه ارتفاع آب جاری بر روی زمین به حد قوزک پا رسید، کسانی که در قسمت بالای جریان آب قرار دارند، نباید آب را بر روی مردم پایین‌تر ببندند (همان). این گونه مدیریت از جانب پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup>، علاوه بر اینکه مانع درگیری و تخاصم میان افراد می‌گردید، نقش بسزایی در آبادانی زمین داشت.

پس از جنگ خیبر، موافقت پیامبر<sup>(ص)</sup> با درخواست اهالی آنجا مبنی بر اینکه با توجه به آشناتر بودن آنان به زراعت آنجا و اینکه بهتر می‌توانند آنجا را آباد کنند، پیامبر اجازه دهد در آنجا بمانند و به زراعت بپردازند و نصف درآمد و محصول خود را به مسلمانان بدهند (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۳۳۷/۲)، می‌تواند بیانگر میزان اهمیت آبادانی زمین در نظر پیامبر<sup>(ص)</sup> بوده باشد.

سیاست‌های اقتصادی پیامبر نظیر طرح اعطای زمین از قبیل به اقطاع دادن چهار زمین فقیران، بئر قیس و الشجره به حضرت علی<sup>(ع)</sup> (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۳)، قرار دادن نخلستانی در اقطاع زیبر (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۷۶/۳)، سیاست طرح انتقال مالکیت زمین‌های بایر به آبادکنندگان آن (ر.ک. به: مالک‌بن انس، ۱۴۰۶: ۷۴۳/۲)<sup>۱</sup> و نیز عقود مانند مزارعه میان مهاجران و انصار (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۵۵/۴)، افزون بر ایجاد اشتغال، کمک شایانی در فرایند توسعهٔ کشاورزی و در نتیجه رشد تولید بود.

گفتنی است دربارهٔ مالکیت زمین‌های بایر توسط احیاکنندگان آن زمین‌ها نیز گفته شده که رسول خدا<sup>(ص)</sup> فرمود زمین‌های کهن و قدیمی متعلق به خداوند و پیامبر است، بعد از آن متعلق به شماست؛ بدین صورت که هر کس زمین مرده‌ای را احیا کند، متعلق به اوست و کسی که سنگ‌چینی کند، سه سال حق احیا دارد و بعد از آن حقی ندارد (ابویوسف، همان، ۶۵). این

۱ رسول خدا<sup>(ص)</sup> فرمود: هرکس زمین بایری را آباد کند، آن زمین برای اوست (مالک‌بن انس، ۱۴۰۶: ۷۴۳/۲).

مسئله نشان از توجه ویژه رسول اکرم (ص) به موضوع آبادانی زمین دارد؛ به طوری که به فرد آبادکننده سه سال فرصت احیاء زمین داده می‌شود و اگر در موعد مقرر نتوانست آن را آباد کند و کاری در جهت آبادانی زمین مذکور انجام نداد، دیگر حقی نسبت به آن ندارد. در کتاب الخراج ابویوسف، پس از آوردن سخن عمر بن خطاب بر بالای منبر مبنی بر اینکه هر کس زمین مرده‌ای را آباد کند، مال اوست و کسی که سنگ‌چینی کند، سه سال حق دارد تا آن را آباد کند و پس از آن حقی ندارد، آمده است که این سخن را بدان سبب گفته است که برخی افراد زمین‌هایی را سنگ‌چینی می‌کردند و در آن کاری انجام نمی‌دادند (همان، همان جا).

عقودی چون مزارعه با قرار دادن نیروی کار و سرمایه به نحو مطلوب در کنار هم، علاوه بر کمک به افزایش تولید، به کاستن از میزان بیکاری نیز یاری می‌رساند. افزایش میزان تولید به حل بحران‌های مختلف اقتصادی، از جمله ناامنی غذایی<sup>۱</sup> - که به‌ویژه در سال‌های ابتدایی پس از هجرت در مدینه به چشم می‌خورد- و نیز بحران اشتغال و بیکاری می‌انجامید.

گزارش‌هایی چون کاشت گندم برای نخستین بار توسط طلحة بن عبیدالله در وادی قنات (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۶۶/۳) در کنار گزارش‌های مربوط به واردات گندم به مدینه (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۹۷/۳)، علاوه بر اینکه نشان‌دهنده کمبود گندم در مدینه است (ابن ادریس، ۱۳۹۲: ۲۱۳)، نمایانگر توجه به خودکفایی و تلاش برای دستیابی به استقلال اقتصادی در مدینه و نیز توجه به توسعه کشاورزی می‌تواند باشد. به هر حال، اقدامات پیامبر در این زمینه از بیان پاداش مسلمانانی که به کاشت درخت و نهال<sup>۲</sup> و آبادانی زمین مبادرت می‌ورزیدند - که بیشتر بیان‌کننده جنبه معنوی و اخروی این اقدام مهم بود- تا تشویق مادی آنان با مواردی چون اعطای زمین به شخص آبادکننده آن (مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۷۴۳/۲)، همه نشان از توجه و عنایت خاص حضرت به این مهم دارد.

## ب. توسعه صنایع

صنایع مختلفی در زمان پیامبر وجود داشت که از جمله آنها می‌توان به صنعت آهنگری

۱ ناامنی غذایی یعنی ناتوانی در دسترسی به غذاهای اولیه (Stoett & Omrow, 2021: 93).

۲ برای نمونه، در این باره در صحیح مسلم آمده است که پیامبر فرمود: هیچ مسلمانی نیست که درختی بنشاند، یا زراعتی بکارد و پرند یا انسان یا حیوانی از آن بخورد، مگر اینکه برای وی صدقه محسوب می‌شود (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ۱۱۸۹/۳).

اشاره کرد. برای نمونه، روایتی که از انس بن مالک نقل شده است که وی به همراه پیامبر<sup>(ص)</sup> نزد اَبی سَیف قَین<sup>۱</sup> رفته بودند (بخاری، ۱۴۱۰: ۳۸۲/۲)، گویای وجود صنعت آهنگری در زمان رسول اکرم<sup>(ص)</sup> است. همچنین گزارش‌های تاریخی چون گزارش ابن سعد که خبر از دباغی و خیاطی کردن زینب بنت جحش همسر رسول خدا<sup>(ص)</sup> داده و اینکه در آمدش را در راه خدا صدقه می‌داد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸۶/۸) و یا گزارش واقدی مبنی بر اینکه خیمهٔ پیامبر<sup>(ص)</sup> در جنگ بنی‌نضیر را ساخته شده از چرم دباغی‌شده دانسته، نشان‌دهندهٔ وجود صنایع مختلف در این زمان است.

علاوه بر وجود صنایع مختلف در زمان پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> در مدینه، دو نوع گزارش در منابع به چشم می‌خورد که حکایت از احتیاج مسلمانان در این زمینه دارد و ناقل ضعف‌ها و کمبودهای مسلمانان در این زمینه است.

یک نوع گزارش مستقیماً بیان می‌دارد که مسلمانان در این زمینه دچار ضعف بودند؛ چنان‌که برای نمونه گفته شده است مسلمانان در غزوهٔ خندق از یهودیان ابزارآلات زیادی در پیشبرد جنگ با دشمن به امانت گرفتند (واقدی، ۱۴۰۹: ۴۴۵/۲). از سوی دیگر، گزارش‌هایی وجود دارد که حاکی از الزام و دستور به یادگیری علوم و فنون حتی از غیرمسلمانان از سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> است. در این زمینه می‌توان به گزارشی اشاره کرد مبنی بر اینکه پیامبر<sup>(ص)</sup> دربارهٔ سی نفر قین که در خیبر اسیر شده و صنعتگر، سمسار و آهنگر بودند، فرمود اینها را وا گذارید تا مسلمانان از صنعتشان استفاده کنند و در جهاد دشمن، از دست‌سازهای آنان کمک بگیرند (کتانی، ۱۳۹۱: ۲۶۱). گزارش اخیر، افزون بر آنکه گویای احتیاج مسلمانان در این زمینه است، به توجه پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> نسبت به توسعه و گسترش صنایع و پیشرفت همه‌جانبهٔ مسلمانان اشاره دارد.

بیان اصول راهبردی در قالب سخنانی چون «علم را بیاموزید، اگرچه در چین باشد» (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۳۸/۱۰)، خبر از اهمیت توسعهٔ صنایع نزد پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌دهد که نقشی مهم در افزایش تولید داشت. به هر حال، صنایع مختلف موجود در زمان پیامبر، از جمله صنعت آهنگری و دباغی (چنان‌که آمد) و نیز الزام و دستور به یادگیری علوم و فنون حتی از غیرمسلمانان توسط

۱ قین: به معنای آهنگر است و عرب بر هر صنعتگری قین اطلاق می‌کند. زجاج گفته است: قین کسی است که سر نیزه درست می‌کند. البته به معنای آهنگر هم می‌آید (کتانی، ۱۳۹۱: ۲۶۰).

پیامبر<sup>(ص)</sup>، می‌تواند بیانگر اهمیت توسعه صنایع از دیدگاه پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> باشد و همان‌طور که آمد، به نظر می‌رسد پیامبر<sup>(ص)</sup> در این زمینه با بیان اصول راهبردی، چون دستور به یادگیری علوم حتی از غیرمسلمانان، مسیر توسعه و پیشرفت و دستیابی مسلمانان به خودکفایی و تحقق قاعده نفی سیل<sup>۱</sup> را هموار کرد.

در کنار موارد یادشده، تأسیس بازار مستقل برای مسلمانان توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> و دقت و تلاش حضرت برای یافتن مکانی مناسب و پربازده برای این امر و نیز لغو خراج از بازار - چنان‌که گفته شده است پیامبر برای انتخاب محل بازار، به بازار بنی‌قیقاع و سپس به بازار مدینه رفت و در آنجا پای بر زمین زده و فرمود این بازار شماسست، در اینجا سخت گرفته نمی‌شود و در آن خراج نمی‌گیرند (ابن‌شبهه، ۱۴۱۰: ۳۰۴/۱) - و همچنین تشویق به دادوستد و تجارت - به‌طوری‌که برای نمونه، وقتی سعدین عائد نزد پیامبر از کم بودن دارایی خویش شکایت کرد، پیامبر به او دستور تجارت داد (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۴/۳) - توانستند بستر و شرایط لازم برای توسعه صنایع را فراهم کنند و مشوق مسلمانان در روی‌آوری به این نوع از تولید باشند.

#### پ. فرهنگ‌سازی کار و تلاش و توجه به اشتغال‌زایی<sup>۲</sup>

فرهنگ‌سازی کار و تلاش نقش بسیار مهم و مؤثری بر افزایش تولید داشت و باعث می‌شد افراد با روی آوردن به کارهای مختلف تولیدی، مثل زراعت و کشاورزی و یا اشتغال در قسمت مربوط به صنایع، به تولید محصولات گوناگون در داخل مدینه بپردازند و گام بزرگی جهت خودکفایی و استقلال اقتصادی خود بردارند.

پیامبر<sup>(ص)</sup> به طرق مختلفی، از قبیل الگوی عملی بودن در همه زمینه‌هایی که دستور به انجام آن می‌دادند و دیگران را به آن تشویق و ترغیب می‌کردند، از جمله عمل کردن خود حضرت به این مهم، به‌طوری‌که گفته شده است خودش کار می‌کرد (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳: ۱۶۲/۳)، بیان

۱ از جمله راه‌های سلطه کفار بر مؤمنان، سلطه اقتصادی است و یکی از سازوکارهای تأمین امنیت اقتصادی، دستیابی به استقلال اقتصادی است که می‌توان آن را از قاعده و آیه «نفی سیل» استنتاج کرد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)؛ زیرا در سوره نساء آمده است: «... ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» (سوره نساء، آیه ۱۴۱). «خداوند هرگز برای کافران نسبت به مؤمنان راه تسلط و سلطه قرار نداده است».

۲ نظر به همبستگی و پیوند تنگاتنگ افزایش تولید با کار و تلاش و فعالیت و با توجه به اینکه کار و تلاش نقشی بدیهی و بی‌بدیل در افزایش تولید دارد، مقوله فرهنگ‌سازی کار و تلاش و توجه به اشتغال‌زایی نیز ذیل عناوین مرتبط با افزایش تولید آورده شده است.

آثار مثبت کار و تلاش و اهمیت آن برای کسب روزی حلال؛ چنان که طبق نقلی فرموده است طلب مال حلال بر هر مرد و زن مسلمان واجب است (شعیری، [بی تا]: ۱۳۹) و نیز فرمود هر کس از حاصل دسترنج حلال خویش بخورد، درهای بهشت به روی او گشوده می شود و از هر دری که بخواهد وارد می شود (همان)؛ و راهنمایی و تشویق و ترغیب افراد برای کار و فعالیت؛ به طوری که برای نمونه در گزارش های تاریخی مواردی چون شکایت سعدبن عائد مولای عماربن یاسر نزد پیامبر از کم بودن دارایی اش دیده می شود که پیامبر به وی دستور تجارت داده بود و به دنبال این راهنمایی و دستور حضرت، سعدبن عائد به بازار رفت و مواد دباغی خرید و آن را فروخت و از این طریق سود کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۴/۳). همچنین شکایت مرد انصاری از فقر نزد پیامبر که راهنمایی حضرت را بدین گونه به همراه داشت که به وی فرمود برو بین چیزی پیدا می کنی. مرد رفت و گلیم و قدحی آورد. پیامبر گلیم و قدح را به دو درهم فروخت و فرمود با یک درهم خوراکی برای خانواده ات بخر و با یک درهم تیشه ای بخر و نزد من بیا. سپس پیامبر به او فرمود حال به این وادی برو و هیزم و خاری نکنده مگذار و پس از ده روز نزد من بیا. مرد پس از ده روز نزد حضرت رفت و عرض کرد سخنان سبب برکت کارم شد (کثانی، ۱۳۹۱: ۲۵۲-۲۵۳). این مقدار اهمیت پیامبر به کار و تلاش و نیز سخنان حضرت در پایان ماجرای یادشده که به مرد انصاری فرمود این بهتر است از آنکه روز قیامت با لکه یا خراش گدایی بر چهره محشور گردی (کثانی، همان، همان جا)، به راهبرد اصالت فرهنگ کار و فعالیت از دیدگاه نبی اکرم<sup>(ص)</sup> اشاره دارد.

عدم انحصار مشاغل به افراد خاص و آزادی افراد در این باره؛ چنان که پیامبر<sup>(ص)</sup> به موالی چون سعدبن عائد هم دستور تجارت دادند؛ و نیز توجه پیامبر به مهارت افراد در کارهایی که به آنها سپرده می شد و اهمیت دادن به این مهم و شایسته گزینی؛ چنان که برای نمونه منقول است که پیامبر درباره طلقبن علی که به بنای مسجد مشغول بود، فرمود گل برایش ببرید که او بهتر بنایی می کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴۳۷/۳). همچنین دستور و الزام به یادگیری فنون حتی از غیرمسلمانان - چنان که پیشتر آمد - و عدم اختصاص خمس به کسانی که قدرت کسب داشتند (ر.ک. به: واقعی، ۱۴۰۹: ۴۱۰/۱)، از دیگر مواردی است که در این زمینه مورد توجه پیامبر<sup>(ص)</sup> بود. خلاصه ای از مضامین استخراج شده درباره تمرکز بر تولید در جدول شماره ۱ آمده است.



جدول شماره ۱: مضمون‌های مرتبط با تمرکز بر تولید در سیره نبوی (ص)

کد	مضمون‌های پایه	مضمون‌های سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	اعطای زمین به مهاجران	توسعه کشاورزی و باغداری	توسعه اقتصادی
۲	تشویق به احیا و آبادانی زمین/ مالکیت زمین بابر به آبادکننده آن		
۳	مدیریت صحیح منابعی چون آب در امور کشاورزی و باغداری		
۴	گسترش و توسعه کشاورزی		
۵	تشویق به کاشت درخت و زراعت، پیوند امور دنیوی به اخروی/ آبادانی زمین		
۶	بستن عقودی مانند مزارعه میان مهاجران و انصار/ ایجاد اشتغال/ کمک به آبادانی و تولید بیشتر/ پیوند میان نیروی کار و سرمایه		
۷	تولید محصولات مورد نیاز/ حرکت به سمت خودکفایی مسلمانان		
۸	موافقت با طرح اعطای نصف محصولات یهودیان به مسلمانان		
۹	صنعت دباغی	توسعه صنایع	
۱۰	صنعت آهنگری		
۱۱	دستور به یادگیری علوم و فنون حتی از غیرمسلمانان/ زمینه‌سازی برای خودکفایی و تولید صنایع مختلف و ضروری، از جمله نظامی		
۱۲	تلاش برای خودکفایی و پیشرفت و توسعه		
۱۳	ایجاد اشتغال/ افزایش تولید	فرهنگ‌سازی کار و تلاش و توجه به اشتغال‌زایی	
۱۴	افزایش اشتغال/ افزایش تولید		
۱۵	احترام به مالکیت افراد/ کمک به افزایش تولید/ انگیزه بیشتر برای کار و تلاش		
۱۶	صنایع دستی/ اشتغال		
۱۷	بیان اهمیت و ضرورت اشتغال		
۱۸	کار کردن شخص پیامبر (ص)/ الگو بودن حضرت		
۱۹	عدم اختصاص خمس به ثروتمندان و کسانی که قدرت کسب دارند/ ایجاد و رواج فرهنگ کار و اشتغال		
۲۰	اهمیت داشتن مهارت در کار		

۱ برای آگاهی بیشتر ر.ک. به: سیدحسین‌زاده یزدی و شریف‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۶.

## تمرکز بر توزیع درست

نقش توزیع در اقتصاد -مانند تولید- نقشی محوری و اساسی است و بررسی منابع مختلف نیز نشان‌دهنده تمرکز پیامبر<sup>(ص)</sup> بر توزیع درست است. موارد فراوانی، حاکی از تمرکز پیامبر بر این مسئله است که در ادامه مواردی از آن بیان شده است.

### ۱. استقلال بازار مسلمانان از بازار یهودیان

جداسازی و استقلال بازار مسلمانان از بازار یهودیان که در پی اقدام کعب بن اشرف یهودی منبئ بر بردن طناب‌های بازار مسلمانان انجام گرفت (سهودی، ۲۰۰۶: ۲۵۷/۲)، یکی از اقدامات مهم پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> به شمار می‌آید؛ زیرا به نظر می‌رسد یکی از راه‌های عملیاتی‌سازی قوانین جدید، جدایی از محیط و مکان قبلی است و این امر تأثیر بسزایی در اجرایی کردن اهداف و راه‌اندازی و پیاده‌سازی اصول و قوانین جدید دارد؛ زیرا تغییر مکان یکی از فاکتورهایی است که کمک‌رسان مهمی در ترک عادات بد و ناپسند است؛ چنان‌که گفته شده راه ترک عادات ناپسند نه در عزم جزم، بلکه در ساخت دوباره محیط به طرقتی است که رفتارهای خوب را پایدار کند (گروپمن، ۲۰۱۹). رفتارهای اقتصادی نادرست یهودیان به گونه‌ای بود که درباره آنها گفته شده است نخستین کسانی که ربای قرضی را در میان مردم رواج دادند، یهودیان بودند (مصباحی مقدم و احمدوند، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۸). همچنین پیامبر<sup>(ص)</sup> به منظور بر حذر داشتن و پرهیز دادن مسلمانان از غش و فریب در معامله، فرمود هر کس در خرید یا فروش با مسلمانی مکر و فریب به کار بندد، از ما نیست و در قیامت با یهودیان محشور می‌شود؛ زیرا یهودیان فریبکارترین و متقلب‌ترین مردم نسبت به مسلمانان می‌باشند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱۴/۴). بنابراین جداسازی و استقلال محیط توزیع مسلمانان از یهودیان که رفتارهای نامناسب اقتصادی داشتند، می‌توانست تأثیر مهمی بر توزیع درست توسط مسلمانان داشته باشد.

### ۲. تبیین چگونگی توزیع صحیح

منابع مورد بررسی حاکی از آموزش و تبیین شیوه صحیح توزیع مبتنی بر آموزه‌های اقتصادی اسلام از قبیل نهی از غش در معامله؛ چنان‌که رسول خدا از کنار مردی که غذا می‌فروخت عبور کرد، دستش را فرو برد و دید که مرطوب است، سپس فرمود هر که ما را فریب دهد از ما نیست (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۳). نهی از احتکار و گران‌فروشی؛ به طوری که نقل شده است پیامبر<sup>(ص)</sup> حکیم بن حزام را که وقتی مواد غذایی به مدینه وارد می‌شد، همه را می‌خرید، از احتکار منع کرد (کلینی، ۱۴۰۷:

۱۶۵/۵) و نیز پیامبر در بازار از کنار مردی عبور کرد که غذایی را به بهایی بالاتر از قیمت بازار می‌فروخت، پیامبر فرمود آیا به قیمتی بالاتر از قیمت بازار ما می‌فروشی؟ (کلینی، همان، ۱۶۴)؛ و از آن سو تشویق به اموری چون وزن کردن مواد خوراکی هنگام فروش است که پیامبر<sup>(ص)</sup> این کار را موجب حصول برکت برای آنها بیان کرد (بخاری، ۱۴۱۰: ۴/۴۸). رفتارهای نامناسب اقتصادی چون غش و تقلب در معامله که کیفیت کالای مورد معامله را مورد تهدید قرار می‌داد و مواردی مانند احتکار و گران‌فروشی که کمیت آن را مورد تهدید قرار می‌داد و موجب می‌شد مردم با کمبود کالا مواجه شوند، به شدت از سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> مورد نهی و طرد قرار می‌گرفت؛ به طوری که غش‌کنندگان در معامله از زمره مسلمانان خارج می‌شدند (ر.ک. به: ابن‌بابویه، ۱۴۱۳: ۴۱۴).

پیامبر<sup>(ص)</sup> افزون بر بیان اصول راهبردی نام‌برده، به نظارت و تلاش برای حذف اختلال در عرضه کالا نیز می‌پرداختند که در ادامه به‌طور مختصر آمده است.

### ۳. نظارت مستقیم بر چگونگی توزیع کالا

گزارش‌های تاریخی از نظارت مستقیم پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> بر سیستم توزیع کالا حکایت دارد و گویای این مهم است که خود به‌طور مستقیم به نظارت و ارزیابی کار بازاریان می‌پرداخت و خطاهای فروشندگان را به آنان متذکر می‌شد و به طرق مختلفی، چون ذکر عواقب این‌گونه اعمال، آنان را از انجام آن پرهیز می‌داد و برحذر می‌داشت. در زمینه نظارت مستقیم پیامبر بر بازار و گوشزد کردن و رهنمودهای مستقیم به افراد، می‌توان به روایاتی اشاره کرد که گویای فرو بردن دست حضرت در طعام برخی فروشندگان است که در کارشان تقلب کرده بودند (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۳/۲۹۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴/۲۰۸؛ سمهودی، ۲۰۰۶: ۲/۲۶۲-۲۶۳) و حضرت آنها را با عباراتی چون «فردی که در کارش تقلب کند، از ما نیست»<sup>۱</sup> تذکر داده و آنان را از این کار بر حذر داشته است.

### ۴. نظارت غیرمستقیم بر فرایند توزیع

پیامبر<sup>(ص)</sup> علاوه بر نظارت مستقیم، به نظارت غیرمستقیم نیز توجه داشت و بدین منظور ناظرانی تعیین کرد؛ که در این زمینه از تعیین کارگزار برای بازار مدینه (ر.ک: ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۹/۵۳) و نیز مکه (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲/۱۱۰) می‌توان نام برد.

۱ «لیس منّا من غش» (سمهودی، همان، ۲۶۳)؛ «من غشنا فلیس منا» (ابن‌اثیر، همان؛ ابن‌حجر عسقلانی، همان).

## ۵. تلاش به منظور حذف اختلال در عرضه کالا

تلاش به منظور حذف اختلال در عرضه کالا نیز به برخورد پیامبر<sup>(ص)</sup> با خاطیان در عرضه عمل و به اهتمام و تمرکز او بر توزیع درست کالا اشاره دارد. پیامبر<sup>(ص)</sup> در این زمینه علاوه بر نظارت بر کار توزیع کنندگان کالاها و بیان شیوه درست معاملات و نهی از آلودگی های اقتصادی چون احتکار و گران فروشی که به ایجاد اختلال در عرضه کالاها و مواجهه مردم با کمبود کالا و نیز افزایش سطح عمومی قیمت ها منجر می شد، به برخورد عملی با خاطیان می پرداختند و به محتکران دستور آزاد کردن کالاهای احتکار شده و در معرض دید همگان قرار دادن و عرضه آن در بازار را می دادند (حر عاملی، ۱۳۷۲: ۳۱۷/۱۲). همچنین منقول است که در زمان پیامبر کسانی که از روی تخمین و بدون وزن و پیمانه کردن، مواد خوراکی را می خریدند و قبل از تحویل و در اختیار گرفتن، آن را به دیگران می فروختند، تنبیه می شدند (بخاری، ۱۴۱۰: ۵۰/۴). خلاصه ای از مضامین استخراج شده درباره تمرکز بر توزیع درست در جدول شماره ۲ آمده است.

جدول شماره ۲: مضمون های مرتبط با تمرکز بر توزیع درست در سیره نبوی<sup>(ص)</sup>

کد	مضمون های پایه	مضمون های سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۱	آزار و اذیت یهودیان و آسیب رساندن و مشکل افزایی برای مسلمانان	استقلال بازار مسلمانان از بازار یهودیان	توزیع برای مسلمانان
۲	تأسیس بازار مستقل برای مسلمانان/ لغو خراج و مالیات از آن/ رونق اشتغال		
۳	نهی از غش در معامله	تبیین چگونگی توزیع صحیح	
۴	نهی از گران فروشی		
۵	نهی از احتکار کالا		
۶	برکت در وزن کردن/ تشویق به وزن کردن		
۷	نظارت پیامبر <sup>(ص)</sup> بر بازار	نظارت مستقیم بر چگونگی توزیع کالا	
۸	تعیین کارگزار برای بازار مدینه	نظارت غیرمستقیم بر فرایند توزیع	
۹	تعیین کارگزار برای بازار مکه		
۱۰	دستور آزاد کردن کالاهای احتکار شده و در معرض دید همگان قرار دادن و عرضه آن در بازار/ مبارزه با احتکار	تلاش برای حذف اختلال در عرضه کالا	
۱۱	برخورد عملی با خاطیان		

### توجه به مصرف درست

مصرف و مصرف‌گرایی مسئله‌ای چندبُعدی است که متأثر از عوامل متعددی چون فرهنگ عمومی، هنجارها و ارزش‌های حاکم است (سیدی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۵۱). توجه به مصرف درست، مضمون فراگیر دیگری است که براساس روش تحلیل مضمون، در سیره اقتصادی پیامبر<sup>(ص)</sup> به دست آمد.

۱. جلوگیری از اسراف و تقاضاهای کاذب و زمینه‌سازی برای پدید آمدن تعادل در عرضه و تقاضا منابع مورد بررسی نشان داد که در سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> در کنار موارد مهمی چون توجه و اهتمام به مسئله تولید و تمرکز بر توزیع صحیح، توجه به مصرف درست نیز بسیار مهم و مورد توجه و تأکید بوده است. برای نمونه، در این زمینه از رسول اکرم<sup>(ص)</sup> نقل شده است که هر کس در معیشت خود میانه‌روی ورزد، خدا به او روزی دهد و هر کس اسراف کند، خدا محرومش نماید (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴/۴). همچنین منقول است که حضرت فرمود سه چیز باعث نجات است؛ و سومی آن را رعایت اعتدال در حال توانگری و فقر معرفی کرد (همان، ۵۳/۴). رعایت این اصل راهبردی و پرهیز از اسراف، مسئله بسیار مهمی است که باید مورد توجه همگان قرار گیرد و بدیهی است که اسراف و تقاضاهای کاذب می‌تواند پیامدهایی چون اختلال در عرضه، انحراف از تقاضاهای مهم و اساسی و در نتیجه، سوق دادن مسیر تولید به سمت تقاضاهای غیرضروری و مبتنی بر اسراف عده‌ای از مردم را به دنبال داشته باشد. پیامبر<sup>(ص)</sup> از یک سو انسان‌ها را از اسراف و زیاده‌روی باز می‌داشت و از سوی دیگر، از بخل و تنگ‌نظری و نیز تباه کردن اموال نهی می‌کرد؛ چنان‌که از او نقل شده است که: «لا منع و لا اسراف و لا بخل و لا اتلاف»<sup>۱</sup> (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۲۹۶/۱؛ نوری، ۱۴۰۸-۱۴۰۹: ۲۶۶/۱۵).

### ۲. جلوگیری از مصرف تظاهری

مصرف یکی از مهم‌ترین موضوعات در علم اقتصاد است و اهمیت آن به حدی است که نخستین اثر برجسته در اقتصاد نهاد‌گرا را به خود اختصاص داده است. به عبارت دیگر، «وبلن» تحلیل‌های نهادی خود را در قالب نظریه مصرف آغاز کرد و آن را «مصرف تظاهری» نامید (مشهدی‌احمد، ۱۳۹۲: ۱۸۳).

نظریه وب‌لن که بر مبنای چشم و هم‌چشمی استوار گردیده و بر نقش کنش جمعی در هدایت

۱ نه تنگ گرفتن و نه زیاده‌روی و نه خست -تنگ‌چشمی- و نه تباه کردن.

کنش فردی دلالت دارد، به خوبی می‌تواند بسیاری از واقعیات اجتماعی را تبیین کند و نشان دهد که چون مبارزات مالی برای مصرف بیشتر و فخرفروشی بیشتر، اساساً مسابقه‌ای برای به دست آوردن اعتبار بیشتر در میدان مقایسه رشک‌انگیز است، امکان دسترسی به یک حد مطلق وجود ندارد (همان، ۱۷۴).

به نظر می‌رسد نبی اکرم<sup>(ص)</sup> به آنچه که در نظریهٔ وبلن، از آن با عنوان «مصرف تظاهری» یاد شده، توجه داشته است. در جامعهٔ عصر نبوی، رسول خدا<sup>(ص)</sup> به عنوان مؤسس در رأس امور قرار داشت و توجه او به افراد باتقوا، تشویق و ترغیب مسلمانان برای عمل به دستورهای دینی و ساده‌زیستی خودش، معادلات نظام اشرافی را بهم می‌زد و این امر موجب تشویق مسلمانان برای تقرب به خدا و رسولش<sup>(ص)</sup> می‌شد. زمانی که ساده‌زیستی از سوی شخص مؤسس در دستور کار قرار می‌گیرد، ثروت منزلت اجتماعی خود را از دست می‌دهد و بدین ترتیب، انگیزهٔ نمایش ثروت<sup>۱</sup> ثروتمندان از بین می‌رود و آنان انگیزه‌ای برای نمایش ثروت خویش ندارند و فقرا هم از فقر خود احساس شرمندگی نمی‌کنند (تقوی، ۱۳۹۰: ۴۶). خلاصه‌ای از مضامین استخراج‌شده دربارهٔ توجه به مصرف درست، در جدول شمارهٔ ۳ آمده است.

جدول شمارهٔ ۳: مضمون‌هایی دربارهٔ توجه به مصرف درست در سیره نبوی<sup>(ص)</sup>

کد	مضمون‌های پایه	مضمون سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	تأکید بر اعتدال و میانه‌روی و پرهیز از اسراف	جلوگیری از اسراف و تقاضاهای کاذب و	مضمون فراگیر: $\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{3} \cdot \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{5} \cdot \frac{1}{6} \cdot \frac{1}{7} \cdot \frac{1}{8} \cdot \frac{1}{9} \cdot \frac{1}{10}$
۲	رعایت اعتدال در همه حال/ مدیریت صحیح هزینه‌ها	زمینه‌سازی برای پدید آمدن تعادل در عرضه و تقاضا	
۳	توجه پیامبر <sup>(ص)</sup> به افراد باتقوا	جلوگیری از مصرف تظاهری	
۴	تشویق و ترغیب مسلمانان برای عمل به دستورات دینی		
۵	ساده‌زیستی پیامبر <sup>(ص)</sup>		

۱ نمایش ثروت، به تعبیر دوزنبری «تأثیر نمایش» (Demonstration effect) به حالتی اطلاق می‌شود که ثروتمندان در آن شرایط، ثروت خود را به نمایش می‌گذارند. در این شرایط، ثروت که در دست ثروتمندان و فرزندان آنان است، تبدیل به ارزش می‌شود. این نمایش به منظور خودنمایی و برتری‌جویی است و اثرات منفی فراوانی به دنبال دارد و در برخی مواقع، شرایط جامعه نیز به این نوع رفتارها کمک می‌کند (سیدی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

## استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی

مضمون فراگیر دیگری که در بررسی مسئله امنیت کلان اقتصادی در سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> به دست آمد، استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی است که خود حاصل دو مضمون سازمان‌دهنده منابع مالی حکومت و مدیریت صحیح منابع مالی است.

### ۱. منابع مالی حکومت

منابع مالی حکومت بر مبنای درآمدهای دولت پیامبر<sup>(ص)</sup> همچون فیء، غنایم، خمس، زکات، فدیة و جزیه بود. برای نمونه، گفته شده است که در غزوة بدر، از اسیران به اندازه توانایی آنها فدیة گرفته شد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۶/۲) و یا هنگامی که مردم تیماء از شکست اهالی وادی القری توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> اطلاع یافتند، با پیامبر به شرط جزیه مصالحه کردند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۴).<sup>۱</sup> همچنین نقل شده است که پیامبر زمین‌ها و نخل‌های خیبر را به صاحبانش داد و مقرر شد آنان - یهودیان - نصف محصول خود را به مسلمانان بدهند (ابن سلام، [بی‌تا]: ۵۸۲). در گزارشی درباره زکات نیز آمده است که پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> فرمود هر کس در زکات ناراستی کند، من آن را و همچنین نیم دارایی وی را از او می‌گیرم. این حقی از حقوق خلل‌ناپذیر خداوند است و خاندان محمد را در آن بهره‌ای نیست<sup>۲</sup> (ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۴).

در الاحکام السلطانیة، پیش از حدیث فوق‌الذکر، چنین آمده است که هرگاه فردی زکات مالش را پنهان کند و از کارگزار زکات، در صورتی که وی عادل باشد، مخفی کند، اگر کارگزار بتواند، آن زکات را از او می‌گیرد و درباره علت مخفی کردن زکات مال وی بررسی می‌کند. اگر آن شخص بدان سبب زکات مال خود را پنهان کرده است که خود آن را پرداخت کند، کارگزار او را تعزیر نمی‌کند، اما اگر زکات مال خویش را از روی حیل‌گری و بدان دلیل مخفی کرده باشد که از پرداخت حق الهی جلوگیری کند، وی را تعزیر می‌کند؛ البته جریمه‌ای اضافه بر مقدار زکات مقرر از وی نمی‌گیرد (ماوردی، همان، همان‌جا). گفتنی است مالک به استناد سخن منقول پیشین از رسول خدا<sup>(ص)</sup>، گفته است که کارگزار در چنین وضعیتی بخشی از مال وی را می‌گیرد (ر.ک. به: همان، همان‌جا).

اگر صحت حدیث گفته‌شده را بپذیریم، می‌توان به لزوم دریافت زکات از سوی حکومت

۱ بنا به نقلی، آیه ۲۹ سوره توبه، هنگام دستور به غزوه تبوک نازل گردیده (ابن سلام، [بی‌تا]: ۲۷) که طبق این آیه، دستور گرفتن جزیه به رسول خدا<sup>(ص)</sup> داده شد.

۲ عین عبارت چنین است: «من غل صدقه فانا أخذها و شطر ماله عزمه من عزمات الله، لیس لال محمد فیها نصیب».

نبوی<sup>(ص)</sup> بی برد؛ البته آیه ۱۰۳ سوره توبه نیز ما را به لزوم دریافت و گرفتن زکات رهنمون کرده و از آن نیز این معنا قابل برداشت است: زیرا می‌فرماید: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...﴾ (سوره توبه، آیه ۱۰۳). آنچه از ظاهر این آیه برمی‌آید، گرفتن زکات از اموال است.

حدیث بیان شده، در صورتِ صحت، افزون بر لزوم دریافت زکات از سوی حکومت (چنان که پیشتر گفته شد)، به مسئله دیگری نیز اشاره دارد و آن، موضوع فرار مالیاتی است؛ یعنی براساس حدیث یادشده، می‌توان وجود جریمه فرار مالیاتی در زمان حکومت نبوی<sup>(ص)</sup> را برداشت و استنباط کرد. همچنین در روایتی به نقل از رسول خدا<sup>(ص)</sup> آمده است که مأمور صدقه باید هنگام مراجعت و برگشت از سوی شما راضی باشد (ابویوسف، ۱۳۹۹ق: ۸۰). این روایت به مرحله‌ای بالاتر از پرداخت زکات به حکومت اشاره دارد و آن هم این است که رفتار پرداخت‌کنندگان در پرداخت زکات باید به گونه‌ای باشد که موجبات ناراحتی و نارضایتی مأموران زکات را فراهم نیاورد.

این‌گونه روایات در کنار روایاتی که حکایت از نظارت پیامبر<sup>(ص)</sup> بر عملکرد مأموران مالی خود و عدم ظلم آنان به مردم دارد، از قبیل نگرفتن هدایا از مردم با سخنانی چون «هدایا العمال غلول» (ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۹) و نیز رفتارهایی چون دستور به برگرداندن اموال به صاحبان آنها در موارد خطا و اشتباه،<sup>۱</sup> می‌تواند نشان‌دهنده چگونگی تنظیم روابط حکومت و مردم براساس عدالت، تکریم و آرامش در حکومت نبوی<sup>(ص)</sup> نیز باشد.

## ۲. مدیریت صحیح منابع مالی

مدیریت صحیح منابع مالی از چگونگی مدیریت منابع مالی و درآمدهای حکومتی<sup>۲</sup> توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> سخن می‌گوید. مواردی چون اعطای زمین به مهاجران، مانند به اقطاع دادن زمینی که در آن کوه و معدن بود، به بلال (ماوردی، همان، ۲۳)؛ بهره‌مندی‌های مختلف افراد متناسب با شرایط آنان از هر یک از درآمدهای دولت اسلامی؛ چنان‌که گفته شده است درآمد خمس و درآمد فیء جداگانه بود و صدقات هم جدا بود. کسانی که از درآمد فیء بهره‌مند می‌شدند، از صدقات بهره‌ای نداشتند و

۱ برای نمونه، وقتی پیامبر<sup>(ص)</sup> فردی را برای جمع‌آوری زکات فرستاد و او شتران برگزیده و خوب بسیاری با خود آورد، رسول اکرم<sup>(ص)</sup> به او دستور برگرداندن اموال به صاحبانشان را داد و فرمان داد زکات را از فزونی اموال آنها دریافت کند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۳/۷).

۲ گفتنی است در این تحقیق، درآمدهای شخص پیامبر<sup>(ص)</sup>، مانند اموال مخیربیک که پس از کشته شدن او در جنگ، بنا به وصیت خودش به رسول خدا<sup>(ص)</sup> رسید (ابن‌هشام، [بی‌تا]: ۵۱۸/۱) نیز در زمره اموال حکومتی به شمار آمد و تفکیکی در این زمینه انجام نشد.



کسانی که از صدقات بهره‌مند می‌شدند، از درآمد فیء چیزی دریافت نمی‌کردند. صدقات به یتیمان، فقیران و بینوایان داده می‌شد و زمانی که پسر بچه‌های یتیم به بلوغ شرعی می‌رسیدند، دریافتی آنها از صدقات حذف می‌شد و از فیء چیزی می‌گرفتند که در آن صورت، لازمه آن شرکت در جهاد بود و در صورت اجتناب از شرکت در جهاد، دیگر چیزی به آنها پرداخت نمی‌شد و اجازه می‌دادند که به دنبال کار و فعالیت دیگری بروند (واقعی، ۱۴۰۹: ۴۱۰/۱)؛ تهیه کالاهای ضروری برای حفظ آرامش و رونق اقتصاد؛ چنان‌که گفته شده است اضافه درآمد غنایم بنی‌نضیر به منظور تهیه اسب و اسلحه برای جنگ به کار می‌رفت (واقعی، همان، ۳۷۸). توجه ویژه به فقرا و نیازمندان؛ چنان‌که منقول است پیامبر هیچ سائل و فقیری را محروم نمی‌کرد (همان، ۴۱۰)؛ و عدم اختصاص خمس به ثروتمندان و کسانی که قدرت کسب داشتند (همان، همان‌جا).

گفتنی است برخلاف نظر برخی محققان که بر اساس مواردی چون این سخن رسول خدا<sup>(ص)</sup> که اگر نزد من به اندازه کوه اُحد طلا باشد، دوست دارم که بر من سه روز نگذرد، درحالی‌که از آن دیناری نزد من باقی مانده باشد (بخاری، ۱۴۱۰: ۷۲/۱۱)، بر این باورند که سیاست پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> به منظور برنامه‌ریزی بلندمدت درآمدهای عمومی و یا حتی کوتاه‌مدت آن هم نبوده است، بلکه هر چه به دست رسول خدا<sup>(ص)</sup> می‌رسید، توسط او تقسیم می‌شد و اگر نیاز جدیدی به وجود می‌آمد و نزد آن حضرت<sup>(ص)</sup> چیزی برای رفع آن نیاز نبود، از مردم درخواست کمک بلاعوض - بخشش - یا استقراض می‌کرد تا آن را با درآمدهای آینده بپردازد و یا اینکه برطرف‌سازی آن نیاز را تا حصول درآمد در راه یا متوقع‌الحصول به تأخیر می‌انداخت (قحف، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۴). در گزارش‌هایی دیده می‌شود که آن حضرت<sup>(ص)</sup> اموال و درآمدهایی را برای مواردی چون نوائب و پیشامدها کنار می‌گذاشتند (ر.ک. به: ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۹۰/۱). همچنین خرید اسلحه که بیشتر آمد و بحث قرق کردن (ر.ک. به: ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۴۲) نیز می‌تواند به نوعی گویای این باشد که پیامبر<sup>(ص)</sup> برنامه‌ریزی‌های دقیقی متناسب با شرایط و دستورات الهی داشتند.

درباره جمع بین روایت حاوی سخن پیامبر<sup>(ص)</sup> مبنی بر اینکه اگر نزد من به اندازه کوه اُحد طلا باشد، دوست دارم که بر من سه روز نگذرد، درحالی‌که از آن دیناری نزد من باقی مانده باشد (بخاری، ۱۴۱۰: ۷۲/۱۱) و نیز روایاتی که دلالت بر مطلب یادشده دارند، با گزارش‌هایی که از حبس و نگاه‌داشتن برخی اموال توسط رسول خدا<sup>(ص)</sup> برای نوائب و پیشامدها دارد، می‌توان گفت منظور آن است که پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> تا وقتی که آن قسمتی را که برای تقسیم در میان مسلمانان کنار

می گذاشتند را به طور کامل تقسیم نمی کردند، آرام نداشته‌اند و خود را ملزم می کردند که هر چه سریع‌تر این قسمت متعلق به مسلمانان و یا قسمتی که آن حضرت برای تقسیم بین آنان در نظر گرفته بودند، هر چه زودتر به طور کامل تقسیم گردد؛ چنان که در روایتی از عقبه بن حارث نیز آمده است که پیامبر<sup>(ص)</sup> بعد از خواندن نماز عصر، با شتاب به خانه خویش رفت. از حضرت سبب شتاب پرسیده شد. آن حضرت در پاسخ فرمود در خانه مقداری طلا برای صدقه گذاشته بودم، دوست نداشتم شب در خانه‌ام باشد و آن را تقسیم کردم (بخاری، همان، ۲۵/۳). همچنین روایتی که در آن از کنار گذاشتن مقداری از درآمدها برای مواردی چون هزینه پذیرایی از هیئت‌هایی که به ملاقات حضرت می‌رفتند، سخن گفته شده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۰۱/۴)، می‌تواند علاوه بر آنچه آمد، به صورت توضیح تکمیلی چنین استنباط شود که این نگهداشت اموال برای این مسئله، در شرایطی بوده که اوضاع مسلمانان بهبود یافته و بهتر از اوایل هجرت بوده است؛ چنان که در خود روایت نیز آمده است که پیامبر<sup>(ص)</sup> این نگهداشت برای هزینه پذیرایی را در جریان غنایم خیر انجام دادند (همان، همان‌جا)؛ که بدیهی است وضعیت اقتصادی مسلمانان نسبت به سال‌های ابتدایی پس از هجرت بهبود یافته بود. خلاصه‌ای از مضامین استخراج‌شده درباره استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی در جدول شماره ۴ ارائه شده است.

جدول شماره ۴: مضمون‌های مرتبط با استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی در سیره نبوی<sup>(ص)</sup>

کد	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	خمس	از جمله منابع مالی حکومت	استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی
۲	زکات		
۳	جزیه		
۴	فدیه		
۵	اعطای زمین به مهاجران/ گسترش و توسعه کشاورزی/ افزایش تولید/ اشتغال	مدیریت صحیح منابع مالی	
۶	طرح انتقال مالکیت زمین‌های بایر به آبادکنندگان آن		
۷	بهره‌مندی‌های مختلف افراد متناسب با شرایط آنان و غیره، از هر یک از درآمدهای دولت اسلامی		
۸	توجه به فقرا/ عدم اختصاص خمس به ثروتمندان و کسانی که قدرت کسب دارند/ ایجاد و رواج فرهنگ کار و اشتغال		
۹	تأمین سلاح برای دفع حملات دشمن/ تهیه کالاهای ضروری برای حفظ آرامش و رونق اقتصاد/ حرکت در مسیر خودکفایی		

## داشتن روابط تجاری خارجی

پنجمین مضمون فراگیری که از بررسی گزارش‌های تاریخی در این پژوهش به دست آمد، روابط تجاری خارجی است که بر پایه دو مضمون سازمان‌دهنده انجام معاملات با قبایل و مناطق خارج از مدینه و واردات کالاهای مورد نیاز و ضروری استوار است.

### ۱. انجام معاملات با قبایل و مناطق خارج از مدینه

گزارش‌های متعددی از معاملات پیامبر و مردم مدینه با قبایل و مناطق خارج از آن خبر می‌دهد و نشان می‌دهد که در سیره اقتصادی پیامبر<sup>(ص)</sup> به واردات و صادرات کالاها توجه می‌شد و از آن برای تأمین امنیت اقتصادی مردم استفاده می‌گردید. برای نمونه، در گزارش‌های تاریخی آمده است که پیامبر<sup>(ص)</sup> سعدبن زید انصاری را به نجد فرستاد و از آنجا اسب و سلاح خرید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۲/۳) و یا گزارشی از ابن‌سعد که از خرید اسبی از مردی از بنی‌فزاره به ده اوقیه توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> خبر داده (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۱) و گویای حضور برخی قبایل برای تجارت در مدینه است.

### ۲. واردات کالاهای مورد نیاز و ضروری

واردات کالاهای مورد نیاز و ضروری، از واردات کالاهایی که ضروری و مورد نیاز مردم بود و در آن زمینه کمبود در داخل مدینه وجود داشت، خبر می‌دهد. این کالاها از انواع مختلف خوراکی مانند گندم و غیرخوراکی مانند وارد کردن اسب و اسلحه برای جنگ با دشمنان تشکیل می‌شد که هر یک به نوعی موجبات ایجاد و حفظ امنیت اقتصادی برای ساکنان مدینه را فراهم می‌آورد. برای نمونه، گفته شده است که هنگام نماز پیامبر<sup>(ص)</sup>، کاروانی که مواد خوراکی آورده بود، از شام رسید (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۱/۴) و یا منقول است که پیامبر<sup>(ص)</sup> به کسانی که مانع شده بودند سیمویه - که از بلقاء به مدینه گندم آورده و فروخته بود- از مدینه خرما بخرد، فرمود آیا ارزانی طعامی که آورده، گرانی خرمایی که می‌برد را برای شما جبران نمی‌کند؟ بگذارید ببرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۹۷/۳). در مورد واردات کالاهای ضروری غیرخوراکی، می‌توان از خرید اسب و اسلحه از نجد یاد کرد (ابن حجر عسقلانی، همان، ۵۲). خلاصه‌ای از مضامین استخراج‌شده درباره روابط تجاری خارجی، در جدول شماره ۵ ارائه شده است.

جدول شماره ۵: مضمون‌های مرتبط با روابط تجاری خارجی در سیره نبوی<sup>(ص)</sup>

کد	مضمین پایه	مضمین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	واردات مواد خوراکی به مدینه از شام	انجام معاملات با قبایل و مناطق خارج از مدینه	دانش روابط تجاری خارجی
۲	حضور برخی قبایل برای تجارت در مدینه		
۳	واردات گندم به مدینه از بقاء		
۴	صادرات خرما		
۵	رابطه تجاری با نجد		
۶	واردات گندم	واردات کالاهای مورد نیاز و ضروری	
۷	خرید اسب و سلاح از نجد		
۸	واردات مواد غذایی		

### توجه به پیشرفت در علوم و فنون

توجه به پیشرفت در علوم و فنون، آخرین مضمون فراگیری است که در این پژوهش به دست آمد. در ادامه، توضیحاتی درباره آن ارائه شده است.

#### ۱. توجه به مهارت‌آموزی

اهمیت یادگیری و به کارگیری علوم و فنون و کسب مهارت و تخصص در زمینه‌های مورد نیاز و ضروری، از دیگر مضامینی است که در پژوهش حاضر به دست آمد. اهمیت این مورد در سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> به قدری است که دستور به یادگیری علوم و فنون حتی از غیرمسلمانان داده شده است؛ چنان که دستور به یادگیری علم اگرچه در چین باشد (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۰/۱۳۸) از جمله این موارد است. گفتنی است در حوزه عمل نیز پیامبر<sup>(ص)</sup> کار را به کسی می‌سپرد که مهارت بیشتری در آن کار داشت؛ چنان که زمانی می‌خواستند منبری برای رسول اکرم<sup>(ص)</sup> بسازند، عباس بن عبدالمطلب گفت غلامی به نام کلاب دارد که مهارتش از همه بیشتر است. پیامبر<sup>(ص)</sup> فرمود به او بگویند تا آن کار را انجام دهد (سمهودی، ۲۰۰۶م: ۶/۲).

## ۲. توجه به تأمین موارد امنیتی

گزارش‌هایی چون گزارش واقدی مبنی بر اینکه پیامبر (ص) با بنی‌ضمیره که از کنانه بودند، پیمان بست که آنها علیه پیامبر دسته‌بندی نکنند و کسی را علیه او یاری ندهند و میان آنها عهدنامه‌ای نوشته شد (واقدی، ۱۴۰۹: ۱۲/۱)، نشان‌دهندهٔ چگونگی کنترل ناامنی‌های احتمالی از سوی دشمنان توسط پیامبر اکرم (ص) است که البته کنترل و رفع این ناامنی‌ها، آثار و پیامدهایی چون رونق اقتصاد را می‌توانست به دنبال داشته باشد.

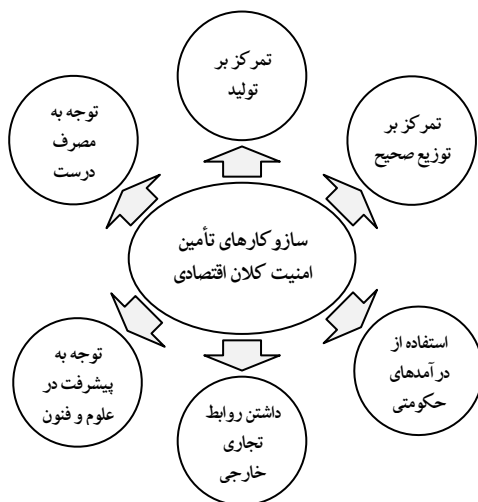
توجه به تأمین موارد امنیتی، چه از طریق وارد کردن اسب و سلاح (ر.ک. به: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۲/۳) برای دفع حملات دشمن و در نتیجه تأمین امنیت اقتصادی مردم مدینه و چه از طریق یادگیری و تولید صنایع نظامی (ر.ک: کتانی، ۱۳۹۱: ۲۶۱) دیگر مضمون سازمان‌دهنده‌ای است که در این پژوهش به دست آمد. خلاصه‌ای از مضامین استخراج‌شده دربارهٔ توجه به پیشرفت در علوم و فنون در جدول شمارهٔ ۶ ارائه شده است.

جدول شمارهٔ ۶: مضمون‌های مرتبط با توجه به پیشرفت در علوم و فنون در سیره نبوی (ص)

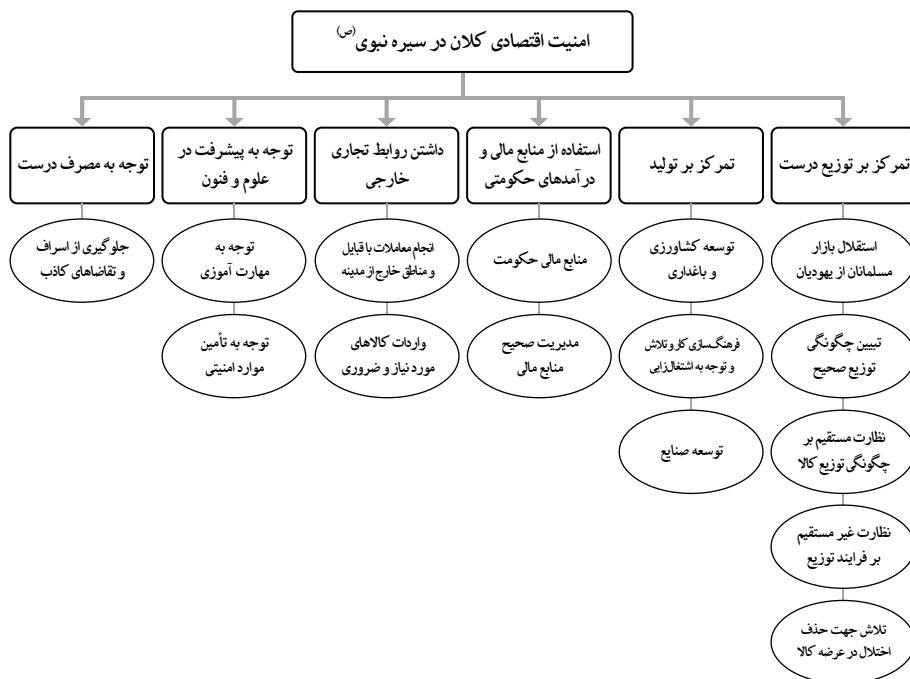
کد	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	صنایع دستی در زمان پیامبر (ص)	توجه به مهارت‌آموزی	توجه به پیشرفت در علوم و فنون
۲	تولید محصولات مورد نیاز		
۳	دستور به یادگیری علوم و فنون حتی از غیرمسلمانان		
۴	میزان اهمیت داشتن مهارت در کار از دیدگاه پیامبر (ص)		
۵	پیمان بستن پیامبر (ص) با قبایل اطراف/ کنترل ناامنی‌های احتمالی قبایل و رونق اقتصاد	توجه به تأمین موارد امنیتی	
۶	تهیه و تأمین کالاهای ضروری مانند سلاح برای دفع حملات دشمن که در بردارندهٔ نتایجی چون حفظ آرامش و رونق اقتصاد بود		

بر اساس آنچه آمد، چگونگی و سازوکارهای تأمین امنیت کلان اقتصادی در سیره نبوی را می‌توان در نمودارهای زیر به تصویر کشید.

نمودار شماره ۱: سازوکارهای تأمین امنیت کلان اقتصادی در سیره نبوی (ص)



نمودار شماره ۲: شبکه مضمونی سطح کلان امنیت اقتصادی براساس سیره نبوی (ص)



## نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت مسئله تأمین امنیت کلان اقتصادی جامعه و نیز ضرورت الگوگیری از سیره نبوی<sup>(ص)</sup> در همه زمینه‌ها، در پژوهش حاضر سعی شد با بهره‌گیری از تعریف برگرفته از مباحث اقتصاد کلان و نیز با استفاده از روش تحلیل مضمون، با تکیه بر متون تاریخی و روایی، به بررسی تاریخی این مسئله در سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> پرداخته شود. براساس مطالعه صورت گرفته، با بررسی و تحلیل مضامین مرتبط با راهبرد امنیت کلان اقتصادی در سیره نبوی<sup>(ص)</sup>، شش مضمون فراگیر شناسایی و استخراج گردید. در این باره با توجه به اینکه امنیت کلان اقتصادی با مواردی چون سطح عمومی قیمت‌ها و میزان ثبات آن و نیز افزایش میزان اشتغال سروکار دارد، به نظر می‌رسد موارد استخراج‌شده از سیره نبوی<sup>(ص)</sup>، در برقراری امنیت کلان اقتصادی در جامعه تأثیر بسزایی داشت؛ زیرا توجه فراوان پیامبر به مسئله تولید با اقدامات مختلفی چون اعمال سیاست‌های گوناگون در این زمینه، از قبیل اعطای زمین، انتقال مالکیت زمین‌های بایر به آبادکنندگان آن، عقودی مانند مزارعه میان مهاجران و انصار و نیز الزام و دستور به یادگیری علوم و فنون حتی از غیرمسلمانان، با افزایش میزان تولید و افزایش تعداد افراد شاغل در این قسمت همراه بود که از یک طرف به ثبات قیمت‌ها کمک می‌کرد و از طرف دیگر، میزان اشتغال افراد را بالا می‌برد. همچنین توجه ویژه آن حضرت به فرهنگ‌سازی کار و تلاش که در روند افزایش تولید و پیشرفت جامعه بسیار حائز اهمیت بود و به آشکال گوناگونی چون توجه داشتن پیامبر<sup>(ص)</sup> نسبت به این مهم و الگو بودن خود حضرت، بیان آثار مثبت کار و تلاش و اهمیت آن برای کسب روزی حلال و همچنین راهنمایی و تشویق و ترغیب افراد برای کار و فعالیت، از موارد مهم و مؤثر در افزایش میزان اشتغال افراد به حساب می‌آید.

در کنار توجه به افزایش تولید، موارد مهمی چون تمرکز بر توزیع درست کالاها - که مانعی قوی از آلودگی‌های اقتصادی و عاملی مهم در ثبات قیمت و عدم مواجهه مردم با کمبود کالا بود - مورد توجه جدی قرار گرفت. توجه به مصرف درست که با جلوگیری از اسراف و تقاضاهای کاذب و اضافی می‌توانست زمینه‌ساز تعادل در عرضه و تقاضا باشد نیز مورد توجه پیامبر<sup>(ص)</sup> بود. مسئله داشتن روابط تجاری خارجی و انجام معاملات با قبایل و مناطق خارج از مدینه و واردات کالاهای مورد نیاز و ضروری از دیگر مواردی است که از نظر پیامبر<sup>(ص)</sup> دور نماند و به منظور تأمین امنیت اقتصادی و پیشرفت جامعه مورد توجه قرار گرفت. همچنین

استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی و توجه به پیشرفت در علوم و فنون برای رفع مشکلات جامعه، از جمله تصمیماتی بود که گره‌گشای مشکلات اقتصادی جامعه در بخش‌های مختلف بود.

بدین ترتیب، با استفاده از روش تحلیل مضمون در این مقاله، الگویی به دست آمد که نشان‌دهنده شاکله کلی حاکم بر سیاست‌های کلان اقتصادی پیامبر<sup>(ص)</sup> برای تأمین امنیت اقتصادی جامعه است. در این الگو، شش مضمون تمرکز بر تولید، تمرکز بر توزیع درست، توجه به مصرف درست، استفاده از منابع مالی و درآمدهای حکومتی، داشتن روابط تجاری خارجی و توجه به پیشرفت در علوم و فنون، به عنوان مضامین فراگیر برای تأمین امنیت اقتصادی جامعه براساس سیره نبوی<sup>(ص)</sup> به دست آمد.

## منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۳)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، ج ۱، قم: مؤسسه سیدالشهداء<sup>(ع)</sup>.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۴۰۹)، *أسد الغابه*، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌ادریس، عبدالله عبدالعزیز (۱۳۹۲)، *جامعه مدینه در عصر نبوی<sup>(ص)</sup>*، ترجمه شهلا بختیاری، تهران: سمت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵)، *الإصابة فی تمییز الصحابه*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۳، ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌سعد (۱۴۱۰)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۱، ۲، ۳، ۷، ۸، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌سلام، أبو عبید [بی‌تا]، *کتاب الأموال*، تحقیق خلیل محمد هراس، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌شبه (۱۴۱۰)، *تاریخ المدینه المنوره*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، ج ۱، قم: دار الفکر.
- ابن‌عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق و تصحیح علی شیری، ج ۲۹، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌کنین، أبو القداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷)، *البدایه و النهایه*، ج ۴، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌هشام [بی‌تا]، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلی، ج ۱، ۲، بیروت: دارالمعرفه.



- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹ق)، کتاب الخراج، بیروت: دار المعرفة.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۷)، «امنیت اقتصادی و راهکارهای تأمین آن در آموزه‌های قرآنی و روایی»، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۲، صص ۱۸۳-۲۱۵.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰)، صحیح، ج ۲، ۴، ۱۱، قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
- بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۹۸۸)، فتوح البلدان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- پژوهان، جمشید، فرهاد خداداد کاشی و یگانه موسوی جهرمی (۱۳۸۹)، کلیات علم اقتصاد، تهران: دانشگاه پیام نور.
- تقوی، هدیه (۱۳۹۰)، «چالش سنت با دین در بُعد اقتصادی در عصر نبوی»، تاریخ اسلام، س ۱۲، ش ۱ و ۲ (شماره مسلسل ۴۵-۴۶)، صص ۳۷-۵۵.
- حبیبزاده، توکل و علی اصغر بصیری جم (۱۳۹۴)، «الزامات ناشی از موافقت‌نامه ضوابط تجاری مرتبط با سرمایه‌گذاری (تریمنز): چالشی برای امنیت اقتصادی کشور»، فصلنامه آفاق امنیت، س ۸، ش ۲۹، صص ۷-۳۷.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۲)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تصحیح و تحقیق شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج ۱۲، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- سهمودی، نورالدین علی بن أحمد (۲۰۰۶م)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سیدحسین زاده یزدی، سعید و محمدجواد شریفزاده (۱۳۹۵)، «سیره پیامبر اکرم (ص) در مقابله با تهدیدهای اقتصادی»، اقتصاد اسلامی، ش ۶۲، صص ۵-۳۱.
- سیدی‌نیا، سید اکبر (۱۳۸۸)، «مصرف و مصرف‌گرایی از منظر اسلام و جامعه‌شناسی اقتصادی»، اقتصاد اسلامی، س ۹، ش ۳۴، صص ۱۵۱-۱۷۸.
- شعیری، محمد بن محمد [بی‌تا]، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریه.
- عابدی جعفری، حسن، محمدسعید تسلیمی، ابوالحسن قمی‌هی و محمد شیخزاده (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین؛ روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، س ۵، ش ۲ (پیاپی ۱۰)، صص ۱۵۱-۱۹۸.
- قاسمی، یارمحمد و علی هاشمی (۱۳۹۸)، «انجام پژوهش به روش تحلیل تماتیک؛ راهنمای عملی و گام به گام برای یادگیری و آموزش (مورد مطالعه: مصرف موسیقی دانشجویان کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام)»، فرهنگ ایلام، دوره بیستم، ش ۶۴ و ۶۵، صص ۷-۳۳.
- قحف، منذر (۱۳۸۷)، سیاست‌های مالی و نقش آن در نظام اسلامی، ترجمه مهدی لطیفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کتانی، عبدالحی (۱۳۹۱)، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، الکافی، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی،

- ج ۴، ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گروپمن، جروم (۲۰۱۹)، «ترک عادت‌های بد ربطی به اراده قوی ندارد»، ترجمه علی امیری، وبسایت ترجمان. <https://tarjomaan.com>
  - مالک بن انس (۱۴۰۶)، الموطأ، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  - ماندل، رابرت (۱۳۸۷)، چهره متغیر امنیت ملی، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
  - ماوردی، علی بن محمد بن حبیب (۱۴۰۹ق)، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، تحقیق احمد مبارک البغدادی، کویت: مکتبه دار ابن قتیبه.
  - متقی هندی (۱۴۰۱)، کنز العمال، تحقیق بکری حیانی - صفوة السقا، ج ۱۰، [بی‌جا]: مؤسسة الرساله.
  - مسلم بن حجاج (۱۴۱۲)، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۳، قاهره: دارالحدیث.
  - مشهدی احمد، محمود (۱۳۹۲)، «بررسی مبانی نظریه مصرف نهادگرا: نگاهی به اندیشه‌های وبلن»، مطالعات و سیاست‌های اقتصادی، دوره نهم، ش ۱، صص ۱۵۷-۱۸۶.
  - مصباحی مقدم، غلامرضا و خلیل‌الله احمدوند (۱۳۸۸)، «ابعاد شناخت ربای جاهلی»، مطالعات اقتصاد اسلامی، ش ۲، صص ۳۷-۷۰.
  - میرآخور، عباس و حسین عسکری (۱۳۹۴)، اسلام و مسیر توسعه اقتصادی و انسانی، ترجمه علی باقری دولت‌آبادی، قم: دانشگاه مفید.
  - نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸-۱۴۰۹)، مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسة آل‌البت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ج ۱۵، بیروت: مؤسسة آل‌البت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
  - واقدی (۱۴۰۹)، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونز، ج ۱، ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

#### منابع لاتین

- Braun, Virginia & Victoria Clarke (2006), "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, Vol.3, No.2, pp.77-101.
- Peter Stoett and Delon Alain Omrow (2021), *Spheres of Transnational Ecoviolence (Environmental Crime, Human Security, and Justice)*, Canada: Palgrave Macmillan.

#### List of sources with English handwriting

- The Holy Quran
- Abedi-Jaafari, Hassan; Taslimi, Mohammad Saeed; Faqih, Abolhasan and Sheikhzadeh, Mohammad (2017), "Thematic Analysis and Thematic Networks: A Simple and Efficient Method for Exploring Patterns Embedded in Qualitative Data Municipalities", *Strategic Management Thought*, 5th year, 2nd issue, serial number 10, 151 -198. **[In Persian]**

- Abū Yūsuf Ya‘qūb b. ʾIbrāhīm (1987), *Kūtab ul-ḵarāj*, Beirut, Dār ul-Ma‘rifa. **[In Persian]**
- Akhawan-Kazemi, Bahram (2008), "Economic Security and Mechanisms of Providing it in the Quran and Hadith Teachings", *Studies of Quran and Hadith*, Volume 2, pp. 183-215. **[In Persian]**
- Balāḍorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1988), *Fotūḥ ul-Boldān*, Beirut: Maktabat ul-Hīlal. **[In Persian]**
- Boḵārī, Moḥammad b. ʾIsma‘īl (1989), *Ṣaḥīḥ*, Cairo: Lajnah, ʾIḥyā‘ Kotob Al-Sunnah. **[In Persian]**
- Dadfar Sajjad, Ruholah Bahrami (2021), "Economic strategies of the Prophet's (PBUH) government in Medina", *International Political Economy Studies*, 4th period, 1st issue, 305-265. **[In Persian]**
- Ghasemi, Yarmohammad, Hashemi, Ali (2018), "Doing a Research by Thematic Analysis: A Practical, Step-by-Step Guide for Learning and Teaching (Case Study: Music usage of M.A. Students at Ilam University)", *Farhang-e Ilam*, Volume 20, Vol. 64 and 65, 33-7. **[In Persian]**
- Habibzadeh, Tavakkul, Ali Asghar Basiri Jam (2014), "Requirements arising from the Business Agreement on Investment Challenge to the Economic Security of the Country", *Security Horizons Quarterly*, Year 8, No. 29, pp. 7-27. **[In Persian]**
- Ḥor ‘Āmelī, Moḥammad b. Ḥassan (1993), *Wasā‘īl al-ṣī‘a*. Edited and researched by Sheikh Abdul Rahim Rabbani Shirazi, vol. 12, Tehran: Maktabat ul-ʾIslamīya. **[In Persian]**
- ʾIbn ‘Asākīr, ‘Alī b. Ḥasan (1994), *Tarīḵ-ī Madīnat Dīmašq*, researcher/corrector: Ali –Shiri. Beirut: Dār ul-Fīkr. **[In Persian]**
- ʾIbn Abī jomhūr, Moḥammad b. Zaīn ul-Dīn (2023), *ʾAwālī al-Lī‘alī al-ʾAzīzyya fī al-Aḥadīṯ al-Dīnīyah*, Qom: Mo‘asīsa Sayyed al-ṣohada. **[In Persian]**
- ʾIbn al-ṣoba (1989), *Tarīḵ al-Madīnah al-Monawarah*, researcher/corrector: Shaltut, Fahim Mohammad, Qom: Dār ul-Fīkr. **[In Persian]**
- ʾIbn Aṯīr, ‘Alī b. Moḥammad (1990), *Osd ul-Ġāba*, Beirut: Dār ul-Fīkr. **[In Persian]**
- ʾIbn Bābawayh, Moḥammad b. ‘Alī (1993), *Man la Yaḥḍoroho al-Faqīh*, revised and revised by Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office. **[In Persian]**
- ʾIbn Ḥājar ‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1995), *Al-ʾIṣaba fī Tamīz Ṣaḥāba*, research of Adel —Ahmad —Abd al-Mojoud and Alī —Mohammad —Moawaz, vol. 3 & 4 Beirut: Dār al-Kītab ʾʾilmīyah. **[In Persian]**
- ʾIbn Hīšam (n.d), *Sīrat ul-Nabawīyyah*, research by Mostafa Al-Saqqa, Ibrahim-Abiari and Abdul-Hafiz-Shalabi, Beirut: Dār ul-Ma‘rifa. **[In Persian]**
- ʾIbn ʾIdrīs, ‘Abdullah ‘Abd ul-ʾAzīz (1972), *jāme‘eh Madīneh dar ‘Aṣr-e Nabavī*, translated by Shahla Bakhtiari, Tehran: Samt, Qom: Research Center and University. **[In Persian]**
- ʾIbn Kaṯīr, Abū al-Fīda ʾIsma‘īl b. ‘Omar (1986), *Al-Bīdāya wa al-Nihāya*, vol. 4, Beirut: Dār ul-Fīkr. **[In Persian]**

- Ibn Sa'd (1990), *al-Ṭabaqāt ul-Kobrā*, research by Mohammad Abd al-Qadir Atta, vol. 1, 2, 3, 7 Beirut: Dār ul-Kotob ul-ʿĪlmīyah. **[In Persian]**
- Ibn Salām, Abū ʿObaīd (n.d), *Kitāb Amwāl*, research by Khalil Mohammad Haras, Beirut: Dār ul-Fikr. **[In Persian]**
- Jerome Gropman (2019). *Quitting bad habits has nothing to do with strong will*, Translated by Ali Amiri (2018). Interpreter website **[In Persian]**
- Kattani, Abdul Hai (2012), *Administrative System of Muslims in beginning of Islam*, Translated by Alireza Zekavati Qaraguzlou, Qom: Research Center and University, Samt. **[In Persian]**
- Koleīnī, Moḥammad b. Yaʿqūb b. Īshāq (1986), *Kāfi*, researcher/corrector: Ali-Akbar-Ghafari and Mohammad-Akhundi, Tehran: Dār al-Kitāb- ul-Īslāmīya. **[In Persian]**
- Mālīk b. Anas (1985), *Al-Mūwaḍaʿa*, vol.2, Beirut: Dār Aḥyā Al-Traṭ Al-ʿArabī. **[In Persian]**
- Mandel, Robert (2007), *The changing face of national security: a conceptual analysis*, translated by Strategic Studies Research Institute, Tehran, Strategic Studies Research Institute. **[In Persian]**
- Mashhadī Ahmad, Mahmoud (2012), "Exploring the Foundations of Consumption Theory of Institutional Economics: a View on Veblen's Ideas", *Economic Studies and Policies*, Volume 9, Volume 1, pp. 157-186. **[In Persian]**
- Māwardī, ʿAlī b. Moḥammad b. Ḥabīb (1989), *Kitāb al-Aḥkām al-Solṭānīyah wa al-Wilāyāt al-Dīnīyah*, researched by Ahmad Mobarak al-Baghdadī, Kuwait: Maktaba Dār Ibn Qotaība. **[In Persian]**
- Mesbahi-Moghadam, Gholam-Reza, Ahmadvand, Khalillula (2009). *The dimensions of knowledge, abduction, and ignorance*. Studies in Islamic Economics, (2), 37-70. **[In Persian]**
- Mirakhor, Abbas and Askari, Hossein (2014), *Islam and the Path of Economic and Human Development*, translated by Ali Bagheri Dolat-Abadi, Qom: Mofid University. **[In Persian]**
- Moslīm b. Ḥajāj (1992), *Ṣaḥīḥ Moslīm*, researched by Mohammad Fouad Abd al-Baqi, vol. 3, Cairo: Dār ul-Ḥadīṭ. **[In Persian]**
- Mottaqī-Hīndī (1980), *Kanz ul-ʿUmmāl*, research of Bakri Ḥayani-Safouh al-Saqqah, vol.10, n.p: Al-Rasalah Institute. **[In Persian]**
- Nourī, Ḥosseīn b. Moḥammad Taqī (1989), *Mostadrak al-Wasāʿil*, Research of Al-Al-Bayt Lī Aḥyā Al-Traṭ Institute, vol. 15, Beirut: Al-Al-Bait Lī Aḥyā Al-Traṭ. **[In Persian]**
- Pajuyan, Jamshid, Khodadadkashi, Farhad, Mousavi-Jahromi, Yeganeh (2009), *General science and economics*. Tehran: Payam Noor University. **[In Persian]**
- Qahaf, Munzar (2007), *financial policies and their role in the Islamic system (first edition)*, translated by Mehdi Latifi, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. **[In Persian]**
- Rahimi, Abdol Rafi, Ali Qolami Firuzjayi, "THE HISTORICAL INVESTIGATION

OF THE ECONOMICAL - RELIGIOUS POLICIES OF PROPHET OF ISLAM IN MADINEH", *Historical Researches*, 51st year, new period, 7th year, 2nd issue (26 consecutive), 2014 , pp. 71-88. **[In Persian]**

- Samhūdī, Nor ul-Dīn ‘Alī b. Aḥmad (2006), *Wafa’ ul-Wafa’ bī Aḳbar Dār al-Muṣṭafa*, vol. 2, Beirut: Dār ul-Kītab ul-‘Īlmīya. **[In Persian]**
- Seyedinia, Seyyed Akbar (2008), "CONSUMPTION AND CONSUMERISM FROM THE VIEWPOINT OF ISLAM AND ECONOMIC SOCIOLOGY", *Islamic Economy*, ninth year, number 34, pp. 151-178. **[In Persian]**
- Seyyed Hosseinzadeh Yazdi, Saeed and Mohammad Javad Sharifzadeh (2015), " THE CONDUCT OF PROPHET MOHAMMAD (PBUH) IN CONFRONTING WITH THE ECONOMIC THREATS", *Islamic Economy*, Vol. 62, 5-31. **[In Persian]**
- šo‘ayrī, Moḥammad b. Moḥammad (n.d), *ĵāmī‘ ul-Aḳbār*, Najaf: Maṭba‘a Ḥāidarīyya. **[In Persian]**
- Taqavi, Hedieh (2010), "Challenge of Tradition with Religion in Economic Aspect in Prophet Century", *Islamic History*, 12th year, first and second issue, serial number 46-45, pp. 37-55. **[In Persian]**
- Waqīdī (1989), *Kītab ul-Maḡāzī*, research by Marsden Jones, vol.1, 2, Beirut: Al-‘Elmīyya Institute. **[In Persian]**



## مطالعه تاریخی مبانی مفهوم «امت» تا پایان خلافت راشدین

فاطمه بختیاری<sup>۱</sup>

**چکیده:** «امت» به عنوان جمعیتی که حول قصدی دینی وحدت یافته، مفهومی است که در دو سطح انتزاعی و عینی تحلیل می‌شود. سطح نظری آن متکی بر خاستگاه ایمانی و مبانی عینی آن در بستر تاریخی قابل فهم است. مقاله حاضر با عزیمت از نقطه تاریخی به این پرسش پاسخ می‌دهد که مفهوم ایمانی امت چگونه از حوزه تعین در ذهن، به ساحت واقع منتقل شد و در این مسیر چه لایه‌های مفهومی را در بر گرفت؟ واژه امت که بر قصد تأکید دارد، در مدل قرآنی بر سه قسم امت واحده، مسلمة و امت واسطه تبیین شده، اما آشکارسازی تاریخی آن، در برخورد با جامعه عربی لایه‌های مکانی، زمانی و جمعیتی یافته و تا پایان خلافت راشدین در سه نقطه مهم ارتداد، فتنه عثمان و ماجرای حکمیت دچار دگرگونی در سطوح معنایی و تعبیری درون‌گروهی شده است و جنبه رهبری بر هدف ایمانی مفهوم غلبه کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** امت، قرآن، تاریخ مفهومی، جامعه‌شناسی دینی، خلفای راشدین

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.16.61.95

<sup>۱</sup> دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران. bakhtiyari.fateme@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-7510-0781>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

## The Historical Study of the Foundations of the Concept "Ummah" until the End of the Rāshidun Caliphate

Fateme Bakhtiari<sup>1</sup>

**Abstract:** This paper investigates various conceptual aspects of "Ummah" within the reciprocating relationship between religion and society, commencing with early Islam and concluding with the Rāshidun Caliphs in order to demonstrate how this concept conveyed from the abstract Quranic level to the realistic one. The study is based on the interpretative paradigm and phenomenological viewpoint of the sociology of religion. Historical sources are consulted considering this viewpoint. After gathering linguistic and historical data, it is tried to understand, from an extra-religion perspective, how Ummah emerged within a temporal-spatial context, as well as to describe and comprehend the conveyance of this religious concept. The research revealed that despite religious foundations and trans-temporal or trans-spatial aspects in interacting with society, "Ummah" was distinguished based on bloodline. It then got geospatial, temporal, and demographic aspects and experienced a conceptual transition till the end of the Rashidun Caliphs' reign, through three significant historical points, namely Uthman's apostasy and sedition, and the occurrence of arbitration (the Battle of Siffin). The present research is innovative in depicting the Ummah's semantic shifts in socio-political milestones of history.

**Keywords:** Ummah, Quran, conceptual history, sociology of religion, Rashidun Caliphs.

---

DOI: 10.61186/pte.16.61.95

1 PhD in Islamic History, University of Tehran, Tehran, Iran. Bakhtiyari.fateme@ut.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0002-7510-0781>

Receive Date: 2024/03/04    Accept Date: 2024/07/31



## مقدمه

«امت» مفهومی با خاستگاه قرآنی است که می‌توان از سه منظر آن را تشریح کرد. بُعد جامعه‌شناسی مفهوم بر گروه و جمعیت اشاره دارد. بُعد دیگر مربوط به حوزه ایمان است و بر قصد دینی یک گروه تمرکز کرده و سومین بُعد آن تاریخی است و نشان از اجتماع افرادی دارد که با قصدی مشترک در بستر زمانی و مکانی پیرامون هسته دینی جمع شده‌اند. مفهوم امت در گفتمان قرآنی برای نشان دادن اتحادی از بشریت آمده که بر پایه ایمان به وحدانیت الهی استوار است. تقسیم‌بندی این مفهوم در قرآن به سه عنوان «سابقه»، «واسطه» و «واحد» نشان از موضوعیت زمانی مفهوم در بستر تاریخ دارد. ویژگی بارز امت واسطه یا همان امت محمد<sup>(ص)</sup>، اعتدال است که در صورت اختلاف، این وصف از آنان ساقط خواهد شد. بر همین اساس، این مفهوم علاوه بر بُعد زمانی، دارای بُعد اخلاقی و اعتقادی نیز می‌باشد.

«امت» در نگاه معتقدان دینی، بنیان معنوی دارد. در نگاه اهل سیاست، درهم‌تنیده با آرمان و عقیده است (شفایی، ۱۳۸۱: ۱۳۴). این مفهوم از دریچه زبان‌شناسی تحول معنایی یافته و با انشعابات کلامی پیرامونش تفسیر می‌شود. در نگاه برخی مفهومی سیاسی (فیرحی، ۱۳۸۵: ۱۸۳)، از زاویه‌ای دیگر یک اتحادیه‌ای قبیله‌ای (serjeant, 1964: 3-16) و در نظریه‌هایی مانند «ولایت امت» در دو قالب سیاسی و دینی طرح می‌شود (شمس‌الدین، ۱۹۹۹: ۵). از دیدگاه برخی مفسران، بنیان اصلی مفهوم امت نه جمعیت بلکه قصد و هدفی است که آن جمعیت را متحد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۳۲۲/۱۶). البته امت در منابع تاریخی بیشتر به عنوان جمعیت مسلمان به کار رفته است.

تعابیر متفاوت از امت به عنوان نهاد اجتماعی برآمده از دین نشان می‌دهد که این مفهوم دچار تغییراتی تدریجی شده و یکدست نیست. با توجه به کنشگری انسان، اگر مفهومی با بنیان ایمانی در بستری زمان‌مند و مکان‌مند قرار گیرد، از بار الهی آن کاسته و بر وجه انسانی آن افزوده می‌شود؛ زیرا در تلاقی آن مفهوم با جامعه تغییراتی صورت می‌گیرد. آن هنگام که امت اسلامی به رهبری پیامبر موجودیت یافت و سپس در مسیر تاریخی خود قرار گرفت، رفته‌رفته بنیان ایمانی آن تغییر کرد. امت در قانون‌نامه مدینه علاوه بر مهاجر و انصار، یهودیان را نیز در برمی‌گرفت و به جای اطلاق بر مسلمانان، شامل کل مؤمنان می‌شد و بُعد ایمانی آن قوی‌تر بود. حال سؤال این است که آیا حرکت مفهوم در بستر زمان و اطلاق آن به جامعه مسلمانان، تغییراتی در معنای آن ایجاد کرد؟ تحول آن چگونه بوده است؟ این مفهوم به عنوان پدیده‌ای که خاستگاه ایمانی و

دینی دارد، چگونه در جامعه نمود پیدا کرد؟

به نظر می‌رسد هدف از طرح این مفهوم در ادبیات قرآنی، رهایی جامعه از نسبت خویشاوندی و برتری نژادی بود، اما آیا مفهوم امت توانست برخلاف خاستگاه انتزاعی خود، به عنوان یکی از صور خارجی دین تحقق یابد و واقع شود؟ مسئله اصلی این جستار چگونگی تشخیص عینی امت با تمرکز بر موجودیت تاریخی آن است. مقاله قصد دارد در قالب توصیف تحول این مفهوم، مؤلفه‌هایی را که جامعه نخستین اسلامی به واسطه آن «امت» را فهم می‌کردند، استخراج کند و با تکیه بر منابع نشان دهد که این مفهوم ایمانی به عنوان رابط جامعه و دین، چگونه موجودیتی تاریخی یافته و فهم می‌شده است؟ در مسیر تحقق عینی خود بر جامعه چه اثری گذاشته و یا چه تأثیری پذیرفته است؟ ابتدا به دلیل انباشتگی معنایی مفهوم در بستر زمانی، تحلیل زبانی از این واژه صورت گرفته و در ادامه، چگونگی جایگاه آن در قرآن مورد توجه قرار گرفت. سپس تحقق آن در عصر پیامبر بررسی شده و تغییرات معنایی آن تا پایان خلافت راشدین نشان داده شده است.

### رویکرد نظری و روش‌شناسی

جستار حاضر با رویکرد برون‌دینی سعی در فهم چگونگی نسبت دین و جامعه در قالب این مفهوم دارد. از زاویه رویکرد تفسیری،<sup>۱</sup> بررسی یک دین در گرو فهم ذهنیت و عینیت آن دین است و برای مطالعه صحیح دین، علاوه بر بررسی صورت‌های آن در قالب تاریخ، جامعه و فرهنگ، کارکرد باورها و آموزه‌های دین باید مورد توجه قرار گیرد (واخ، ۱۳۷۶: ۱۴-۲۷). بر همین اساس، فهم درست بُعد اجتماعی و تاریخی دین بدون توجه به پیام و آموزه و بدون شناخت روح آن امکان‌پذیر نیست (سروش، ۱۳۸۸: ۲۰۸-۲۱۲). از این رو، جستار حاضر به بنیان دینی مفهوم در کنار صورت عینی آن توجه کرده و به واسطه رویکرد تفسیری سعی در بررسی مفهوم مورد نظر از حیث انتزاعی و واقعی دارد.

تحول مفهوم امت در زمینه‌های تاریخی مختلف نشان می‌دهد که چگونه ایده‌های دینی با تغییرات اجتماعی تغییر می‌کنند. این موضوع یکی از نکات کلیدی جامعه‌شناسی دین است. این رویکرد با در نظر گرفتن نقش دین در جامعه بشری، اهمیت باورداشته‌ها را در عملکرد گروه‌ها مورد توجه قرار می‌دهد (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۲) و با پرداختن به رابطه متقابل دین و جامعه نشان

می‌دهد که انگیزه، اعتقادات و نهادهای دینی، چگونه قشربندی جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهند و از آن اثر می‌پذیرند (واخ، ۱۳۷۶: ۲۸). مطابق دیدگاه نخست، در این رویکرد که از زاویه پدیدارشناسانه<sup>۱</sup> مطرح می‌شود، توصیف نظام‌های اعتقادی همدلانه است، اما دیدگاه دیگر معتقد است که چون دین خصلتی روحی و انتزاعی دارد، جامعه با مفاهیم دینی شناخته نمی‌شود (دانش، ۱۳۸۶: ۹۱).

از آن رو که نقطه کانونی مفهوم «امت» به عنوان نخستین جامعه اسلامی دین است، به نظر می‌رسد دیدگاه مناسب برای مطالعه آن زاویه پدیدارشناسانه می‌باشد؛ زیرا در پی معرفی همدلانه برآمده و موضع آن نسبت به مطالعه دین بیرونی است. این رویکرد تمایلی به بررسی صدق و کذب گزاره دینی ندارد و به دلیل اهمیت بخشی به زبان و توانایی فاصله گرفتن از اکنون (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷: ۳۶۰)، مورد توجه این مقاله قرار گرفته است. علاوه بر این، مقاله حاضر با تمرکز بر نقش دین در هویت‌سازی و تعامل دین و جامعه، به مباحث جامعه‌شناسی دینی مرتبط می‌شود.

تاریخ و پدیدارشناسی دین، از دیگر رویکردهای برون دینی مطالعه دین می‌باشند (Chryssides and Ron, 2007: 22) که جستار حاضر بر آنها نیز تکیه دارد. از آن رو که تغییرات نهادهای دین به عنوان پدیده‌ای متمایز از خود دین، ترویجی و انباشته‌اند، مطالعات تاریخی در نسبت بین جامعه و دین اهمیت پیدا می‌کند.

### پیشینه پژوهش

امت به عنوان مفهوم تاریخی و دینی از زاویه‌های مختلف مورد توجه محققان مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفته است. جستار پیش رو مطالعاتی را که زوایای مختلف امت را بررسی کرده‌اند، نگریسته تا نقاط اشتراک و افتراق این تحقیق با مطالعات دیگر مشخص شود. در برخی تحقیقات مفهوم امت با تمرکز بر شهر مدینه و قانون‌نامه پیامبر مورد توجه قرار گرفته است و از بُعد تاریخی توصیف می‌شود.<sup>۲</sup> از زاویه‌های دیگر، این مفهوم از حیث جامعه‌شناسی و سیاسی و به عنوان جامعه‌ای جهانی بررسی شده است.<sup>۳</sup> محققانی دیگر با تمرکز بر بُعد «اخوت و برادری» و در مسیر دستیابی

1 phenomenology

2 Frederick M. Denny (1977), "Ummah in the constitution of Medine", *Journal of near eastern studies*, vol.36, pp.39-4.

3 Ganjar Widhiyoga (2017), Understanding the Umma as an Islamic "Global" society, Thesis submitted for the degree of PhD, school of government and International Affairs Durham University.

به وحدت، امت را از زاویه اخلاقی و ایمانی مورد توجه قرار داده‌اند.<sup>۱</sup> در حالی که می‌توان از حیث فرهنگی درباره این مفهوم پژوهش کرد و تفاوت مفهومی آن را در جوامع چندفرهنگی شرح داد.<sup>۲</sup> مبانی معنایی مفهوم امت از حیث تأثیر ابعاد مدرنیته و ذیل ارتباط جامعه و دین نیز مورد مذاقه بوده است.<sup>۳</sup> علاوه بر این، ساخت قرآنی مفهوم امت، دیگر بعدی است که می‌توان این واژه را از آن حیث مورد توجه قرار داد. العارضی انتساب مکانی مفهوم به مدینه، اطلاق جمعیتی آن به مهاجر، انصار، احزاب و بررسی جوهر فکری مفهوم امت را در قرآن و در کنار واقعیت تاریخی آن تحقیق کرده است.<sup>۴</sup> سید عمر نیز از همین دریچه و با تمرکز بر زبان‌شناسی عربی، تفاوت مفهومی و دلالت لغوی امت را پی گرفته است.<sup>۵</sup> امری که پژوهش حاضر را از تحقیقات نام‌برده متفاوت می‌سازد، توجه به زمینه تاریخی این مفهوم و بررسی تطورات معنایی آن ذیل همین فرایند تاریخی است.

### مفهوم‌شناسی امت از بُعد لغوی و اصطلاحی

امت از ریشه «أمّ» دلالت بر قصد برای چیزی دارد (ابن برید، ۱۹۸۷: ۶۵۶/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۵۴/۱۵). براساس لغت‌نامه‌های عربی قصد و نیت و غایت، اساس تفاوت در واژه امت است که بنا بر کاربرد کلمه در جمله، باید آن را معنی کرد (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۸۶۵/۵). أم بر منشأ و اصل زایش هم دلالت لفظی دارد (ابن برید، همان، ۴؛ جوهری، همان) و اطلاق آن بر مادر و نامیدن مکه به عنوان «أم القری» براساس همین پیشینه است (سید عمر، ۱۴۳۲: ۳۸). الأمه واژه‌ای که در ظاهر مفرد و در معنا جمع است (جوهری، همان)، معنی اجتماع هم می‌دهد (ابن برید، همان؛ ازهری، همان، ۴۵۴). اصل امت بر قصد و جمع است (العسکری، ۱۴۲۸: ۳۱). جوهری معنای عام واژه را جمعیت و به صورت خاص آن را اتباع انبیاء معنا کرده است (الجوهری،

1 Serhat Kucuk and Gungor Ozan (2021), "Brotherhood beyond the Ummah: theological and socio-cultural perspective to potential of coexistence", *HTS: Theological studies*, 77 (4).

۲ امان‌الله شفاپی (۱۳۸۱)، «تبیین قلمرو آموزه امت در جوامع چندفرهنگی»، حکومت اسلامی، س ۱۷، ش ۴، صص ۱۳۲-۱۶۲.

3 Riaz Hassan (2002), *Faithlines Muslim Conceptions of Islam and Society*, Oxford: Oxford University press.

۴ محمدجعفر محیسن العارضی (۲۰۱۰)، *مجتمع الأمة فی المنظور القرآنی مقاربه دلالية فکریه*، جامعة القادسیه، کلیه الأدب، مجلد ۱۳، العدد ۲.

۵ سید عمر (۱۴۳۲)، «مقاربه الاسلامیه فی بناء مفهوم الأمة»، *تفاوتنا للدراسات والبحوث*، العدد ۲۷، صص ۳۷-۷۸.

همان). در لسان العرب نیز امت خوانشی از جماعت مردمی که منسوب به پیامبری‌اند، تعریف شده است (ابن منظور، همان، ۲۶). امت در تعریف دیگر جماعتی است که امر و یا قصدی واحد، به وحدت جبری و یا اختیاری آنها منجر شده که این امر می‌تواند دین، زمان و یا مکانی مشترک باشد (کفوی، ۱۴۱۹: ۱۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۸۶).

در نگاه مستشرقان، امت جمعیتی از مردم است که قبل از هر چیز توسط عوامل مادی، مثل اشتراک سرزمینی و حیات اقتصادی و وحدت زبانی مشخص می‌شود و ویژگی‌های هویتی آن با حرکت در تاریخ شکل می‌گیرد (روزنتال، ۱۹۷۴: ۵۰). اما در تعریف اسلامی، امت اجتماعی با بنیانی ایمانی است که صبغه‌ای دینی دارد (ابوالفضل، ۱۴۲۶: ۵۶). عاملی که باعث وحدت این جامعه می‌شود، نه مادی بلکه فکر، هدف و رهبری مشترک است (شریعتی، ۱۴۲۸: ۸۴). با ارائه تعاریف مفهوم از زوایای گوناگون، نخست باید چستی این مفهوم در قرآن را مورد توجه قرار داد تا سپس چگونگی تحول معنایی آن در تحقق تاریخی درک شود.

### امت در قرآن و مبانی ایمانی مفهوم

امت به‌طور کلی ۶۴ بار در قرآن آمده است؛ ۴۷ مورد در سور مکی، ۱۷ مورد در سور مدنی (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۵۴)؛ و در سه گروه عنوان شده است: «امت مسلمه» (سوره بقره، آیه ۱۲۸)؛ «امت وسط» (سوره بقره، آیه ۱۴۳)؛ و «امت واحده» (سوره انبیاء، آیه ۹۲). امت مسلمه عنوان جمعیتی بر اسلام حنیف بود که عقیده و سلوک و ایمان به توحید و انبیاء از ویژگی‌های آنهاست (سوره هود، آیه ۴۷؛ سوره اعراف، آیه ۱۶۸؛ سوره فاطر، آیه ۴۲؛ سوره بقره، آیه ۱۳۶). این مفهوم به جماعتی از ذریه ابراهیم و اسماعیل که در مکه بودند، اطلاق می‌شد. السید عمر معتقد است ابراهیم به عنوان رهبر، هدایت مردم در مسیر عقیده را برعهده داشت و این امر به پیامبران پس از او نیز واگذار شد. بنابراین اساس امت مسلمه، نه ذریه و تکوین بلکه ایمان بود؛ زیرا پایه ثابت آن دین است که انسان‌ها در آن متغیرند. بنابراین امت، جماعتی تکلیفی است (سید عمر، همان، ۴۳-۴۴). بنا بر تعریف سیوطی، وصف اسلام، خاص امت محمد بوده و منظور از امت مسلمه، امت اوست؛ زیرا امت عطیه‌ای از سوی خدا به پیامبر اسلام می‌باشد. البته در وصف ابن‌صلاح<sup>۱</sup> منظور از اسلام کل دین است و منظور از مسلم نه فقط امتی که در زمان محمد<sup>(ص)</sup> مسلمان شده

۱ ابو عمر عثمان بن صلاح‌الدین الکردی شمس‌الدین شهرزوری: فقیه و محدث و مفسر شافعی (۵۵۷-۶۴۳ق).

بل هر جمعیتی است که تسلیم خداوند شده باشد. بنابراین محدودیت جمعیتی برای امت مسلمه وجود ندارد و این صفت بر آمده از عقیده و نه عرق و نسب است. (سید عمر، همان، ۵۰-۵۲).

برای هر امت پیامبری فرستاده شده است (سوره نحل، آیه ۳۶). بنا بر تفسیر علامه طباطبایی ذیل آیه ۷۵ سوره قصص، یکی از مصادیق امت به عنوان جمعیت، منسوب شدن آن به پیامبر است (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۷۲/۱۶). در *جوامع الجامع* طبرسی نیز ذیل این آیه، پیامبر هر امت شاهد و گواه آن امت خوانده شده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۳۱/۳). البته این مفهوم در قرآن زمان را هم پوشش می‌دهد (سوره هود، آیه ۸)؛ زیرا هر جماعتی در عصر و زمانی زندگی می‌کند. هر امتی زمان خاصی دارد؛ مثل امت ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و یعقوب که منسوب به پیامبرانند، اما با فرا رسیدن مدت خود از بین می‌روند (سوره بقره، آیه ۱۳۴). اشارات قرآن به «امم سابقه» (سوره زخرف، آیه ۲۲؛ سوره یونس، آیه ۴۷) نشان می‌دهد که مسئولیت ذاتی و بنیان هر امتی ایمان است که البته می‌بایست بر آمده از انتخاب و نه اسلام پدرانشان باشد.

در آیه‌ای که امت محمد<sup>(ص)</sup> با صفت واسطه مورد خطاب قرار گرفته، خداوند پیامبر را بر امت خود و آنها را بر همه امت‌ها گواه قرار داده (سوره بقره، آیه ۱۴۳) و شهادت را از ویژگی‌های این امت شمرده است. «وسط» می‌تواند دلالت زمانی و مکانی و اخلاقی داشته باشد. از بُعد اخلاقی منظور از میانه بودن، اعتدال و دوری از افراط و تفریط است؛ زیرا خدا خطاب به امت هشدار می‌دهد که اگر از عدالت عدول کنند، این وصف از آنها ساقط خواهد شد (فخر رازی: ۱۹۹۱: ۴۷۰/۳-۴۷۵). اساس «امت وسط» شهادت آنها بر اسلام و اجتماع آنها بر خیر و معروف و ایمان به خداوند است (سوره آل عمران، آیه ۱۱۰). میانه بودن امت محمد<sup>(ص)</sup> از بُعد زمانی را می‌توان گذر قبایل عرب از بدویت به سوی ایمان دانست و از بُعد جغرافیایی واقع شدن این امت در میانه ارض را دلالت مکانی آن خواند. سید عمر مفهوم را با مرکزیت مکه تعبیر کرده است. او در تفسیر خود بر این اعتقاد است که در حفظ بیت‌الله الحرام، هر امت مسلمان جایگزین امت مسلمان قبل از خود خواهد شد؛ از این رو چون امت محمد جایگزین امت ابراهیم شد، قرآن امت او را با عنوان امت وسط خطاب قرار داده و عزت این جمعیت در وساطت آن در انتقال دین و جلوگیری از فتنه در آن است (سید عمر، همان، ۴۶-۴۷). البته مفهوم امت در تفسیر طبرسی محدودیت زمانی و مکانی ندارد؛ زیرا نکره بودن واژه در قرآن نشان‌دهنده قابلیت انطباق این مفهوم بر کل زمان‌هاست. مطابق این تفسیر، امت تنها بر جمعیتی که در آن دوره بر محمد<sup>(ص)</sup> ایمان

آوردند، محدود نمی‌شود و امت اعصار بعدی هم مسلمة خواهند بود؛ به همین دلیل است که این امت با صفت وسط توصیف شده است (طبرسی، همان، ۴۰۷-۴۱۱).

امت واحده (سوره انبیاء، آیه ۹۲؛ سوره مومنون، آیه ۵۲) که مفهومی فرازمانی و فرامکانی است، نشان از وحدت فطری بشریت دارد و اشاره‌ای به برابری ماهیتی همه انسان‌ها می‌کند و مخاطب خاص ندارد. بنا بر قول ابن جوزی، امت واحده مفهومی تکوینی است و مقصدی واحد منجر به وحدت امت شده است؛ حتی اگر اختلاف دینی وجود داشته باشد. (ابن جوزی، ۱۹۸۴: ۱/ ۲۲۹-۲۳۲)؛ به همین دلیل تعدد رسائل و شریعت‌هایی که محدود به زمان و مکان شده‌اند، هدف را تحدید نمی‌کنند و تنها مسیرها متفاوت‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۰۱/۲-۳۰۴).

بنابراین می‌توان امت را بدین‌گونه در دسته‌بندی مفهومی - زمانی قرار داد: «امت واحده»؛ شامل تمام انسان‌هایی می‌شود که در مقصدی مشترک وحدت فطری دارند. «امت مسلمة»؛ گروه کوچک‌تری است که تسلیم اراده خداوند شدند، ایمان به توحید و انبیاء دارند، بنا بر سلوک انبیاء تقسیم‌بندی شدند و اجل معینی دارند و مسئول دوران خود می‌باشند. امت محمد<sup>(ص)</sup> که با عنوان «امت واسطه» مورد خطاب قرار گرفته‌اند و وظایف و ویژگی‌های زمانی و مکانی و اخلاقی خاص خود را دارند. با وجود این دسته‌بندی، باید دید این امت در بستر تاریخی چگونه نمود پیدا کرده و چه تغییرات مفهومی داشته است؟

### شکل‌گیری مبانی مفهوم امت در تلاقی جامعه و دین

#### - تأثیر عنصر مکانی در بنیان جمعیتی مفهوم

در قرآن «امت» جمعیتی است که بر قصد مشترک تسلیم در برابر خدا، متحد شده‌اند. با تغییر قبله از بیت‌المقدس به سوی مکه، مفهوم امت جهت جغرافیایی پیدا کرد و مکان در آن اهمیت یافت؛ تا جایی که طبری تفسیر «امت وسط» را ذیل ماجرای تاریخی گفت‌وگوی محمد<sup>(ص)</sup> با بزرگان یهود درباره چرایی تغییر قبله آورده است (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵۰/۱). ابن‌خلدون هم تعبیر جغرافیایی از مفهوم ارائه داده و اعتدال اقلیمی این سرزمین را عامل نامیدن مسلمانان به امت واسطه دانسته است (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸: ۱۰۳/۱). امت با ورود پیامبر به مدینه، از سطح انتزاعی متن قرآنی خارج شد و تحقق عینی یافت. در قانون‌نامه پیامبر انصار و مهاجر به عنوان جمعیتی واحد که بر قصدی مشترک تسلیم و مسلمان‌اند، امت واحده خطاب شده‌اند (ابن‌هشام، [بی‌تا]:

۵۰/۱) و یهودیان نیز به خاطر اشتراک ایمانی‌شان جزئی از امت مؤمنان به حساب می‌آمدند؛ مگر اینکه ظلم کرده و خارج از قانون عمل کرده باشند (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۲۲۵/۳؛ ابن هشام، همان، ۵۰۳). مدینه در فهم امت اهمیت دارد و می‌توان امت را تشکیلاتی در مدینه خواند (Denny, 1977: 39). ایزتسو هم با تفسیر امت در آیات مدنی، این مفهوم را در مدینه مقوم‌تر از مکه دانسته است. او معتقد است شهر و تشکیل حکومت پیامبر در مدینه، در قوت مفهوم از منظر سیاسی و مکانی تأثیرگذار بود (Abubakar, 2020: 6). اهمیت شهر مدینه در فهم «امت»، پس از فتح مکه مشخص می‌شود؛ زیرا در قرآن واژه جماعت جایگزین آن شد و کاربرد بیشتری پیدا کرد (Denny, Ibid, 44). نشانه دیگر اهمیت مدینه در فهم امت، به زمان خلافت عثمان بازمی‌گردد. در منابع آمده است که عثمان برخلاف سنت خلیفه دوم، با صدور جواز خروج صحابه از مدینه، باعث ایجاد تفرقه در امت شد (طبری، همان، ۳۹۸/۴). این به معنای محدودیت مکانی مفهوم امت به مدینه تا زمان خلافت عمر است.

با توجه به اینکه مفهوم در خلأ شکل نمی‌گیرد و احتیاج به بستر مکانی دارد، شهر مدینه به یکی از عناصر ماهیتی مفهوم تبدیل شده است. در عصر نبوت، امت بیشتر بر جامعه مسلمانان در مدینه اطلاق می‌شد، اما چون کاربرد این مفهوم ایجاد وحدت در جامعه‌ای بود که قبایل زیادی در آن وجود داشت، چتر مفهوم از بُعد جمعیتی دامنه گسترده‌تری را پوشش می‌داد و شامل یهودیان نیز می‌شد؛ در حالی که در ادامه مقاله نشان داده می‌شود که با آغاز خلافت خلفای راشدین، یهودیان از جمعیتی که امت آن را پوشش می‌داد، حذف شدند. اهمیت مدینه به عنوان نخستین بُعد جغرافیایی مفهوم، به معنای تأیید مدعای «سرژانت»<sup>۱</sup> نیست که امت را کنفدراسیون قبایل در مدینه می‌دانست؛ زیرا مفهوم مسبوق به سابقه (سوره رعد، آیه ۳۰) و برخاسته از قصه‌ی ایمانی بود و تقلیل آن به اتحادیه قبیله‌ای و یا سیاسی در مکانی خاص، به کم‌رنگ شدن وجه ایمانی آن و نادیده انگاشتن امت‌های دیگر منجر می‌شود. (سوره اعراف، آیه ۱۵۹).

#### – اهمیت عنصر پیامبری در جهت‌گیری زمانی مفهوم

محمد<sup>(ص)</sup> با اتکا بر دین، در میان جمعیتی قبیله‌مدار اتحادی ایجاد کرد که با وفات او ترس نابودی آن می‌رفت. مدت دوام امت واسطه، دغدغه جامعه نخستین بود؛ زیرا مدت دوام آن را محدود به

1 Robert Bertram Serjeant: محقق عرب‌شناس دانشگاه ادینبورگ (۱۹۱۵-۱۹۹۳م):



عُمر پیامبر می‌دانستند و بر این گمان بودند که مطابق با آیات قرآن، گواه بودن پیامبر به تکریم «امت واسطه» منجر شده و با وفات او عُمر امت به پایان خواهد رسید؛ از این رو به درون‌مایه مفهوم امت وجهی فرازمانی اضافه شد. خلیفه دوم براساس این تفکر که با وفات پیامبر عمر امت تمام خواهد شد، مرگ او را انکار می‌کرد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۵۶۸/۱؛ طبری، همان، ۳/۳۱۱). براساس انتظار جامعه نسبت به دوام امت تا حیات پیامبر، پس از وفات او ارتداد آغاز شد. ابوبکر در سخنرانی خود میان اهل رده، اهمیت جایگاه امت واسطه را یادآور شد و اطمینان داد که با وفات حضرت محمد<sup>(ص)</sup> جمعیت متفرق نخواهد شد؛ زیرا اساس امت امر پیامبری نیست و حفظ دین به عنوان غایت آن اهمیت دارد (ابن‌کثیر، همان، ۳/۳۱۲). در این برهه تاریخی، کم‌رنگ شدن امر رهبری در مبانی مفهوم و جهت‌دهی آن به سوی وجوه فرازمانی را شاهدیم.

با دنبال کردن مسیر تاریخی امت، می‌توان نشان داد که چگونه تحولات اجتماعی در مقدس شدن مفهوم تأثیر گذاشتند. با آغاز ارتداد، ترس از تفرقه و حفظ وحدت امت، به کاهش اهمیت نقش پیامبری در بُن‌مایه مفهوم و افزایش وجه فرازمانی آن منجر شد؛ تا جایی که پس از وفات پیامبر، زمان دوام امت بین سی تا سیصد سال برآورد گردید و محدودیت زمانی آن برطرف شد. اگرچه علما به دلیل ضعف روایان، این‌گونه روایت‌ها را رد می‌کردند، اما منکر فرازمانی بودن آن نمی‌شدند و زمان واقعی دوام امت را از اموری غیبی قلمداد می‌کردند که همگان بر آن علم ندارند (مقدسی، [بی‌تا]: ۱۵۵/۲). روایت طبری از خواب یزدگرد که مطابق آن، پادشاه فارس در ملاقات با خدا از مدت دوام امت مسلمانان پرسید و جوابی دریافت نکرد، از این منظر مورد توجه است (طبری، همان، ۴/۱۶۶).

#### – تأثیر بینش اجتماعی جامعه عرب بر تمایز و گروه‌بندی مفهوم

برخلاف نظر اندیشمندانی که امت را حاصل پیوند انسجام اخلاقی و عقاید دینی می‌دانند، (Tonnies, 1953: 76)، این مفهوم نتیجه پیوند دین و سنت اجتماعی جامعه است. امت در مدل قرآنی، جامعه‌ای متحدشده براساس ایمان تعریف شده است، اما گرایش جامعه عرب به قشربندی نسبی، از کارکرد ایمانی مفهوم کم می‌کرد و باعث می‌شد با مفهوم برخورداردی گروهی شود. این امر رقابتی بین امت موجود با امم قبلی (با پیامبرانی مختلف) ایجاد کرد (ابن‌کثیر، همان، ۲/۵۹). شواهد زیر این ادعا را ثابت می‌کند:

- تأکید به فضل امت محمد<sup>(ص)</sup> بر «امم سابقه» با توجه به اسرائیلیات (همان، ۱۸۰/۶).
  - انتساب پیروزی‌های فتوح به فضل امت مسلمان نسبت به امم دیگر (طبری، همان، ۳۱۳/۳).
  - تأکید ابن عباس بر معماری مذهبی امت مسلمان، با توجه به عظمت و شأن و برتری آن بر امم دیگر (ابن کثیر، همان، ۳۰۸/۱).
  - خطابه‌های متعدد خلیفه دوم که برتری و اعتبار امت مسلمان را متذکر می‌شد (طبری، همان، همان‌جا) و پیروزی مسلمانان در فتوح (به‌خصوص در اقلیم فارس) را برآمده از تفاوت امت مسلمان از بقیه مردم می‌دانست (طبری، همان، ۱۷۳/۴).
  - گفت‌وگوی علی<sup>(ع)</sup> با پسرش در زمان حرکت به سمت شورشیان بصره که مطابق آن، اسلام عامل عدم تفرقه این جمعیت خواهد شد (ابن کثیر، همان، ۲۳۴/۷).
- روایت‌ها و شواهد نشان می‌دهد که زمامداران جماعت مسلمانان، این امت را با «امم سابقه» مقایسه می‌کردند و بر تمایز آن تأکید داشتند. شاید دلیل این امر حفظ همبستگی و عاملی برای هم‌زیستی بوده است، اما نتایج دیگری به دنبال داشت؛ زیرا تنها به رقابت برون‌گروهی محدود باقی نماند و درون‌گروهی شد؛ همانی که پیامبر انتظار آن را داشت (مقریزی، ۱۹۹۹: ۲۰۳/۱۲).
- انتظار می‌رود با گسترش فتوح، امت به عنوان عامل اتحادبخش، جمعیت بیشتری را شامل می‌شد، اما هسته اولیه این جمعیت برای حفظ عظمت و کرامت خود نسبت به جمعیت‌های جدید و یا خارج از این حلقه، بر تمایز خود تأکید داشت. این امر، نخست به گروه‌بندی خارجی و سپس تمایز درون‌گروهی منجر شد. کارکرد وحدت‌بخشی امت کنار رفت و تمایزبخشی زمینه‌گروه‌بندی داخلی را مهیا کرد تا هر گروه مجبور به اثبات برتری خود شود. خلفای راشدین پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> بر سر شروط نجات امت گفت‌وگو کردند (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۲۳۹/۲). خلیفه سوم نیز دلیل جمع‌آوری مصاحف قرآن را جلوگیری از تفرقه در امت اعلام کرده بود (یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۷۰/۲). علی<sup>(ع)</sup> در پیش‌بینی خود، از تفرقه امت براساس فتنه‌ها خبر داده بود (ابن کثیر، همان، ۲۳۴/۷) و خطاب به بصریان فتنه را دلیل نابودی اتحاد امت عنوان کرد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۲۶۴/۲).
- شواهد گفته‌شده از بحرانی که می‌توانست برای موجودیت امت خطرناک باشد، خبر می‌دهند.

#### - سهم نسب و تبار در بن‌مایه مفهوم

امت توانسته بود گروه‌های اجتماعی متفاوت را وحدت ببخشد، اما این امر دائمی نبود. ابن‌خلدون

تمایز بین امم براساس نسب را اشتباه بزرگی خوانده است که جامعه عرب گرفتار آن شد (ابن خلدون، همان، ۱۰۷/۱). اهمیت نسب و پیامبری در بزرگداشت امت را می‌توان در روایت یاقوت حموی دید. وی در شرح جغرافیایی الورکاء (سرزمینی در جنوب عراق)، هنگام انتقاد از نامیدن جمعیت ساکن در آنجا با عنوان امت واسطه، وسط را نه از بُعد جغرافیایی، بلکه از حیث نسی تحلیل کرده است. او معتقد است آنان گروه‌هایی‌اند که هویت خود را جعل کرده و سابقه اجتماع خود را از جهت نسی به ابراهیم رسانده‌اند. (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۳۷۳/۵). عبدالله بن عمر نیز امت وسط را تنها امت محمد<sup>(ص)</sup> می‌دانست و هر ادعایی غیر از آن را دروغ و کذب می‌خواند (ابن سعد، همان، ۱۰۷/۴).

نولدکه و وات نیز در تحقیقات خود مدعی بودند که امت همان اجتماع قبایل بود، ولی نه براساس پیوند خویشاوندی، بلکه جمعیتی که بر محور دین جمع شده بودند (Watt, 1956: 112). اما جستار حاضر بر این مدعاست که استمرار سنت جامعه عربی، بر عنصر دینی مفهوم غلبه کرده است. «نسب» پدیده‌ای ریشه‌دار در بین جوامع قبیله‌ای عرب بود. بنابراین مفهوم امت قادر نبود جمعیتی با این پیشینه فرهنگی را از مزیت بخشی نسی رها کند و به همین دلیل در سطح آرمانی باقی ماند. «امت وسط» به عنوان امت محمد<sup>(ص)</sup> و نسب او به عنوان خونی که در تباری مشخص جریان دارد، دستاویز جدید قبایل شد. به نظر می‌رسد امت در جامعه نخستین که مفهومی برای مخاطب قرار دادن اجتماع مؤمنین بود، در طول زمان تبدیل به ترکیب اضافی - وصفی «امت محمد» شد؛ عنوانی که نسب و تبار عربی در آن پررنگ و در نتیجه، جمعیت محدودتری را در برمی‌گرفت. مکاتبات معاویه و علی<sup>(ع)</sup> در خلال جنگ صفین، خبر از اهمیت خون و تبار در انتخاب رهبری امت می‌دهد. در نامه‌ای که علی<sup>(ع)</sup> برای معاویه نوشته است، او پس از ذکر پیشینه مفهوم امت در قرآن، امت مسلمه را اهل بیت پیامبر<sup>(ص)</sup> خوانده و دلیل آن را نزدیکی نسبت و پیوند خانوادگی با پیامبر دانسته و با تکیه بر تاریخ امم سابقه و رهبری امت‌های سابق توسط انبیا، حق هدایت امت را به ذریه و نسب رسانده است (تقفی کوفی، ۱۳۵۳: ۲۰۲/۱).

### بقای امت: رهبری یا ایمان

رهبری از عناصر مهم مفهوم امت به شمار می‌آید؛ زیرا به سوق فردیت به سوی گروه منجر می‌شد. از همین رو ابراهیم در قرآن امت نامیده شده است؛ رهبری‌اش به اجتماع خلق منجر

شده بود (سوره نحل، آیه ۱۲۰). نقش پررنگ هدایت و رهبری در تعریف امت، در مرتبه‌های<sup>۱</sup> که حسان بن ثابت برای وفات پیامبر سروده است، مشخص می‌شود (ابن سعد، همان، ۲/۲۴۵). ابن کنیر امت را به این دلیل که توسط محمد<sup>(ص)</sup> هدایت می‌شد، کامل‌ترین امت در علم و عمل خوانده است (ابن کنیر، همان، ۶/۷۳). ابوبکر و عمر نیز شهادت داده‌اند که پیامبر ناصح امت بود (بلاذری، همان، ۱/۵۷۴). واقدی پس از نبی شش تن را معرفی کرده که از علمای امت‌اند. او از عظمت جایگاه هدایت در میان امت خیر داده است (ابن سعد، همان، ۲/۲۶۸).

بنا به اعتقاد خلیفه دوم، به‌رغم وجود دین، کتاب و قبله واحد، اختلاف در امت حاصل شده بود و باید تدبیری اندیشیده می‌شد (بلاذری، همان، ۴/۳۸). اما عثمان و کارگزاران او اعمالی متفاوت از سنت انجام دادند که به تزلزل اتحادی منجر شد که دو خلیفه قبلی برای حفظ آن تلاش کرده بودند. البته عثمان نه خود، بلکه عاملانش را مسئول می‌دانست (طبری، همان، ۴/۳۴۰-۳۴۱). منابع نشان می‌دهند که پس از ارتداد، فتنه دوره خلافت عثمان دومین نقطه‌ای است که امت اهمیت می‌یابد. با شورش مصریان و ادامه ناراضی‌هایی از اعمال خلیفه سوم، علی<sup>(ع)</sup> هشدار داده بود که مبادا عثمان به پیشوایی تبدیل شود که مقتول امت باشد؛ زیرا در این صورت اختلاف به مدتی طولانی ادامه پیدا خواهد کرد (ابن کنیر، همان، ۷/۱۶۸؛ طبری، همان، ۴/۳۳۷)؛ اگرچه در نهایت همین اتفاق افتاد.

وحدت کارکرد مهم مفهوم امت بود که امکان داشت در هر بزنگاه سیاسی و اجتماعی متزلزل شود و از بین برود. این کارکرد در پیوند مستقیم با رهبری بود. از این رو، بزرگان معتقد بودند اگر خلیفه به سرعت انتخاب نشود، اختلاف به وجود خواهد آمد و امت به تباهی خواهد رفت (طبری، همان، ۴۳۳). در نامه‌ای که علی<sup>(ع)</sup> به ولایت‌مدار خود قیس بن سعد انصاری نوشته، عامل کرامت این امت و حرمت آن نزد خدا را پیامبری محمد<sup>(ص)</sup> و کتاب خوانده و یادآوری کرده است که رهبری چگونه می‌تواند در حفظ امت تأثیرگذار باشد. علی بن ابی طالب اعمال خلاف سنت خلیفه سوم را عامل شورش امت می‌دانست (طبری، همان، ۵۴۸) و برای بازگرداندن آرامش دوباره به جمعیت ناراضی مصریان، دوباره به مفهوم امت تکیه کرد و عظمت جایگاه آن را متذکر شد (ثقفی کوفی، همان، ۲/۵۸۵). اگرچه امت دستاویز اهداف سیاسی شد، اما حفظ آن عامل بقای خلافت نیز به حساب می‌آمد و بر همین اساس، نسب و تمایز درون‌گروهی پررنگ

۱ «والله ما حملت أنثی و لا وضعت مثل النبی رسول الأمة الهادی».

می‌شود؛ زیرا هر گروهی عامل برتری را در رهبری خود می‌دانست. این چنین است که لایه‌های مفهوم امت مانند «جمعیت»، «نسب» و «رهبری» حول محور ایمان در رفت و برگشت چرخشی قرار می‌گیرند.

برآورد نیاز همبستگی یکی از کارکردهای حیات اجتماعی است و هیجان زندگی آیینی با گروه تحکیم می‌شود (Bryan and Turner, 1991: 54). امت به عنوان جمعیتی که بر قصدی دینی متحد شده بودند، با وفات رهبر دینی در بزنگاه‌های سیاسی و اجتماعی و عقیدتی دچار تفرقه شد. مرگ عثمان نخستین نقطه‌ای است که اعتراض امت را برانگیخت و با قتل او، امر «رهبری» عنصر پررنگ این مفهوم شد. بزرگان جامعه رهبری خود را شرط نجات معرفی می‌کردند و هر جمعیتی که بنا بر اعتقادی گرد رهبری جمع شده بود، امت خطاب می‌شد؛ در حالی که بین رهبران اختلاف نظر وجود داشت. در جنگ جمل علی<sup>(ع)</sup> حسادت طلحه و زبیر را عامل فتنه معرفی کرد و امت را در طرفی و طلحه و زبیر را در طرف دیگر قرار داد (مسکویه رازی، ۱۳۷۹ش: ۴۹۶/۱). معاویه در نامه خون‌خواهی عثمان، شرط بقای امت را رهبری خود عنوان کرده بود (ثقفی کوفی، همان، ۳۸۴/۲)؛ حال آنکه از نگاه گروه مقابل (بشرین عمرو از اصحاب علی در جنگ صفین)، معاویه عامل تفرقه امت (ابن کثیر، همان، ۲۵۶/۷؛ طبری، همان، ۵۷۳/۴) و عامل جنگ و خون‌ریزی در امت بوده است (بلاذری، همان، ۱۷۱/۲). علی در خطابه خود که به منظور رد کردن جایگاه معاویه ایراد شده بود، یادآوری کرد که همین امت با وی بیعت کردند (طبری، همان، ۸/۵). شواهد بالا نشان می‌دهد که امت مشروعیت رهبری را رقم می‌زد و رهبری، امت را رسمیت می‌بخشید. تا زمانی که امت می‌توانست دین را حفظ کند و گسترش دهد، رسمیت داشت (Von Grunebaum, 1961: 15-121)؛ به همین دلیل در هر نقطه‌ای که کارکرد امت متزلزل می‌شد، این مفهوم اهمیت می‌یافت.

علاوه بر جریان ارتداد و فتنه عثمان، سومین بزنگاهی که امت در آن پررنگ گردید، ماجرای حکمیت است. ابن سعد در روایت خود ذکر کرده است که در جنگ بین علی<sup>(ع)</sup> و معاویه، آنها حکمیت را انتخاب کردند تا بتوانند در کار امت تصمیم‌گیری کنند (ابن سعد، همان، ۲۳/۳). حاکمان معتقد بودند برای صلاح امت باید حکمیت اتفاق بیفتد؛ زیرا علی و معاویه هر یک طرفدارانی دارند (بلاذری، همان، ۳۳۴/۲) و برای رسیدگی به امور امت نیاز است تا شورایی برای مشورت ایجاد شود (همان، ۳۵۱). با اهمیت بحث رهبری در لایه معنایی مفهوم امت، عنصر

امامت جایگزین عنصر ایمان شد. در جنگ میان زیادبن حفصه و خریث به عنوان رهبر شورشیان مدائن، خریث دلیل شورش را قبول نداشتن امامت دانست و معتقد بود باید براساس جماعت امام انتخاب شود. در این گفت‌وگو، ایمان جای خود را به امامت داده و اُمّه جایگزین اُمّه شده است (ثقفی کوفی، همان، ۳۴۵/۱). بلاذری دلیل ادامه جنگ علی<sup>(ع)</sup> با معاویه را بازگرداندن جانی دوباره به امت عنوان کرده است (بلاذری، همان، ۲۹۷/۲). این نکته نشان‌دهنده چگونگی تحول مفهوم مطابق تغییرات اجتماعی است و اهمیت رویکرد جامعه‌شناسی دین در تحلیل این موضوع را مشهود می‌کند.

امت به عنوان مفهومی که بر قصد مشترک حفظ دین تأکید داشت، می‌بایست به وحدت جوامع منجر می‌شد، اما این جوامع براساس پیشینه قبیله‌ای از هم متمایز می‌شدند و هر یک رسیدن به مقصد را در گرو رهبری متفاوت و مسیری دیگر تعبیر می‌کردند. به دلیل وجود پیوند قوی بین دین و مفهوم امت، اُمّه جمعیتی محسوب می‌شد که به ام یا صاحب دین بازمی‌گشت و ممکن بود هر جمعیتی صاحب دین را متفاوت از جمعیتی دیگر تعریف کند و پیرو رهبری خاص شود و بر آن اساس، خود را امت تلقی کند؛ این همان اتفاقی است که آغاز آن با حکمیت رخ داد.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با مطرح کردن چگونگی موجودیت تاریخی امت اسلامی به عنوان مفهومی با بنیان دینی، در نظر داشت نسبت دین و جامعه را در این نقطه فهم کند. مسئله اصلی این بود که مبانی مفهومی امت به عنوان مفهومی قرآنی، در حرکت رفت و برگشتی بین دین و جامعه چه تغییراتی کرد؟ این مفهوم از حیث دینی محدود به مکان، زمان و یا جمعیتی خاص نمی‌شد، اما هر مفهومی در چارچوبی تاریخی قرار گیرد، بستری زمانی و مکانی پیدا می‌کند و تغییراتی در لایه‌های مفهومی آن رخ خواهد داد. مقاله حاضر با استخراج چند مؤلفه نشان داد که چه اموری بر لایه‌های مفهومی امت تأثیر گذاشت و مبانی ایمانی چه نقشی در انسجام اجتماعی و تعامل دین با جامعه ایفا کرد؛ که این موضوع با رویکرد جامعه‌شناسی دین تحلیل شد.

با تغییر قبله به سوی مکه، امت جهت جغرافیایی پیدا کرد. این عنوان برای حفظ وحدت اجتماع مسلمانان در مدینه به تمامی ساکنان این شهر اطلاق شد و یهودیان را هم در بر گرفت،

اما با گسترش فتوح، مناطق و جمعیت‌های دیگری تحت پوشش این مفهوم قرار نگرفت و از بُعد جمعیتی یهودیان و مسیحیان از آن حذف شدند و ایمان به پیامبری پررنگ‌تر از ایمان به یگانگی خداوند شد. با تأکید بر امر پیامبری، دوام امت به زمان حیات پیامبر محدود می‌شد؛ بنابراین باید از اهمیت عنصر پیامبری در مفهوم کاسته می‌شد و بر فرازمانیت آن - فارغ از زمان حیات پیامبر - تأکید می‌گردید؛ امری که ارتداد به آن سرعت بخشید.

موضوع بعدی تلاش برای حفظ این جمعیت بود؛ بنابراین به منظور تداوم امت واسطه، باید بر تمایز این امت نسبت به «امم سابقه» و حتی جمعیت‌های خارج از حلقه امت واسطه که همزمان در آن عصر زندگی می‌کردند، تأکید می‌شد که حاصل آن گروه‌بندی مفهوم بود. عثمان با اعمال سیاست‌هایی خلاف جریان سنت، بر تفرقه و دسته‌بندی درونی امت افزود. بنابراین پس از ارتداد، فتنه عثمان دومین نقطه مهمی بود که امت اهمیت پیدا کرد. در ادامه رقابت درون‌گروهی، نقش نسب در مفهوم پررنگ شد و امت به امت محمد<sup>(ص)</sup> محدود گشت و از بُعد جمعیتی تقلیل یافت. گروه‌بندی تفرقه را ایجاد کرد که حاصل آن اهمیت امر رهبری در معنای مفهوم بود؛ تا جایی که در یک رابطه دوسویه، امت به رهبری مشروعیت می‌داد و رهبر رسمیت امت را رقم می‌زد. حاصل این پدیده در حکمیت و جریان اختلافات علی<sup>(ع)</sup> و معاویه به خوبی مشهود است. در تفسیری فرایندی می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که مفهوم دینی امت با محوریت ایمان، در مرحله اول تلاقی خود با جامعه، توانست جمعیت پراکنده تمایزگر را وحدت ببخشد، اما به مرور زمان مبانی ایمانی آن به سبب بینش‌های سنتی جامعه کم‌رنگ شد و تغییراتی یافت:

۱. بنیان اصلی مفهوم، یعنی ایمان به توحید، برای حفظ تمایز امت مسلمان نسبت به جمعیت ادیان دیگر، کم‌رنگ شد و مفهوم با حذف پیروان دیگر ادیان توحیدی از بُعد جمعیتی تقلیل یافت.

۲. امر پیامبری به منظور تداوم عمر امت کم‌رنگ شد و مفهوم به فرازمانیت گرایش پیدا کرد.

۳. گسترش جغرافیایی برآمده از فتوح، نتوانست از بُعد کمی جمعیت بیشتری را ذیل چتر مفهومی امت ببرد و همچنان امت در جغرافیایی معنا داشت که اسلام در آن نازل شده بود.

۴. تسلط بینش سنتی جامعه عربی که نسب و تبار را بنیان تمایز گروه‌ها از هم می‌دانست، به گروه‌بندی درونی مفهوم منجر شد و تفرقه را ایجاد کرد.

۵. به منظور استمرار امت و جلوگیری از پراکنده شدن جمعیت، امر رهبری در مفهوم پایه گرفت و تا پایان حکمرانی حضرت علی<sup>(ع)</sup>، امامت و رهبری نسبت به ایمان و پیامبری در تعریف مفهوم مهم تر شد.

مشاهده می شود که مفهوم دینی امت در برخورد با جامعه، لایه های زمانی و مکانی و جمعیتی پیدا کرد و عنصر ایمانی آن کم رنگ شد و به منظور حفظ خود در برابر تفرقه، موجودیت خود را منوط به رهبری سیاسی کرد. این امر نشان می دهد که دین و جامعه چگونه می توانند در برخورد با یکدیگر موجودیت هم را تغییر دهند.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن برید، ابوبکر محمد بن حسن (۱۹۸۷)، *جمهرة اللغة*، ج ۲، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن جوزی، جمال الدین عبدالله (۱۹۸۴)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج ۱، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن خلدون، ابویزید عبدالرحمان (۱۹۸۸)، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد (۱۹۹۰)، *طبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۲، ۳، ۴، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴)، *تفسیر التحریر و التنویر*، ج ۲، تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۹۸۶)، *البدایة و النهایة*، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۲، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام [بی تا]، *سیرة النبویه*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج ۱، بیروت: دار المعرفه.
- ابوالفضل، منی (۱۴۲۶)، *الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجی لمفهوم الأمة فی الاسلام*، القاهرة: مکتبة الشروق الاولیه.
- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد (۱۴۲۱)، *تهذیب اللغة*، ج ۱۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- برگر، پیتر ال. و توماس لاکمن (۱۳۸۷)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۶)، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۱، ۲، ۴، بیروت: دار الفکر.
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۵۳)، *الغارات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، ج ۱، ۲، تهران: انجمن آثار ملی.



- جوهری، ابونصر (۱۴۰۷)، صحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق عطار احمد عبدالغفور، ج ۵، بیروت: دار العلم للملایین.
- دانش، جابر (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی دین، تهران: دفتر نشر معارف.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۶)، مفردات الفاظ، بیروت: دارالقلم.
- روزنتال، ویودین (۱۹۷۴)، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمیر کرم، بیروت: دارالطبعة للطباعة و النشر.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- سید عمر (۱۴۳۲)، مقاربة الاسلامية في بناء مفهوم الأمة، ثقافتنا للدراسات و البحوث، العدد ۲۷، صص ۳۷-۷۸.
- شریعتی، علی (۱۴۲۸)، الامة و الامامة، بیروت: دارالامیر، الطبعة الثانية.
- شفايي، امان‌الله (۱۳۸۱)، تبیین قلمرو آموزه امت در جوامع چندفرهنگی، حکومت اسلامی، س ۱۷، ش ۴، صص ۱۳۲-۱۶۲.
- شمس‌الدین، محمدمهدی (۱۹۹۹)، فی الاجتماع السياسي الاسلامی، بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات و النشر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۳)، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، تهران: دانشگاه تهران.
- طبری، محمدبن جریر (۱۹۶۷)، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ۳، ۴، ۵، بیروت: دار التراث.
- عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۳۶۴)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره: دار الکتب المصریه.
- عسکری، ابوهلال (۱۴۲۸)، تصحیح الوجوه و النظائر، تحقیق محمد عثمان، قاهره: مکتبه الثقافة الدينية.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر (۱۹۹۱)، مفاتیح الغیب، ج ۱، ۳، القاهرة: دار الغد العربی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۵)، دولتشهر پیامبر<sup>(ص)</sup>، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۷۳، صص ۱۸۳-۲۳۶.
- کفوی، ابوالبقاء (۱۴۱۹)، الکلیات، بیروت: مؤسسة الرساله، الطبعة الثانية.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۹)، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، البدء و التاريخ، ج ۲، قاهره: مکتبه الثقافة الدينية.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی (۱۹۹۹)، امتاع الأسماع، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسی، ج ۱۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- واخ، یواخیم (۱۳۷۶)، روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین، ترجمة سید محمد تقی، فصلنامه معرفت، ش ۲۰، صص ۲۵-۳۲.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی دین، ترجمة محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵)، معجم البلدان، ج ۵، بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، [بی تا]، تاریخ یعقوبی، ج ۲، بیروت: دار صادر.

## منابع لاتین

- Abubakar, fatum (numbwr 2020), “Concept of ummah in the Quran (analysis semantics of Toshihko Izutso)”, *Jurnal Hunafa: studia Islamica*, v.17, pp.22-47.
- Bryan S Turner (1991), *Religion and Social Theory*, NewYork: Published in association with Theory, Culture & Society, second edition.
- Chryssides, George D. & Geaves, Ron (2007), *The Study of Religion*, NewYork: The Continuum International Publishing.
- Denny, Frederick M (1977), Ummah in the constitution of Medine, *Journal of near eastern studies*, vol.36, pp.39-47.
- Hassan, Riaz (2002), *Faithlines Muslim Conceptions of Islam and Society*, Oxford: Oxford University press.
- Serjeant, Fred W (1964), *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Ideology*, Cambridge University Press.
- Tonnies, F (1953), *Community and Society (Gemeinschaft and Gesellschaft)*, NewYork: Harper and Row.
- Von Grunebaum, G. E. (1961), “Nationalism and Cultural Trends in the Arab Near East”, *Studica Islámica*, no.14, pp.121-153.
- Watt, Montgomery (1956), *Muhammad at Medina*, Oxford: oxford university press.

**List of sources with English handwriting**

- Abdalbaqim Mohammad Foad (1364), *Almo'jam Almofahres lealfaz Alquran Alkarim*, Qahereh: Daralmaktab Almesriyeh. **[In Persian]**
- AbuAlfazl, Mena (1426), *Alumamah Alqutb*, Nahv Tasil menhaji le mafhum Alamamah fi Islam, Qahereh: Maktabah Alšuruq. **[In Persian]**
- Al'arezi, Mohammad ja'far mohisen (2010), *Mojtama'alumamah fi almanzur alqurani moqarebeh dalalayah fekriyah*, Jame'h Alqadesiyah, koliyah aladab, mojjallad 13, adad 20. **[In Persian]**
- Al'skari, Abuhelal (1428), *Tshih Alvojuh Alnazaer*, Tahqiq Mohammad Oṭman, Qahereh: Maktabah alṭaqafah aldiniyah lealqahereh. **[In Persian]**
- Aljohari, Abunusr (1407), *Sehah Taj Alloqah va Sehah Al'rabiyah*, Tahqiq: Attar Ahmad Abdalqafur, Jeld 5, Beyroth: Dar Al'Im Almolaieen. **[In Persian]**
- Aljozi, Jamalaldin Abdeallah (1984), *Zad Almasir fi Ilm Altafsir*, Beyroth: Maktab AlIslami. **[In Persian]**
- AlKafvi, Abualbaqa (1419), *Alkoliyat*, Beyrouth: Mo'seseh Alresalah. **[In Persian]**
- Altabarsi, Fazl Ibn Hassan (1408), *Majma' Albayan fi Tafsir Alquran*, Beyrouth: Daralma'refah. **[In Persian]**
- Azhari, AbuMansur Mohammad Ibn Ahmad (1421), *Tahzibal-loqah*, Jeld 15, Beyroth: Dar Alehya Altorat Al'rabi. **[In Persian]**

- Balazori, AnsbAlašraf (1996), *Tahqiq Soheyl zakar va Riyaz zarkali*, Jeld 2, Beyrouth: Dar Alfekr. **[In Persian]**
- Barbur, Iyan (1384), Tarjomeh Piruz Faturči, Modelha va paradeymha dar ‘Im va din, *Faslnameh zehn*, Dureh 6, 145-192. **[In Persian]**
- Berger, Piter el, Lakman Tumas (1387), *Sak̄te ejtema’I vaq’iyat*, Tarjomeh Fariborz Majidi, Tehran: Entesarat ‘Imifarhangi. **[In Persian]**
- Daneš, Ĵaber (1386), *Jame’ hšenasi din*, Tehran: Daftar našr ma’ref. **[In Persian]**
- Faqr Razi (1991), *Mafatih Alqeyb*, Jeld 1, Alqahereh: daralġd alarabi. **[In Persian]**
- Feyrahi, Davood (1385), Dulat-Šahr Payambar, *Majaleh Daneškadeh Huquq va ulum siyasi*, Šomareh 73, 183-236. **[In Persian]**
- Hamiltun, Malkam (1389), *Jame’ešenasi Din*, Tehran: Tāleṡ. **[In Persian]**
- Ibn Ashur, Mohammad taher (1984), *Tafsir altahrir va altanvir*, Jeld 2, Tunis: aldar altunesiyeh lealnashr. **[In Persian]**
- IbnBarid (1987), *Jomhorat alloqah*, Beyrouth: Daral’Im mollyayn. **[In Persian]**
- IbnHišam. Sireh (Bitā), *Tahqiq Mostafa Alsaqa va Ibrahim Alabyari va Abdalhafiz šalbi*, Jild 1, Beyrouth: DarAlma’refeh. **[In Persian]**
- Ibnkaldun (1988), *tahqiq kalil šahadeh*, Jeld 1, Beyrouth: Daralfikr. **[In Persian]**
- IbnKaṡir (1986), *Bedayah va Alnahayah*, Jeld 3, Beyrouth:Daralfekr. **[In Persian]**
- IbnManzur, Mohammad ibn mokrem ibn Ali (1414), *Lisan alarab*, Jeld 12, beyrouth: Daralsad. **[In Persian]**
- IbnSa’d (1990), *TabaqatAlkobra*, Tahqiq Mohammad Abdalqader ‘ta, Jeld 2, Beyrouth: DarAlketab Al’Imiyeh. **[In Persian]**
- ĴorĴani , ‘bdalqader Ibn ‘bdalrahman (1430), *Darj aldorar fi tafsir alquran al’zim*, Tahqiq tal’t salah farahat, Jeld 1, Ordon: Daralfekr. **[In Persian]**
- Maqdasi, Motahar Ibn Taher (Bitā), *Albada va Altariġ*, Jeld 2, Qahereh: Maktabeh Alteqafiyah Aldiniyah. **[In Persian]**
- Meqrizi, Taqi aldin Ahmad Ibn Ali (1999), Emta’al’sma’, Tahqiq Mohammad AbdAlhamid Alnamisi, Jeld 12, Beyroth: Daralketab Alelmiyeh. **[In Persian]**
- Miskawayh Razi, AbuAli (1379), Tajarebalomam, *Tahqiq AbuAlqasem Emami*, Jeld 1, Tehran: Soruš. **[In Persian]**
- Qazi AbdalĴabbar, Ibn Ahmmad (1426), *Tanzih alquran an ahlata’en*, Beyroth: Daralnehzeh alhaditeh. **[In Persian]**
- Raqeb Isfehāni (1416), Abualqasem, (1416), *Mofradat Alfaz*, Beyroth: Daralqalam. **[In Persian]**
- Rozental, Wiyodin (1974), *Almoso’h alfalsafiyeh*, Tarjomeh Samir Karam, Beyroth: Daraltal’iyeh lealteba’ah vaalnašr. **[In Persian]**
- Šafaie, Amanallah (1381), Tabien qalamroye amuzih Ummat dar jamave’ čandfarhangi, *Hokumat islami*, sal17, Šomareh 4, 132-162. **[In Persian]**
- Šamsaldin, Muhammad Mahdi (1999), *Fi Alejtem’ Alsiyasi Alislami*, Beyrouth: Almuasesah Aldovaliyeh lelderasat va Alnašr. **[In Persian]**

- Šari'ti, Ali (1428), *Alumah va alemamah*, Beyroth: Daralamir. **[In Persian]**
- Seyed Umar (1432), *Moqarebah Alislamiyah fi bena mafhum alummah*, Mesr: Teqafatona lealderasat va albohut, Al'dad 27, 37-78. **[In Persian]**
- Soruš, Abdalkarim (1388), *Farbehtar az ideoloji*, Tehran: Serat. **[In Persian]**
- Tabari, Mohammad Ibn Jarir (1412), *Jame'albayan fi tafsir alquran*, Jeld 16, Beyroth: Daralma'refeh. **[In Persian]**
- Tabari, Mohammad Ibn Jarir (1967), *Tarikh Altabari*, Tahgig Mohammad Abualfazl Ebrahim, Jeld 1, Beyroth: DaralTORAHT. **[In Persian]**
- Tabarsi, Fazl Ibn Hasan (1377), *Tafsir jamave'alfame'*, Jeld 3, Tehran: Danešgah Tehran. **[In Persian]**
- Tabatabaie, Mohammad Hoseiyn (1413), *Tafsir almizan fi tafsir alquran*, Jeld 16, Beyrouth: Muaseseh al'Imi. **[In Persian]**
- Taqafi Kufi (1353), *Alqarat*, Tahqiq Jalalaldin Hoseyni Armavi, Jeld 1, Tehran: Anjoman Aṭar Melli. **[In Persian]**
- Waḳ, Yuakim (1376), Raveš Mutale'eh dar Jame'ešenasi Din, Tarjomeh Seyed Muhammad Taqafi, *Faslnameh Ma'refat*, Šumareh 20, 25-32. **[In Persian]**
- Ya'qubi, Ahmad Ibn Abi Ya'qub (Bita), *Tariḳ Alya'qubi*, Beyrouth: DarSad. **[In Persian]**
- Yaqut Hemavi (1955), *Mu'jam Alboldan*, Jeld 5, Beyrouth, DarSad. **[In Persian]**

## عباسیان و چالش مشروعیت

### (سیمای علی بن عبدالله بن عباس در متون تاریخ‌نگاری سده‌های نخست قمری)

محمد تقوی<sup>۱</sup>

سید احمد رضا خضری<sup>۲</sup>

علی بهرامیان<sup>۳</sup>

**چکیده:** عباسیان برای کسب خلافت، با گروه‌های مختلف از جمله علویان همکاری داشتند، اما بعد از قدرت گرفتن، آنها را رقیب خود دیدند. قرابت خانوادگی با پیامبر<sup>(ص)</sup> یکی از دستاویزهای عباسیان برای اثبات شایستگی‌شان در کسب قدرت بود. علویان نیز با تأکید بر نسبت‌شان با دختر پیامبر<sup>(ص)</sup>، این ادعای عباسیان را رد می‌کردند. عباسیان با مسئله مسلمانان عباس عموی پیامبر<sup>(ص)</sup> و همکاری او با قریشیان مقابل پیامبر<sup>(ص)</sup> در جنگ بدر نیز مواجه بودند؛ به همین دلیل به تدوین و نقل اخبار تاریخی درباره نیاکانشان با هدف ارائه چهره مطلوبی از آنها اهتمام ورزیدند؛ از جمله تلاش کردند در تاریخ‌نگاری مربوط به خاندانشان، علی بن عبدالله بن عباس را فردی پرهیزکار و شایسته جانشینی برای پیامبر<sup>(ص)</sup> معرفی کنند. با توجه به ماهیت داستانی روایت‌های تاریخی، نگارندگان پژوهش حاضر با استفاده از شیوه‌های نقد فرم روایت - به‌طور خاص شیوه هنکلمن، مبتنی بر شناسایی شباهت میان متون مختلف درباره واقعه‌ای خاص و ارتباط آن با روایت‌های مشابه - در پی پاسخ به این سؤال بوده است که روایت‌های مربوط به علی بن عبدالله تا چه اندازه ماهیت داستانی دارد و همسو با سیاست مشروعیت‌سازی عباسیان نقل شده است؟ ظاهراً رقابت‌های میان عباسیان با علویان، در بساخت روایت‌های مربوط به علی بن عبدالله نقش داشته و بیشتر روایت‌ها درباره او ماهیت تاریخی ندارد.

**واژه‌های کلیدی:** خلافت عباسی، مشروعیت خلافت، علی بن عبدالله بن عباس، علویان، نقد فرم

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.16.61.117

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. m.taqavi93@ut.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0002-9250-1843>

۲ استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). akhezri@ut.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0001-5349-6984>

۳ دانشیار مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ایران. alibahram2001@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0005-4468-6627>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷

## **Abbasids and the Challenge of Legitimacy: The image of Ali Ibn Abdallah Ibn Abbas in Early Islamic Historiography**

Mohammad Taghavi<sup>1</sup>  
Seyed Ahmad Reza Khezri<sup>2</sup>  
Ali Bahramian<sup>3</sup>

**Abstract:** The Abbasids cooperated with various groups, especially the Alavids on the way to the caliphate. However, they considered the Alavids as their rivals after gaining power. For Abbasids, familial relations with Muhammad (PBUH) were among the most important reasons to prove their right to Caliphate. In this context, Alavids reject this claim by emphasizing their attribution to the daughter of Muhammad (PBUH). On the other hand, Abbasids were challenged with the issue of converting Abbas, the uncle of the Prophet, to Islam and his cooperation with the Quraysh against the Prophet during the Battle of Badr. Therefore, they tried to compile and convey historical narratives about their ancestors to present a favorable image of them. Ali Ibn Abdallah Ibn Abbas was one of their ancestors and Abbasid historians tried to introduce him as a pious person. Considering the fictional nature of historical narratives, this paper used the narrative form criticism approaches, specifically Wouter F.M. Henkelman's method. His method is based on identifying similarities among different texts about specific events, the course of evolution and its place among similar narratives. This is done to answer the question that "to what extent the narratives related to Ali Ibn Abdallah ibn Abbas are fictional, and were narrated in line with the policy of legitimizing the Abbasids?" It seems that the rivalry between the Abbasids, the Alavids, and the Umayyads played a significant role in creating the narratives about Ali Ibn Abdallah ibn Abbas, and most of the narratives about him are not historical.

**Keywords:** Abbasid Caliphate, legitimacy of Caliphate, Ali Ibn Abdallah Ibn Abbas, form criticism.

---

DOI: 10.61186/pte.16.61.117

- 1 PhD Candidate of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran. [m.taqavi93@ut.ac.ir](mailto:m.taqavi93@ut.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0002-9250-1843>
- 2 Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author). [akhezri@ut.ac.ir](mailto:akhezri@ut.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0001-5349-6984>
- 3 Assistant Professor, Islamic Encyclopedia Center, Tehran, Iran. [alibahram2001@gmail.com](mailto:alibahram2001@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0005-4468-6627>

Receive Date: 2024/07/01    Accept Date: 2024/09/17

## مقدمه

به ثمر رسیدن دعوت عباسیان علیه امویان در سال ۱۳۲ق، محصول تلاشی بود که از اواخر قرن اول قمری آغاز شده بود. آنها در این مسیر از گروه‌های مختلفی برای پیشبرد اهدافشان استفاده کردند که در این بین، علویان و ایرانیان مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفتند. ماهیت پنهان قیام عباسیان سبب می‌شد برنامه‌های آنها برای بعد از به قدرت رسیدن چندان روشن نباشد. برگزیدن شعار «الرضا من آل محمد» مهم‌ترین نشانه این دعوت پنهان بود که نشان می‌داد عباسیان با سیاستی خاموش و به دور از اختلاف، سعی در گرد هم آوردن گروه‌های مختلف برای پیشبرد اهداف خود دارند، اما پس از به ثمر رسیدن قیام و به دست آوردن خلافت، بحث‌هایی درباره شایستگی عباسیان برای در اختیار گرفتن خلافت از سوی سایر گروه‌های متحد با آنان، به‌ویژه علویان رخ داد. علویان به سبب نزدیکی نسبشان به پیامبر<sup>(ص)</sup> از طریق علی بن ابی طالب و همچنین فاطمه دختر پیامبر<sup>(ص)</sup>، خود را شایسته کسب خلافت می‌دانستند. در طرف مقابل، عباسیان که ابتدا مدعی بودند قدرت را از طریق ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه کسب کرده‌اند، برای تقویت مدعایشان در برابر علویان، بر نسبت خود با عباس عمومی پیامبر<sup>(ص)</sup> تأکید کردند و مدعی شدند عمو (عباس) در برابر عموزاده (علی بن ابی طالب) جایگاه بالاتری دارد. بر همین اساس، مورخان عصر عباسی شرح حال تمام اعیان مستقیم خلفا را از زمان هاشم بن عبدمناف و عبدالمطلب بازسازی کردند.<sup>۱</sup> روند رو به رشد نگارش کتاب‌های اُنساب طی قرن دوم و سوم قمری، احتمالاً همسو با همین سیاست بوده است (در این باره، ن. ک. به: تقوی و بیات: ۱۳۹۶: ۱۱-۱۸). عباس بن عبدالمطلب، عبدالله بن عباس و علی بن عبدالله بن عباس سه شخصیتی می‌باشند که در این زمینه روایت‌های متعددی درباره آنان در منابع تاریخی و روایی گزارش شده است که این مقاله به علی بن عبدالله بن عباس اختصاص دارد.

روایت‌هایی که درباره علی بن عبدالله بن عباس نقل شده، عموماً ذیل سه تصویر اصلی قابل دسته‌بندی است. بخشی از این روایت‌ها ناظر به ارائه تصویری منجی‌گرا از اوست که براساس آن، فضایی درباره تولد و دوران حیاتش نقل شده است. دسته دوم، بیانگر دشمنی امویان با علی بن عبدالله و مخالفت او با حکومت اموی است. دسته سوم نیز دربردارنده روایت‌هایی است که در آنها تصویری مشابه با علی بن حسین<sup>(ع)</sup> از علی بن عبدالله ارائه شده که احتمالاً همسو با رقابت‌های

۱ البته بخشی از این توجه، ناظر به اهمیت دادن اصحاب حدیث به صحابه و تابعین پیامبر بود که اجداد عباسیان نیز در زمره آنها بودند (در این باره، ن. ک. به: بهرامیان، ۱۳۷۶: ۳۳۲-۳۳۳).

بین عباسیان و علویان بر سر مشروعیت خلافت است. موشه شارون در مقاله «علی بن عبدالله بن عباس» در ویراست سوم *دائرة المعارف اسلام*، روایت‌های مربوط به علی بن عبدالله را در دسته‌بندی مشابه با آنچه ذکر شد، ذیل سه دسته روایت‌های ضد اموی، ضد شیعی و مدح‌آمیز تقسیم کرده است. جیکوب لسنر به هدفمند بودن برخی روایت‌های زندگانی علی بن عبدالله، همچون تولد وی در شب شهادت علی بن ابیطالب و عناد وی با امویان اشاره کرده (Lassner, 1986: 40-47)، اما چندان به بحث جزئی درباره‌ی چرایی این موضوع نپرداخته است. از این رو، روایت‌های مربوط به علی بن عبدالله همچنان نیازمند بررسی بیشتر است و در پژوهش حاضر تلاش شده است با استفاده از روش نقد فرم، ماهیت این روایت‌ها روشن گردد.

### کاربست روش نقد فرم در ارزیابی روایت‌های تاریخی

در مقاله حاضر با در پیش گرفتن رویکردی انتقادی به روایت‌های تاریخی و با توجه به ماهیت داستانی تاریخ‌نگاری اسلامی، به‌ویژه در سده‌های نخست و نقش رقابت‌های قبیله‌ای، قومی و مذهبی در برساخت روایت‌ها، تلاش شده است با استفاده از یکی از ابزارهای موجود برای بررسی روایت‌های تاریخی، یعنی شیوه «نقد فرم»<sup>۱</sup> به ارزیابی روایت‌ها در موضوع مد نظر بپردازد. از این رو ضروری است ابتدا درباره شیوه نقد فرم توضیحی ارائه گردد.

نقد فرم که پیشتر در برخی پژوهش‌های مرتبط با صدر اسلام مورد استفاده قرار گرفته،<sup>۲</sup> به شناسایی شباهت میان متون مختلف درباره‌ی واقعه‌ای خاص و شناخت فرم‌های مختلف ادبی آن اختصاص دارد. این روش بر این پیش‌فرض استوار است که در پشت هر متن روایی، یک «شکل»<sup>۳</sup> شفاهی و «محیط اجتماعی»<sup>۴</sup> آن قرار دارد که متن در آن بستر شکل گرفته است (Graves, 2016: 47-50). در این شیوه، ضمن ارزیابی همزمان یک متن، سیر تحول آن و ارتباطش با روایت‌های

1 Form Criticism

۲ برخی از پژوهش‌های انجام‌شده براساس این شیوه به شرح زیر است:

Albrecht Noth (2008), "Iṣfahān-Nihāwand. A Source-Critical Study of Early Islamic Historiography", in *The Expansion of the Early Islamic State*, Edited by Fred Donner, New York: Routledge, pp241-262; Lawrence I. Conrad (1992), "The Conquest of Arwad: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East", in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Edited by A. Cameron, L. Conrad, Princeton: Darwin Press, pp.317-401.

3 Form

4 Social Setting



مشابه روشن می‌شود. جerald هاوتینگ<sup>۱</sup> در مقاله‌ای با همین رویکرد به بررسی آیات قرآن درباره انفال در جنگ بدر و مقایسه آن با سفر خروج در تورات پرداخته است (Hawting, 2015: 86-90). در پژوهشی دیگر، به درون‌مایه‌های داستانی در شرح حال خلفای راشدین و شباهت آن با داستان‌های کتاب مقدس اشاره شده است (حبری، ۱۴۰۰: ۱۲۷-۱۲۸، ۳۲۰-۳۲۱). البته شاید از بهترین پژوهش‌های انجام‌شده در این باره، مقاله‌ای است که در آن با بررسی روایت‌های مربوط به دو سریهٔ رجیع و بئر معونه بر پایه روش نقد فرم، نقش رقابت‌های قبیله‌ای و خاندانی در بساخت روایت‌ها درباره این دو سریه نشان داده شده است (Roohi, 2022: 267-338). در موضوع مقاله حاضر نیز با توجه به نیاز عباسیان به مشروعیت‌سازی نیاکان خود و رقابتشان با علویان و امویان، به نظر می‌رسد ارزیابی روایت‌های مربوط به علی بن عبدالله بن عباس و ارتباط درون‌متنی آن با روایت‌هایی که علویان درباره نیاکان خود نقل کرده‌اند، از طریق شیوهٔ نقد فرم قابل ردگیری باشد.

در این پژوهش، از معیارهای «ووتر هنکلن»<sup>۲</sup> برای ارزیابی روایت‌های تاریخی به شیوهٔ نقد فرم استفاده شده است. براساس دیدگاه او، برای اثبات اینکه دو داستان یا روایت از یکدیگر اقتباس شده است، باید چند معیار را در نظر داشت. نخست سیر کلی روایت و شباهت زیاد آنها با یکدیگر؛ دوم وجود وقایع نادر و گاهی شاذ که در هر دو داستان تکرار شده است؛ سوم افراد حاضر در داستان که به لحاظ تعداد و ویژگی‌های شخصیتی مشابه‌اند؛ و چهارم، وجود درون‌مایه‌های فاقد معنای مشخص که در داستان اول به کار رفته و عیناً در داستان دوم نیز تکرار شده است (Henkelman, 2010: 323-324). بیشتر این معیارها در روایت‌های منقول دربارهٔ علی بن عبدالله بن عباس مشهود است که در ادامه مقاله به آنها پرداخته شده است.

### عباسیان و مسئلهٔ مشروعیت نیاکان

عباسیان در آغاز دعوتشان مشروعیت قدرت خویش را برگرفته از ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه می‌دانستند. نویسندگانی چون هشتم بن عدی (متوفای ۲۰۷ق) در کتاب *الدولة* بر شخصیت ابوهاشم تأکید کرده و از نظر او، عباس عامل مهمی برای مشروعیت عباسیان به شمار نمی‌آمد. در روایت هشتم، عباسیان حتی بدون قداست عباس هم وارث واقعی شیعیان بودند و دعوت پنهانی عباسیان

1 Gerald Hawting

2 Wouter F. M. Henkelman

بعد از عاشورا آغاز شد (ن.ک. به: ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۲۱۸/۵-۲۲۰)، اما عباسیان از دوره خلافت منصور عباسی (حک: ۱۳۶-۱۵۸ق) و تثبیت قدرتشان، دیگر نیازی به پیمان با علویان ندیدند و اعتبار قدرتشان را به عباس عموی پیامبر<sup>(ص)</sup> مرتبط ساختند و از این طریق خود را تنها وارث حقیقی پیامبر<sup>(ص)</sup> معرفی کردند (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۶۵) و بدین ترتیب، بر تن «خلافت» جامعه «امامت» نیز پوشاندند. برخی نیز همسو با این سیاست عباسیان، سعی در تطهیر چهره عباس داشتند (برای مثال، ن.ک. به: بلاذری، ۱۴۱۷: ۸/۴). این امر محدود به عباس بن عبدالمطلب نبود و تصویر فرزند و نوادگان او نیز در فرایند مشروعیت‌طلبی بازسازی شد. از این رو، تدوین روایت‌هایی دال بر پیشگویی خلافت نوادگان عباس در دستور کار عباسیان قرار گرفت و طی روایت‌های متعدد، بشارت ظهور فرزندان عباس به عنوان ناجیان امت پیامبر<sup>(ص)</sup> داده می‌شد. حتی شاعران نیز به مدح عباسیان و ذم علویان پرداختند. برای مثال، سدیدبن میمون که از غلامان علی بن حسین<sup>(ع)</sup> بود، از خاندان او نزد عبدالله بن علی بن عبدالله بن عباس اعلام برائت کرد (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۳۴۱/۸-۳۴۲). در این میان، علی بن عبدالله بن عباس تنها فرزند عبدالله بن عباس بود که صاحب فرزند شد و ادامه‌دهنده نسل بنی‌عباس بود؛ به همین دلیل جایگاه مهمی در میان نیاکان خلفای عباسی داشت و بخش مهمی از روایت‌های تاریخی عباسیان برای مشروعیت‌سازی نیاکان، حول محور وی بود.

اطلاعات چندان زیادی درباره علی بن عبدالله در منابع تاریخی در دست نیست. شباهت بیشتر روایت‌ها درباره او در منابع مختلف نشان می‌دهد که این اطلاعات از حلقه‌های خبری محدودی نشأت می‌گیرد. از سال ۶۸ق. که عبدالله بن عباس در طائف درگذشت، رهبری خاندان به پسرش علی رسید. علی از سایر برادرانش جوان‌تر بود. با این حال، به نظر می‌رسد پدرش او را به عنوان رهبر خاندان برگزیده بود و جز عباس برادر بزرگ‌ترش، سایر اعضای خانواده با رهبری علی مشکلی نداشتند. اینکه عباس فرزندی نداشت اما علی چندین پسر داشت، تفاوت‌ها را رقم زد. علی بن عبدالله اولین شخص از عباسیان بود که در پی جاه‌طلبی بود، اما زمینه لازم برای مشروعیت را نداشت (جعفری، ۱۳۹۲: ۶۰). او به توصیه پدرش به شام نزد خلفای اموی رفت و سال‌ها نزد آنان بود. او در این سال‌ها به دلایلی چون ازدواج با بیوه عبدالملک و اتهام قتل سلیط (در این باره، نک: ادامه مقاله)، روابطش با خلفای اموی تیره و تار گشت و در سال ۹۵ق. به منطقه‌ای در شام به نام «حمیمه» رفت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۰۵/۴) و در سال ۱۱۷ یا ۱۱۸ق. در

همان‌جا درگذشت (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۵۸).

عباسیان از دوره منصور عباسی و پسرش مهدی، آشکارا به دنبال ساخت تاریخی رسمی بودند که تهی از هرگونه ارتباطی میان این سلسله جدید با خاستگاه شیعی-کیسانی آن باشد (ن.ک. به: همان، ۱۶۵). از این رو، تمام روایت‌ها درباره علی بن عبدالله مربوط به بعد از به قدرت رسیدن عباسیان است که حوادث مقارن با تولد او، حضور در دربار اموی و همچنین عابد و نمازگزار بودن او و به کار رفتن لقب «سجاد» را در برمی‌گیرد.

### تصویر اول: تولد علی بن عبدالله بن عباس و فضیلت‌سازی عباسیان

در بیشتر روایت‌های مربوط به تولد علی بن عبدالله به این نکته اشاره شده است که او در شب شهادت علی بن ابی طالب در سال چهلیم هجری به دنیا آمد (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۳۴؛ مصعب زبیری، ۱۹۹۹: ۲۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۹/۵). عده‌ای نیز به همزمانی تولد او با شهادت علی بن ابی طالب<sup>(ع)</sup> اشاره‌ای ندارند (طبری، ۱۳۸۷ش: ۱۷۱/۵) و برخی هم سال تولد او را سال ۴۱ق. دانسته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱/۵) و خبر تولد او در سال ۴۰ را با لفظ «قیل» نقل کرده‌اند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۷/۳). در وهله نخست ممکن است همزمان دانستن تولد علی بن عبدالله با شهادت علی بن ابی طالب<sup>(ع)</sup> امری تصادفی به نظر برسد، اما وقایع بعدی نشان از هدفمند بودن این روایت‌ها دارد. پس از شهادت علی بن ابی طالب<sup>(ع)</sup>، قدرت به امویان رسید و می‌بایست در میان بنی‌هاشم مردی باشد که این بازپس‌گیری قدرت به دست او باشد. بنابراین از همان ابتدای تولد علی بن عبدالله تلاش شد که او شبیه به علی بن ابی طالب<sup>(ع)</sup> معرفی شود. این روایت‌ها در کنار روایت‌هایی با مضمون ملقب شدن علی بن عبدالله به «ابوالاملاک» (احتمالاً به معنای پدر خلفا) از سوی علی<sup>(ع)</sup> (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۳۴؛ مقدسی، ۱۳۷۴ش: ۵۶-۵۷؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴ش: ۲۷۴/۳) و نقل‌های مشابهی که در آنها لقب «پدر خلفا» برای محمد فرزند علی بن عبدالله (مصعب زبیری، ۱۹۹۹: ۲۸)، عباس بن عبدالمطلب (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۶/۴) و عبدالله بن عباس (ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۱۴۱) به کار رفته است، به وضوح ماهیت پیشگویانه دارد و دشوار بتوان اعتبار تاریخی برایشان قائل شد. به نظر می‌رسد هدف اصلی از نقل این روایت‌ها، مشروعیت‌سازی برای عباسیان باشد که آنها را ذیل روایت‌هایی با ماهیت منجی‌گرا قرار داد (Sharon, 2009).

این تنوع نقل‌ها درباره وقایع تولد علی بن عبدالله نیز وجود دارد. طبق برخی روایت‌ها، علی<sup>(ع)</sup>

کنیه خود را بر وی نهاد (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۳۴) و در مواردی نیز نقل شده است که کنیه ابوالحسن و علی نامیدن فرزند ابن عباس از سوی پدرش انجام شد و این کار بعد از شهادت علی<sup>(ع)</sup> بود (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۴/۴۳). این احتمال نیز وجود دارد که با توجه به شهرت علی بن عبدالله در زندگی اش به «ابومحمد» و نه ابوالحسن، داستان تغییر کنیه او از سوی خلیفه اموی، برساخته مورخان عباسی و نه امری تاریخی باشد (Lassner, 1986: 40). از سوی دیگر، می توان چنین گفت که روایت های دال بر اصرار علی<sup>(ع)</sup> برای اعطای نام و کنیه اش به علی بن عبدالله، به نوعی در پی اثبات علم نهانی علی<sup>(ع)</sup> است که باور داشته است عباسیان - و نه فرزندان و اعیان خودش - در عصر طلایی اسلام حکومت خواهند کرد. بدیهی است که چنین روایت هایی از سوی عباسیان برای بی اعتبار ساختن علویان، به ویژه حسنین در جریان شورش های آنها علیه عباسیان ساخته شده است.

در وقایع بدو تولد علی بن عبدالله به رویداد دیگری هم اشاره شده است که به نظر می رسد از الگوی داستانی ثابتی پیروی می کند. او از سوی علی بن ابی طالب تحنیک<sup>۱</sup> شد و او نام و کنیه خود (ابوالحسن) را برای نوزاد تازه برگزید (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۳۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۹/۵؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴ش: ۲۷۴/۳). بر اساس معیارهای هنکلمن، سیر کلی دو روایت و شباهت زیاد آنها با یکدیگر، از دلایل احتمالی برای اقتباس دو داستان یا روایت از یکدیگر است (Henkelman, 2010: 323-324). وجود روایت های مشابه درباره تحنیک افرادی چون عبدالله بن عامر (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۵۶/۹)، زید بن سهل (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۰۳/۱۹)، عبدالله بن زبیر (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳۲/۲-۳۴) و عبدالله بن عباس (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۲۹) از سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> نشان می دهد که ظاهراً نقل چنین عملی ذیل سیره افراد مختلف، مضمونی مشترک نزد راویان است. بر این اساس، می توان چنین در نظر گرفت که انجام عمل تحنیک از سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> و علی<sup>(ع)</sup> در قبال نوزادان، درون مایه ای تکرار پذیر بوده که در روایت های مختلف تکرار شده و لزوماً واقعیتی تاریخی ندارد و آن را باید در چارچوب نوعی فضیلت سازی برای افراد مذکور در نظر گرفت.

### تصویر دوم: رابطه علی بن عبدالله با امویان

قیام عبدالله بن زبیر نخستین محل حضور جدی علی بن عبدالله در واقعه ای تاریخی است. نقشی که

۱ «تحنیک» به باز کردن کام نوزاد در بدو تولد گفته می شود. این کار معمولاً با آب، تربت یا خرما انجام می شود.

به علی بن عبدالله در ماجرای حرّه داده شد، به وضوح برای بهره‌برداری سیاسی و مقدمه‌ای برای ارائه تصویری منتقم از او در آینده است. مسلم بن عقبه بعد از کشتاری که کرد، از دیگران طلب بیعت با خلیفه کرد. وقتی نوبت به علی بن عبدالله رسید، یکی از بستگان مادری او در میان سپاهیان شام (به رهبری حصین بن نمیر) وارد شد و از فرمانده خواست تا علی سوگند معمول به قرآن و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> را ادا کند. وقتی علی دستش را برای بیعت دراز کرد، حصین دستش را کشید و علی را از بیعت مستقیم با مسلم بن عقبه باز داشت. علی دست حصین را و حصین دست مسلم را گرفت (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۳۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۲۰/۴). نقل بیعت علی با امویان با چنین کیفیتی، ناظر به بی‌میلی علی بن عبدالله به این عمل و به رسمیت نشناختن حکومت اموی از سوی اوست.

روایت‌هایی دال بر حضور علی بن عبدالله نزد خلفای اموی از دوره عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۵ق) نقل شده است. علی بن عبدالله در جریان شورش عبدالله بن زبیر، به توصیه پدرش به شام نزد عبدالملک بن مروان رفت. خلیفه به هنگام مواجهه با علی، از نام و کنیه‌اش پرسید و چون آن را همسان با علی<sup>(ع)</sup> دید، کنیه‌اش را به ابومحمد تغییر داد (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۳۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۹/۵). به نظر می‌رسد مورخان عباسی در نقل این داستان، به دنبال تقویت این باور بودند که خلفای اموی از همان ابتدا نسبت به سلطه عباسیان واهمه داشتند و درصدد تضعیف و سرکوب آنها برآمده بودند (Lassner, 1986: 40). این موضوع در بردارنده این ایده پنهان است که قدرت گرفتن عباسیان امری حتمی و مقدر بود که امویان نیز از آن آگاه بودند.

بررسی دقیق‌تر روایت‌ها در این باره نشان می‌دهد که جیکوب لسنر شک قابل‌اعتنایی مطرح کرده و محتمل است که نقل چنین روایتی همسو با ارائه تصویری ضد شیعی از امویان و در پی بیان خصومت آنها با بنی‌هاشم باشد (Lassner, 1986: 40)؛ زیرا در روایتی دیگر، عبدالله بن عباس بعد از شهادت علی<sup>(ع)</sup>، خودش نام و کنیه فرزندش را انتخاب کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۴/۴۳). روایت مشابهی که درباره معاویه نقل شده، دال بر ماهیت ضد اموی این روایت است. در این باره نقل شده است که فرزند عبدالله بن عباس و عبدالله بن جعفر بن ابی طالب در یک سال به دنیا آمدند و هر دو علی نامیده شدند و کنیه ابوالحسن گرفتند. معاویه از پدران این دو فرزند خواست نام و کنیه فرزندشان را تغییر دهند و پاداش بگیرند. عبدالله بن جعفر پذیرفت، اما عبدالله بن عباس با استناد به حدیثی از پیامبر<sup>(ص)</sup> از قول علی بن ابی طالب<sup>(ع)</sup> که «وقتی مردی صالح در میان قومی می‌میرد، نوزادی

متولد می‌شود که جایگزین او می‌شود»، از این کار خودداری کرد و در نهایت فقط کنیه فرزندش را به ابومحمد تغییر داد (ابن عساکر، همان، همان‌جا). براساس معیار نقد فرم هنکلمن (Henkelman, 2010: 323-324)، شباهت این داستان با آنچه درباره‌ی علی بن عبدالله و عبدالملک نقل شده است، احتمال تأثیرپذیری راویان از داستان اول و کاربست آن برای ماجرای دوم را محتمل می‌سازد. علاوه بر این، نقل حدیثی که از طریق علی بن ابی طالب به پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌رسد و ماهیت پیشگویانه دارد، همان ابزاری است که به دعوی عباسیان مبنی بر حق خلافتشان کمک می‌کند.

علی بن عبدالله رابطه‌ی خوبی با عبدالملک بن مروان داشت تا اینکه با زن سابق خلیفه ازدواج کرد و عبدالملک نیز بر او خشمگین شد و او را فردی ریاکار نامید (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۰۱/۴-۱۰۲). ولید نیز این داستان را از پدرش شنیده بود و او نیز بر علی بن عبدالله سخت می‌گرفت و دشنامش می‌داد. ماجرای قتل سلیط (فرزند یکی از کنیزان عبدالله بن عباس که با علی بن عبدالله بر سر میراث عبدالله نزاع داشت) سبب شد ولید همچنان بر علی بن عبدالله خشمگین باشد و او را مجازات کند؛ تا اینکه عباد بن زیاد شفاعتش کرد و علی هم به سوی حمیمه در شام رفت (همو، همان، ۱۰۵). رفتن او به این منطقه نیز گویا بیشتر پیش‌بینی شده بود. در روایتی از عبدالله بن عباس نقل شده است که خطاب به فرزندانش گفت مردی از ناحیه شراه، بنی امیه را ساقط می‌کند (أخبار الدولة العباسیة، ۱۳۹۱ق: ۱۳۱). گفتنی است درباره‌ی حضور علی در دربار اموی نیز روایتی پیشگویانه از ابن عباس نقل شده است (همان، ۱۳۲).

واقعه‌ی دوم که از دوران حضور علی بن عبدالله نزد خلفای اموی نقل شده، اتهام علی به قتل برادرخوانده‌اش سلیط است. سلیط در دوره‌ی ولید بن عبدالملک (حک: ۸۶-۹۶ق) مدعی شده بود که فرزند عبدالله بن عباس و به تبع آن، برادر علی بن عبدالله است و ادعای ارث‌بری کرد. ولید بن عبدالملک که از علی بن عبدالله به خاطر ازدواج با بیوه‌ی پدرش کینه داشت، ادعای سلیط را پذیرفت. این امر موجب نزاعی میان علی و سلیط گردید و چند روز بعد، جسد سلیط در باغ علی بن عبدالله پیدا شد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۰۳/۴). علی به قتل سلیط متهم گردید و خلیفه قصد مجازات وی را کرد، اما سرانجام با پادرمیانی عده‌ای، او را به حمیمه شام تبعید کرد (ن.ک. به: بهرامیان، ۱۳۷۸: ۶۶۳/۱۲). ترکیب این روایت با روایتی دیگر مبنی بر بازگو کردن علی بن عبدالله از رؤیایش درباره‌ی خلافت رسیدن فرزندانش نزد خلیفه اموی (أخبار الدولة العباسیة، ۱۳۹۱ق: ۱۳۸)، نتیجه‌ای مطلوب و موافق با دیدگاه عباسیان را نمایان می‌سازد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۷۸/۳-۷۹). ترکیب

این روایت با ماجرای اتهام علی به قتل سلیط، اتهام اخیر را دستاویزی برای مجازات علی بن عبدالله نشان می‌دهد. این موضوع به نوعی تأییدکننده بی‌گناهی علی بن عبدالله در ماجرای قتل سلیط و به تبع آن، ظلم ناروای امویان در قبال اوست (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۰۴/۴).

تازیانہ خوردن علی بن عبدالله از سوی خلفای اموی نیز در برخی روایت‌ها مورد اشاره واقع شده است؛ یک بار به خاطر ازدواجش با بیوه عبدالملک و بار دیگر به دلیل سخنش نزد خلیفه اموی مبنی بر اینکه آینده خلافت در دستان فرزندان وی [علی بن عبدالله] خواهد بود (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ ش: ۱۳۸-۱۳۹؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴ ش: ۲۷۶/۳). همان‌طور که پیشتر اشاره شد، براساس شیوه‌های نقد فرم، روایت‌های پیشگویانه درون‌مایه‌ای تکرارپذیر در روایت‌های تاریخی است که اعتبار تاریخی چندانی نمی‌توان برای آن قائل شد. علی یک بار هم به اتهام قتل سلیط برادرخوانده‌اش تازیانہ خورد (ابن حزم، ۱۴۰۳ ق: ۱۹). با وجود این، ظاهراً ولید علیه علی مبنی بر ازدواج با لبابه اقدام خاصی نکرد و صرفاً او را به سبب این اقدام خلاف عرفش به شام تبعید کرد که مقابله معقولی به نظر می‌رسد. روایت‌های دال بر شکنجه دادن علی، احتمالاً برساخته عباسیان و برای تأکید بر رؤیای او درباره به قدرت رسیدن بنی‌عباس، سیاسی بودن ازدواجش با لبابه، عناد امویان با علی بن عبدالله و ارائه چهره‌ای مخالف از او در قبال بنی‌امیه است (Lassner, 1986: 43).

### تصویر سوم: علی بن عبدالله و لقب سجاد

روایت‌ها در این بخش، ناظر به تشابه‌سازی میان علی بن عبدالله و علی بن حسین<sup>(ع)</sup> است و دربردارنده تلاش عباسیان برای ارائه تصویری مشترک میان او و یکی از بزرگان علوی است. علی بن عبدالله در منابع مختلف به عنوان فردی عابد و پرهیزگار که بر نمازگزاری مداومت داشت، معرفی شده است و به او لقب سجاد داده‌اند (کلبی، ۱۴۰۷: ۳۲؛ أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ ق: ۱۳۴، ۱۴۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۴۰/۵). لقب «سجاد» در سنت شیعی به علی بن حسین<sup>(ع)</sup> اختصاص دارد.

معیارهای هنکلمن درباره تأثیرپذیری دو داستان از یکدیگر، درباره روایت‌های مربوط به علی بن حسین و علی بن عبدالله صدق می‌کند. درباره علی بن حسین<sup>(ع)</sup> گفته شده است در باغ خود پانصد درخت داشت که روزانه زیر هر درخت دو رکعت نماز می‌خواند و به همین دلیل به «سجاد» و «ذو الثفنتان» مشهور بود (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۲۹۴/۲؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۳۴۱/۸؛ قاضی نعمان،

۲۰۰۸: ۱۸۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۶۰/۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ش: ۳۰۳/۱؛ اربلی، ۱۳۷۹ش: ۲۶۰/۲). مشابه این روایت درباره علی بن عبدالله نیز نقل شده است (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ق: ۱۴۴؛ کلبی، ۱۴۰۷: ۳۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۴۰/۵؛ مقدسی، ۱۳۷۴ش: ۵۳/۶، ۵۶). شکل کلی هر دو داستان مشابه یکدیگر است. ویژگی‌های دو شخصیت حاضر در این روایت‌ها از حیث نام و ویژگی‌های فردی، چون اشتها به عابد بودن یکسان است. همچنین نقش‌مایه‌هایی در هر دو روایت هست که بدون معنای خاصی، در هر دو تکرار شده است. مانند نماز گزاردن زیر درخت زیتون که در هر دو روایت، به همین نوع از درخت اشاره شده است. درون‌مایه ازدواجی که موجب نارضایتی عبدالملک شده بود، درباره هر دو نفر نقل شده است. ازدواج علی بن حسین<sup>(ع)</sup> با زنی کنیز موجب ناخشنودی خلیفه شد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۶۵/۵) و ازدواج علی بن عبدالله با کنیزی که پیشتر همسر خلیفه بود، موجب نارضایتی و خشم عبدالملک شد (ابن سعد، همان، ۱۲۳/۴). با توجه به بسامد اطلاق لقب سجاد و ذوالثغفات برای افراد مختلف<sup>۱</sup> و البته شهرت علی بن حسین به آن، می‌توان دریافت که روایت‌های مرتبط با این موضوع درباره علی بن عبدالله، بیشتر همسو با فضیلت‌سازی برای وی و ارائه چهره‌ای برتر از او در میان بنی‌هاشم است. دلیل این امر، رقابت بین عباسیان و علویان بر سر دعاوی مشروعیت خلافت بود که سبب تلاش عباسیان برای پررنگ‌تر جلوه دادن فضایل اجدادشان در قیاس با اجداد علویان می‌شد.<sup>۲</sup>

۱ لقب سجاد برای افراد دیگری نیز به کار رفته است که پرسامدترین آنها درباره محمد بن طلحه از قبیله بنی‌مخزوم است (مؤرخ سدوسی، ۱۳۹۶ق: ۷۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۴۳/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۴۰/۵-۴۱). ابن سعد (۱۴۱۰: ۳۸۹/۵-۳۹۰، ۴۴۲) لقب سجاد را برای یکی از نوادگان حسن بن علی (یعنی علی بن حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب) نیز نقل کرده است. ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۵: ۳۰۹/۲۰) در شعری در کنار جعفر و حمزه، از سجاد ذوالثغفات نام برده که احتمالاً مقصود او علی بن حسین است. در این بین، بلاذری (۱۴۱۷: ۹۷/۴، ۱۰۷) در روایتی متفاوت، لقب ذوالثغفات را نه برای علی بن عبدالله، بلکه برای پسرش محمد به کار برده است. لقب ذوالثغفات برای افرادی دیگر چون عبدالله بن وهب راسبی (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۳۴/۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۷۵/۵؛ ابن حزم، ۱۴۰۳: ۳۸۶) و پدر شهید فخر (ابن‌عنبه، ۱۴۱۷: ۱۶۲؛ اعرجی، ۱۳۷۷ش: ۳۶۵) نیز به کار رفته است.

۲ تلاش‌های مشابهی نیز در این باره از سوی علویان انجام شده است. برای مثال، از عبدالله بن سلیمان خضرمی (متوفای ۳۸ق) نقل شده است که شخصی در جست‌وجوی فردی از بنی‌هاشم به نام علی، به مدینه آمد. او را نزد علی بن عبدالله بن عباس بردند. آن شخص سنگ‌ریزه‌هایی به وی نشان داد که مدعی بود علی بن ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> و دو فرزندش حسن و حسین بر آن مهر زده‌اند. علی بن عبدالله ادعای او را نپذیرفت. آن شخص مدعی بود که همان شب در خواب حسین بن علی را دیده که سنگ‌ریزه‌هایی به وی داده و گفته بود نزد فرزندم علی برو. طرف کلام تو اوست (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۵-۳۶/۴۶). این روایت که به وضوح ناظر به برتری علی بن حسین<sup>(ع)</sup> بر علی بن عبدالله است، جعلی به نظر می‌رسد؛ زیرا عبدالله بن سلیمان متوفای سال ۳۸ق است؛ درحالی‌که علی بن عبدالله بن عباس دست‌کم دو سال بعد از این تاریخ به دنیا آمده بود.



## نتیجه‌گیری

روایت‌هایی که درباره علی بن عبدالله بن عباس نقل شده، از الگوی داستانی ثابتی پیروی می‌کند که بعد از قدرت گرفتن عباسیان شکل گرفت. این روایت‌ها را می‌توان در سه موضوع اصلی دسته‌بندی کرد. بخش نخست روایت‌هایی است که بر فضیلت‌های اخلاقی و عبادی علی بن عبدالله تأکید کرده و تصویری پارساگونه از وی ارائه داده است. بخش دوم شامل روایت‌هایی است که ناظر به تخطئه حکومت اموی، بیان مخالفت علی بن عبدالله با آنها از طریق نقل وقایعی چون شکجه شدن وی به دست امویان و همچنین پیشگویی نابودی حکومت آنان به دست بنی‌عباس است. در این روایت‌ها تلاش شده است علی بن عبدالله به عنوان شخصیتی ضدّ اموی معرفی شود که از سوی خلفای اموی مورد ظلم قرار گرفته است. روایت‌های نوع سوم که روایت‌هایی در رقابت با علویان است، ماهیتی پیچیده دارد. در بخشی از این روایت‌ها ضمن تأکید بر نقش علی بن ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> در اعطای نام و کنیه‌اش به علی بن عبدالله، خلافت فرزندان او نیز از زبان علی<sup>(ع)</sup> پیش‌بینی شده است. از سوی دیگر، تلاش شده است با اعطای لقب سجاد و ذوالفناات به علی بن عبدالله، مشابهتی میان او و علی بن حسین<sup>(ع)</sup> برقرار شود تا از این طریق، دعاوی علویان به‌ویژه حسنین علیه‌عباسیان خنثی شود. این مضامین پیشگویانه، از دید مورخ مدرن ساختگی به شمار می‌آید و آن را باید بخشی از تبلیغات عباسیان برای مشروعیت‌بخشی به حکومتشان از حیث تبارشناسی دانست. مجموع روایت‌ها درباره علی بن عبدالله نشان می‌دهد که با توجه به معیارهای ارائه‌شده در روش نقد فرم و به‌طور خاص معیارهای ووتر هنکلمن، چنین به نظر می‌رسد که روایت‌های مرتبط به زندگانی او با توجه به سیر کلی آنها و شباهت زیاد با واقعه یا شخصی دیگر، بیشتر ساخته و پرداخته دوران بعد و برای مشروعیت‌بخشی و قدسی‌سازی عباسیان برای نیای خود بوده است.

## منابع و مآخذ

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ۴، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌اعثم، محمدبن علی (۱۴۱۱ق)، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، ج ۸، بیروت: دار الاضواء.
- ابن‌بابویه، علی بن حسین (۱۴۱۶ق)، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۰۳ق)، *جمهرة أنساب العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۶۴ش)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، ج ۳، قم: شریف الرضی.
- ابن سعد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن شهر آشوب (۱۳۷۶ق)، *مناقب آل أبي طالب*، تصحیح هاشم رسولی، ج ۱، قم: انتشارات علامه.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸ق)، *الفخری فی آداب السلطانیة*، تحقیق عبدالقادر محمد قدری مایو، حلب: دار القلم العربی.
- ابن عبدربه (۱۴۰۷)، *عقد الفرید*، تحقیق مفید محمد قمیحه، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق علی شیری، ج ۴۳، بیروت: دارالفکر.
- ابن عنبة، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *عمدة الطالب فی أنساب آل أبي طالب*، قم: مؤسسه انصاریان.
- ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۵ق)، *الأغانی*، ج ۲۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۷۹ش)، *کشف الغمة فی معرفة الاثمه*، ج ۲، قم: شریف رضی.
- *أخبار الدولة العباسیة و فیه أخبار العباس و ولده* (۱۳۹۱ق)، تحقیق عبدالعزیز الدوری، بیروت: دارالطبعة للطباعة و النشر.
- اعرجی، جعفر بن محمد (۱۳۷۷ش)، *مناهل الضرب فی أنساب العرب*، تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *جمل من أنساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار، ج ۴، ۹، بیروت: دارالفکر.
- بهرامیان، علی (۱۳۷۸)، «بنی عباس»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بهرامیان، علی (بهار ۱۳۷۶)، «اصحاب حدیث و مسئله تاریخ نیم سده نخست هجری»، نامه پژوهش، ش ۴، صص ۳۳۱-۳۴۰.
- تقوی، محمد و علی بیات (زمستان ۱۳۹۶)، «ورود اخبار تاریخی به انساب‌نگاری‌های دوره اسلامی تا پایان سده سوم هجری (مراحل و انگیزه‌ها)»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۲۶، صص ۳-۲۳.
- جعفری، حسین محمد (۱۳۹۲)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خبری، طیب (۱۴۰۰)، *روایت و سیاست در تاریخ صدر اسلام؛ خلفای راشدین*، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران: نامک.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۵، بیروت: روائع التراث العربی.
- قاضی نعمان (۲۰۰۸)، *الارجوزة المختارة فی الامامة*، تصحیح اسماعیل قربان، پاریس: دار بیبلون.

- کلبی، هشام بن محمد (۱۴۰۷ق)، *جمهرة النسب*، تحقیق حسن ناجی، [بی‌جا]: عالم الکتب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، ج ۴۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق یوسف أسعد داغر، ج ۳، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- مصعب زبیری (۱۹۹۹)، *نسب قریش*، تصحیح لووی پروونسال، قاهره: دارالمعارف.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴ش)، *البدء و التاریخ*، ج ۵، بورسعید: مکتبه الثقافة الدینیة.
- مؤرخ سدوسی (۱۳۹۶ق)، *حذف من نسب قریش*، بیروت: دار الکتب الحدید.

### منابع لاتین

- Hawting, Gerald (2015), "Quran and Sira: The Relationship between Surat Al-Anfal and Muslim Traditional Accounts of The Battle of Badr", in *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Edited by François Déroche and others, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, pp. 75-92.
- Henkelman, Wouter (2010), "Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgameš, Alexander, and the Loss of immortality", in *Interkulturalitat in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Agypten und die vielfaltigen Ebenen des Kontakts*, R. Rollinger, B. Gufler, M. Lang and I. Madreiter, eds, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 323-359.
- Graves, Michael (2016), "Form Criticism or a Rolling Corpus: The Methodology of John Wansbrough through the Lens of Biblical Studies," *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1, pp.47-92.
- Lassner, Jacob (1986), *Islamic Revolution and Historical Memory; An Inquiry into the Art of 'Abbasid Apologetics*, USA: American Oriental Society.
- Roohi, Ehsan (2022), "A Form-Critical Analysis of the al-Rajī' and Bi'r Ma'ūna Stories: Tribal, Ideological, and Legal Incentives behind the Transmission of the Prophet's Biography", *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā*, Vol 30, pp. 267-338.
- Sharon, Moshe (2009), "Ali Ibn Abdallah", *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 26 July 2017.  
[http://brillonline.com/10.1163/15733912\\_ei3\\_COM\\_22796](http://brillonline.com/10.1163/15733912_ei3_COM_22796)

### List of sources with English handwriting

- A'rīji, Ja'far Ibn Muhmmad (1377), *Manahil Al-Zarb fi Ansab Al-Arab*, Edited by Mahdi Rajaei, Qum: Mar'ashi Library. **[In Persian]**
- Abu Al-Faraj Isfahani (1415), *Al-Aqani*, Birut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi. **[In Persian]**

- Bahramian, Ali (1378), “Banu Abbas”, in *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol 12, Tehran: The Centre of Great Islamic Encyclopedia. **[In Persian]**
- Bahramian, Ali (1376), “Ahl Hadith and The Problem of History in First Half-Century A.H”, *Namiye Pajuhish*, N.4, pp. 331-340. **[In Persian]**
- Baladhuri, Ahmad Ibn Yahya (1417), *Jumal Min Ansab Al-Ashraf*, Edited by Suhayl Zakkar, Beirut: Dar Al-Fikr. **[In Persian]**
- Hibri, Tayyib (1400), *Parable and Politics in Early Islamic History*, Translated by Muhammad Reza Muradi, Tehran: Namak. **[In Persian]**
- Ibn ‘Anba, Ahmad Ibn Ali (1417), *‘Umdat Al-Talib fi Ansab Al Abi Talib*, Qum: Ansarian. **[In Persian]**
- Ibn Abd Rabbih (1407), *Iqd Al-Farid*, Edited by Mofid Muhammad Qamiha, Beirut: Dar Al-Kutub Al- ‘Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Asakir (1415), *Tarikh Madina Al-Dimashq*, Edited by Ali Shiri, Beirut: Dar Al-Fikr. **[In Persian]**
- Ibn Atham, Muhammad Ibn Ali (1411), *Al-Futuh*, Edited by Ali Shiri, Beirut: Dar Al-Azwa’. **[In Persian]**
- Ibn Athir (1385), *Al-Kamil fi Al-Tarikh*, Beirut: Dar Al-Sadir. **[In Persian]**
- Ibn Babiwayh (1416), *Al-Khisal*, Edited by Ali Akbar Ghifari, Qum: Mu’assisa Al-Nashr Al-Islami. **[In Persian]**
- Ibn Hazm, Ai Ibn Ahmad (1403), *Jahmarat Ansab Al-Arab*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Jawzi, Abd Rahman Ibn Ali (1412), *Al-Muntazam fi Tarikh Al-Muluk wa Al-Umam*, Edited by Muhammad Abd Al-Qadir ‘Ata, Beirut: Dar Al-Kutub Al- ‘Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Kalbi, Hisham Ibn Muhammad (1407), *Jaharat Al-Nasab*, Edited by Hasan Najji, Ibid: Alam Al-Kutub. **[In Persian]**
- Ibn Khallakan (1364), *Wafayat Al- ‘Ayan wa Anba’ Abna’ Al-Zaman*, Edited by Ehsan Abbas, Qum: Sharif Al-Razi. **[In Persian]**
- Ibn Sa’d (1410), *Tabaqat Al-Kubra*, Edited by Muhammad Abd Al-Qadir ‘Ata, Beirut: Dar Al-Kutub Al- ‘Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Shahr Ashub (1376), *Manaqib Al Abi Talib*, Edited by Hashim Rasuli, Qum: ‘Allama. **[In Persian]**
- Ibn Tiqtaqa, Muhammad Ibn Ali (1418), *Al-Fakhri fi Adab Al-Sultaniyyah*, Edited by Abd Al-Qadir Muhammad Qadri Mayu, Aleppo: Dar Al-Qalam Al-Arabi. **[In Persian]**
- Irbili, Ali Ibn Isa (1379), *Kashf Al-Qimma fi Ma’rifat Al-Aimma*, Qum: Sharif Razi. **[In Persian]**
- Jafari, Husayn Muhammad (1392), *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*, Translated by Muhammad Taqi Ayatuallahi, Tehran: Daftar Nashr Farhang Islami. **[In Persian]**
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403), *Bihar Al-Anwar*, Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-

Arabi. **[In Persian]**

- Maqdisi, Mutahhar Ibn Tahir (1374), *Al-Bad' wa Al-Tarikh*, Pursaeed: Maktabat Al-Thiqafat Al-Diniyya. **[In Persian]**
- Mas'udi, Ali Ibn Husayn (1409), *Muruj Al-Zahab wa Ma'adin Al-Jawhar*, Edited by Yusuf As'ad Dagher, Qum: Muassisa Al-Dar Al-Hijra. **[In Persian]**
- Mu'arraj Sadusi (1396), *Hazf min Nasab Quraysh*, Beyrut: Dar Al-Kutub Al-Hadid. **[In Persian]**
- Mus'ab Al-Zubayri (1999), *Nasab Quraysh*, Edited by Levi Provençal, Qahira: Dar Al-Ma'arif. **[In Persian]**
- Qazi Nu'man (2008), *Al-Urjuzat Al-Mukhtara fi al-Imamat*, Edited by Ismaeel Qurban, Paris: Dar Al-Babylon. **[In Persian]**
- Tabari, Muhammad Ibn Jarir (1387), *Tarikh Al-Rusul wa Al-Muluk*, Edited by Muhammad Abulfazl Ibrahim, Beirut: Rawa'i Al-Turath Al-Arabi. **[In Persian]**
- Taqavi, Muhammad, Ali Bayat (1396), "The Entry of Historical Narratives to Islamic Genealogy by the End of Third Century A.H: the Process and Motives", *The Journal of Islamic History and Civilisation*, Vol 13, N. 2, pp 3-24. **[In Persian]**
- Unknown (1391), *Akhbar Dawla Al-Abbasiya wa fih Akhbar Abbas wa Wuldihi*, Edited by Abd Al-Aziz Duri, Beyrut: Dar Al-Tali'a Li Tiba'a wa Al-Nashr. **[In Persian]**



## گونه‌شناسی حظیره‌های مقابر خراسان بزرگ از سده‌های اولیه تا قرن چهاردهم قمری

فاطمه حجی‌زاده<sup>۱</sup>

جواد نیستانی<sup>۲</sup>

**چکیده:** مقابر حظیره‌ای خراسان بزرگ از نمودهای برجسته معماری در سده‌های مختلف اسلامی است. حظیره مزاری در فضای آزاد و محصور با چوب، آجر یا سنگ است تا به تأکید پیامبر اسلام (ص) مبنی بر تدفین در محل غیرمسقف عمل شود. هدف از پژوهش حاضر، گونه‌شناسی معماری حظیره‌های نواحی خراسان بزرگ برای شناساندن سیر تحول ساخت آنها از نظر فرم، تحلیل موقعیت فضایی، نوع مصالح، تزئینات، وجوه افتراق و اشتراک هر یک است. یافته‌های تحقیق حاکی است که حظیره‌های مطالعه‌شده، در سه گونه ساده (سده‌های سوم و چهارم قمری)، ترکیبی ساده (سده‌های پنجم و ششم تا چهاردهم قمری) و ترکیبی پیچیده (سده‌های هشتم تا چهاردهم قمری) قابل دسته‌بندی است. در هر دوره تاریخی، تغییرات قابل توجهی در ساختار، موقعیت مکانی و تزئینات حظیره‌ها روی داده است. رویکرد نظری مقاله، مطالعات تاریخ فرهنگی با ابزار گردآوری اطلاعات از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و بازدید میدانی است.

**واژه‌های کلیدی:** مقبره، حظیره، گونه‌شناسی، خراسان بزرگ (آسیای مرکزی، خراسان، افغانستان)

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.16.61.135

۱ دانشجوی دکتری باستان‌شناسی گرایش دوران اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت‌مدرس، تهران، ایران.

fhajizade@yahoo.com <https://orcid.org/0009-0008-4899-7280>

۲ استاد گروه باستان‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت‌مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

jneyestani@modares.ac.ir <https://orcid.org/0000-0002-4237-3660>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

## **Typology of the Haziras of the Greater Khorasan Tombs from the Early Centuries AH to the 14<sup>th</sup> Century AH**

Fatemeh Hajizadeh<sup>1</sup>  
Javad Neyestani<sup>2</sup>

**Abstract:** Hazira tombs in Greater Khorasan are among the prominent architectural manifestations of different Islamic centuries. Hazira is a burial in open space that is surrounded by wood, brick or stone in order to fulfill the Prophet's emphasis on burial in a non-roofed place. The purpose of this research is to determine the typology of the architecture of Haziras in the Greater Khorasan in order to identify the evolution of their construction in terms of form, analysis of spatial location, type of materials, decorations, differences and similarities among each of the,. The findings indicate that the studied Haziras can be classified into three types: simple (3<sup>rd</sup>&4<sup>th</sup> centuries AH), simple combination (5<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries AH) and complex combination (8<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries AH). In each historical period, significant changes have occurred in the structure, location and decorations of the Haziras. The theoretical approach of the paper is cultural historical studies, using data collection through desk studies and field visits.

**Keywords:** Tomb, Hazira, typology, Greater Khorasan (Central Asia, Khorasan, Afghanistan).

---

DOI: 10.61186/pte.16.61.135

1 PhD Candidate of archaeology of the Islamic era, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. [fhajizade@yahoo.com](mailto:fhajizade@yahoo.com) <https://orcid.org/0009-0008-4899-7280>

2 Professor, Department of Archaeology, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (corresponding author). [jneyestani@modares.ac.ir](mailto:jneyestani@modares.ac.ir) <https://orcid.org/0000-0002-4237-3660>

Receive Date: 2024/03/03    Accept Date: 2024/07/31



## مقدمه

آرامگاه‌ها که از مردمی‌ترین گونه‌های بناهای مذهبی در ایران به شمار می‌آیند (دیتس، ۱۳۸۷: ۱۱۳۷/۳)، برخلاف مساجد، در معماری اسلامی با تأخیر ظاهر شدند که از مهم‌ترین دلایل آن، نقل حدیثی از پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> درباره منع بنای ساختمان روی قبور است (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق: ۳۷۵/۱-۳۷۸؛ بخاری، ۴۱۰ق: ۳۴۵-۳۹۵). در سده‌های نخستین اسلامی، ساخت آرامگاه‌ها به تدریج در مناطق مختلف جهان اسلام آغاز شد و با رشد تصوف، به‌ویژه شکل‌گیری طریقت نقشبندیه در ایران و خراسان بزرگ طی سده‌های هشتم تا یازده قمری و با پافشاری مشایخی چون «خواجه احرار» مبنی بر بدعت دانستن ساخت مقبره بر مزارها، گسترش یافت (اتینگهاوزن و گرابر، ۱۳۸۶: ۳۸۱-۳۸۲؛ Allen, 1983: 25). مراد از گونه‌شناسی در مطالعات باستان‌شناسی و معماری، دسته‌بندی بناها براساس نوع کارکرد، شکل پلان و وجوه مشترک در یک جزء ساختمان و توصیف و مقایسه ویژگی‌های آنهاست. در این مقاله، ویژگی‌های معماری‌های معمارانه حظیره و چگونگی جاگیری آن در فضای آرامگاه و ارتباط آن با بناهای هم‌جوار مطالعه می‌شود. فرض اصلی این است که سازنده و یا معمار فضاهایی با کارکردهای خاص را بنا بر روابط اجتماعی مردمان آن عصر در کنار هم انتظام داده است. روابط بین فضاهای معماری که براساس روابط کاربران آنها شکل گرفته است، خود را به مثابه یک الگو و یا طرح‌واره نشان می‌دهد که قابلیت کاربرد و تکرار در دیگر محوطه‌ها را دارد. در این نگاه، بناهای موجود از یک گونه ساده شکل گرفته و در طول زمان دچار تغییراتی شده و به گونه دیگری در آمده است. وظیفه محقق معماری، بازسازی زنجیره تکاملی یک بنای خاص و یافتن شجره نسلی آن است.

## پیشینه پژوهش

تاکنون به گونه‌شناسی این نوع از مقابر به‌طور دقیق توجه نشده و در شماری از منابع و تحقیقات معاصر، تنها به توصیف کلی بناها بسنده شده است.<sup>۱</sup> هیلن براند با مطالعه زیارتگاه - حظیره «گازرگاه» در هرات، تنها به مستثنی بودن معماری آن از دو گونه اساسی مقابر برجی و چهارگوش

۱ برای نمونه نگاه کنید به: احمد صالحی‌کاخکی (۱۳۷۲)، «معماری ایرانی در شرق خراسان (تربت جام و تایباد) از قرن پنجم تا دوازده قمری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس؛

A, Arapov (2013), *The Artistic Culture of Central Asia and Azerbaijan in the 9th-15th Centuries*, Vol.4, Samarkand-Tashkent: IICAS.

گنبدخانه‌ای توجه کرده است.<sup>۱</sup> شیلا بلر و جاناتان بلوم نیز افزون بر توصیف کلی بنای مذکور، تنها بر مبنای طرح بقعه معروف خواجه عبدالله انصاری، به دلایل مذهبی ساخت این نوع آثار و نوآوری در ساخت مجموعه ورودی ساختمان پرداخته‌اند.<sup>۲</sup> گلمبک در تک‌نگاشتی ارزشمند درباره مجموعه خواجه عبدالله انصاری، به تدفین در فضای باز و قرار گیری آن در مقابل ایوان ورودی گنبدخانه و وجه نمادین آنها توجه کرده است.<sup>۳</sup> مقاله موسوی حاجی و دیگران با عنوان «سبک مقبره‌سازی متصوفه در شرق خراسان: باخرز، تربت جام، تایباد و هرات»<sup>۴</sup> به‌رغم نپرداختن به جزئیات معماری و تزئینات بنا و مطالعه سیر تحول این گونه از مقابر، یک پژوهش ارزشمند است.

### اشتقاق نام حظیره

حظیره در لغت به معنای حصار و چهاردیواری روباز، پناهگاه و خوابگاه انسان، ساخته‌شده از نی، چوب و دیوار است و در معماری اسلامی به محل محصور قبور یک خانواده یا مشایخ متصوفه اطلاق می‌شود (حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۳۵۴؛ حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۳۰؛ ابوروح، ۱۸۹۹م: ۱۳-۱۴؛ عمر بن فارض، ۱۴۱۰ق: ۶۲/۴؛ نرشیخی، ۱۳۶۳: ۶۱؛ بیهقی، ۱۳۷۴: ۲۵۱/۱؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق: ۶۲/۲؛ قمی، ۱۳۷۹: ۴۱۰؛ سلجوقی فکری، ۱۳۶۸: ۸۷-۴۱۲).

### پیشینه ساخت و معماری نمونه حظیره‌های مطالعه‌شده

از نخستین حظیره‌های اشاره‌شده در متون، حظیره باهلیه شیراز (احتمالاً مربوط به اوایل دوره عباسی) و حظیره منسوب به اهل بیت (سده چهارم قمری) در نیشابور است (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۱۳-۱۱۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۲۰). همچنین از حظیره دیگری در قرن چهارم و ششم قمری نام برده شده که به ائمه هیاصمه در نیشابور تعلق داشته است. این حظیره، گورخانه‌ای با حصاری کوتاه و سردر بوده است (غزنوی، ۱۳۸۴: ۱۹۷).

۱ رابرت هیلن براند (۱۳۸۷)، معماری اسلامی، ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: روزنه.

۲ شیلا بلر و جاناتان بلوم (۱۳۸۵)، هنر و معماری اسلامی، ترجمه اردشیر اشراقی، تهران: سروش.

3 Lisa Golombek (1969), *The Timurid Shrine and GazurGah*, Toronto: Royal ontario Museum.

۴ رسول موسوی حاجی، جواد خدادوست و شهین پورعلی یاری (زمستان ۱۳۹۱)، «سبک مقبره سازی متصوفه در شرق خراسان: باخرز، تربت جام، تایباد و هرات»، *خراسان بزرگ*، س ۳، ش ۹، صص ۷۰-۶۳.

کاوش‌های باستان‌شناسی قدمت قدیمی‌ترین حظیره‌های ساده اولیه در خراسان بزرگ را به سده‌های چهارم تا ششم قمری می‌رساند که عبارت‌اند از: مقبره امام ابوحنیفه کبیر (چهارم قمری)، ابوبکر سعد (چهارم قمری)، امام محمدبن جعفر (سوم و چهارم قمری) و مفتیان (چهارم تا ششم قمری) در سمرقند و بخارا (Arapov, 2013: 186; Yusupova, 1999: 230). افزون بر اینها، از قرن پنجم قمری گونه‌ای از قبر با برآمدگی قوسی شکل از آجر موسوم به «سغنه/ ساغنه» (مانند تصاویر شماره ۲ و ۳)، با حصاری پیرامون آن، در سردابه مقبره‌ای منسوب به «آصف‌بن برخیا» در قرقیزستان وجود داشته است (Yusupova, 2012: 59; Amanbaeva, 2013: 80). از دیگر حظیره‌های این دوره، حظیره مسجد یادبودی تلختان‌بابا (پنجم و ششم قمری) در مرو و مزار خواجه عبدل (پنجم و ششم قمری) در خواف است. مسجد یادبودی تلختان‌بابا که پیرامون مقابر تلختان‌بابا، امام قاسم، امام شافعی و امام بکر ساخته شده، از گونه مساجد سه‌قسمتی آسیای مرکزی با گنبد، محراب و شبستان‌های ستون‌دار با پوشش تیرریزی شده است (شملینزکی، ۱۳۸۹: ۲۸۶; Hillen Brand, 1999: 104-488). حظیره این بنا، سغنه‌ای شکل آجری و برآمده از سطح زمین به ارتفاع دو متر در مقابل طاق ورودی میانی است (Yusupova, 2012: 59؛ تصاویر شماره ۳-۱). مزار شیخ عبدل در خواف نیز از گونه مساجد یادبودی سه‌قسمتی، شامل ورودی در ضلع جنوبی و هشتی بزرگ، دو ایوان و گنبدخانه در ضلع شمالی و سکویی به نام صندوق مزار به طول ۵/۳۰، عرض ۱/۶۰ و ارتفاع ۱/۲۵ سانتیمتر در میانه صحن آرامگاه است. بر بالای صندوق مزار و در قسمت پایین آن، سنگی افراشته نهاده شده است (تصاویر شماره ۴ و ۵). این مجموعه‌ها را به دلیل آجرهای منقوش به کار رفته در دیواره سکوی مزار و طراحی پلان سه‌قسمتی، به دوره سلجوقیان می‌توان نسبت داد و نیز به دلیل ساخت بنایی در ارتباط با حظیره از گونه حظیره ترکیبی ساده دانست.

حظیره‌هایی نیز از سده‌های هشتم تا چهاردهم قمری، به‌ویژه از عصر تیموری، در خراسان امروزی، افغانستان و آسیای مرکزی باقی است. مجموعه مقبره شیخ احمد جامی مشتمل بر ده فضای معماری (از سده‌های هفتم تا سیزده قمری)، شامل صحنی وسیع، گنبدخانه با نام و کارکرد جماعت‌خانه و نمازخانه (از سال ۶۳۳ق) و همچنین ایوان (از نیمه اول قرن هشتم قمری) است. قبر شیخ در جلوی این ایوان از آجر و گچ ساخته شده و طول آن ۵/۲۰ و عرض حدود ۲ متر با

ارتفاع حدود ۱ متر است. بر گرداگرد مزار، محجری سفیدرنگ به طول هشت متر و ارتفاع پنجاه سانتیمتر کشیده شده و در هر یک متر فاصله، ستون سنگی سیاه‌رنگی قرار گرفته است. روی برخی از ستون‌ها، کتیبه‌هایی غالباً فارسی به قلم ثلث و نستعلیق در ستایش شیخ جام با تاریخ ۱۰۵۴ق. و تاریخ الحاقی ۱۲۴۰ وجود دارد (تصاویر شماره ۶ و ۷).

دو سنگ قبر افراشته سفیدرنگ، بر بالاسر و پایین مرقد نشانده‌اند. لوح بالاسر که از دو قسمت نیم‌ترنجی در رأس لوح اصلی و یک قبه با تزئین خیاره‌ای در بالای آن ساخته شده، قابل توجه است. طرح دالبری، تاج ترنجی‌شکل، ترنج کتیبه‌دار، نقوش گل و برگ، مقرنس، کتیبه‌هایی حاوی نام‌های مقدس (الله، محمد) و اشعار فارسی به خط‌های کوفی گره‌دار، معقلی، ثلث و نستعلیق، از دیگر تزئینات دو لوح مذکور است (تصویر شماره ۷).

از دیگر حظیره‌های خراسان ایران، مسجد - مقبره مولانا شیخ زین‌الدین تایب‌الدین با بنایی از قرن نهم قمری است (گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۴۸۳). آرامگاه یک طرح چهارطاقی، ایوانی رفیع از طاق آهنگ و صحنی با پنجاه طاق‌نما در گرداگرد خود دارد (OKane, 1979: 94). تصویر شماره ۸). تمامی بنا و ایوان جلوی آن با کاشی معرق، معقلی، با تلفیق سنگ و کاشی، نقاشی روی گچ و گچ‌بری با نقوشی مانند گلدان‌ها و گل‌های اسلیمی، ترنج‌ها، نقوش هندسی مانند گره و کتیبه‌های ثلث و کوفی تزئین شده است.

حظیره شیخ زین‌الدین در فضایی آزاد و در مقابل ایوان رفیع بنا قرار گرفته و در گذشته بر گرد آن محجری از سنگ خاکستری مشبک قرار داشته است. در این فضای محصور، افزون بر گور آجرچینی‌شده، دو سنگ قبر وجود دارد که یکی از آنها به‌طور عمودی در بالای مزار قرار گرفته و از جنس همان سنگ محجر است. دیگری از سنگ آهک است که در پایین قبر قرار دارد. بر سنگ سیاه بالاسر، شعر فارسی به قلم نستعلیق با نام فرد اهداکننده (خواجه درویش) و تاریخ اهدا (۱۰۳۰ق) آمده است (تصاویر شماره ۸ و ۹). در حاشیه سنگ قبر این کتیبه، رقم ۱۳۲۹ و عبارت «عمل حاجی اکبر حجار اصفهانی دربان حضرت سیدالشهداء ولد مرحوم الله کرم اسکندری، ۱۳۷۰» آمده است (مصطفوی، ۱۳۷۱: ۱۷۳/۱؛ صالحی کاخکی، ۱۳۷۲: ۲۸۹).

در دیگر حظیره‌های خراسان امروزی، چون مقبره خواجه عبدالله در باخرز (احتمالاً قرن نهم و دهم قمری)، آرامگاه طوق (قرن نهم قمری)، بقعه میر غیاث‌الدین در جام (احتمالاً مربوط به دوره صفوی)، مقبره شاهزاده قاسم (قرن یازده قمری) و مقبره منسوب به پدر شیخ زین‌الدین ابوبکر

تایبادی در تایباد (مربوط به دوره صفوی؟) نیز افزون بر گنبدخانه با ایوانی در جلو، مزار شامل سنگ افراشته کتیبه‌دار، تزئینات هندسی، گیاهی-اسلیمی و درخت سایه‌افکن است (صالحی کاخکی، ۱۳۷۲: ۲۲۲-۳۶۶؛ گدار، ۱۳۷۱: ۱۷۹/۱-۱۸۰). در بقعه خواجه عبدالله در باخرز، قبر در سمت محور ایوان قرار نگرفته و انحراف زیادی یافته است (تصویر شماره ۲۹). حظیره آرامگاه شاهزاده قاسم که در مقابل ایوان شرقی بنا قرار گرفته، با محجری زیبا به ابعاد  $۵/۳۵ \times ۲/۵۰$  متر، لوح‌های سنگی مشبک گره‌سازی شده و ستون‌های سنگی کتیبه‌دار به قلم نستعلیق در حد فاصل لوح‌ها تزئین شده است (تصاویر شماره ۱۰-۱۲). در مقبره منسوب به پدر شیخ زین‌الدین ابوبکر تایبادی نیز ساختمان گنبدخانه حذف و ایوانی عمیق در ضلع غربی به ارتفاع  $۶/۵$ ، عرض  $۵/۵$  و دهانه  $۳/۱۰$  متر با طاق گهواره‌ای و تویزه‌ای در جلوی قبر ساخته شده است.

بنا بر شمار مزارنامه‌ها و شواهد موجود معماری، بیشترین مقابر حظیره‌ای در کشور افغانستان جای گرفته است (سلجوقی فکری، ۱۳۷۳: ۳۴-۳۹۲). مجموعه خواجه عبدالله انصاری در شمال شهر هرات سه صحن دارد که حظیره و مزار خواجه در صحن دوم آن واقع است (سلجوقی فکری، ۱۳۴۱: ۱۳-۲۷). این صحن مستطیل‌شکل عصر شاهرخ تیموری، چهار ایوان دارد و با نام‌های عمارت سر مزار، مزار، حظیره، خانقاه، روضه، بقعه، آستانه، عمارت و مسجد جامع و مدرسه شناخته می‌شود (Okane, 1979: 95). ضلع غربی صحن دارای درگاه و حجره‌های بزرگ و کوچک مستطیل‌شکل با طاق‌های عرضی است و ضلع شرقی آن، تنها ایوانی بزرگ دارد که بر حظیره مزار خواجه در فضای آزاد سایه افکنده است (بلر و بلم، ۱۳۸۵: ۶۰-۶۲).

حظیره مزار خواجه از سنگ مرمر سفید ساخته شده و با گره‌بندی ممتاز و عبارت «الله و لاسواه» به قلم کوفی عالی، تزئین شده است. گرداگرد حظیره پنجره‌کاری از سنگ مرمر است. لوح و میل مرمرین بسیار زیبایی مزار، با کتیبه‌های عربی و فارسی به قلم ثلث و نستعلیق ممتاز، نقوش گیاهی بسیار ظریف و قبه‌ای زیبا با تزئینات خیاره‌ای آراسته شده است (سلجوقی فکری، ۱۳۴۱: ۲۵؛ تصاویر شماره ۱۳ و ۱۴).

حظیره آرامگاه خواجه ابونصر پارسا -از صوفیان سلسله نقشبندیه- در شهر بلخ مربوط به دوره تیموری- ازبک است. خود آرامگاه طرحی هشت‌ضلعی دارد و در منابع از آن با نام‌های مزار، تکیه و مسجد یاد شده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴/ ۲۰۵-۲۹۵؛ گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۹۶۴، ۴۱۲). حظیره خانوادگی خواجه ابونصر پارسا به شکل صفا در جلوی ایوان ورودی بنای

مقبره واقع است. تعداد تدفین‌ها، صندوق‌های قبر و شکل صدفه در طول زمان متفاوت گزارش شده است. امروزه تعداد شانزده قبر در حظیره باقی است (McChesney, 2021: 135-198) و دور تا دور صدفه را نیز نرده فلزی سفیدرنگی در بر گرفته است (تصاویر شماره ۱۵ و ۱۶).

حظیره‌های فراوان دیگری در مناطق مختلف افغانستان باقی مانده است (برای فهرستی از آنها ن.ک. به: سلجوقی فکری، ۱۳۷۳: ۹۰-۳۴۴؛ گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۴۰۹-۹۷۸؛ اوکین، ۱۳۸۶: ۶۰-۵۴۶؛ Okane, 1979: 60-62). بیشتر این آثار از سده‌های نهم تا چهاردهم قمری بوده و از خشت، آجر، گچ، گل، انواع سنگ‌ها چون سنگ خارا و رخام برای ساخت محجر، سنگ قبر و لوح‌های بالاسر و پایین قبر استفاده شده است. اشکال محجرها شامل ساده تا پنجره‌ای و مشبک همراه با صندوق قبرهای مرمرین و لوح‌های سنگی محرابی‌شکل با تاجی زیبا و تزئینی است. به‌طور کلی کتیبه‌های این آثار شامل شرح حال متوفی با قلم‌های ثلث، نستعلیق، معقلی و کوفی است. از دیگر ویژگی‌های این حظیره‌ها - به استثنای نمونه خانقاه ملا کلان - قرار گرفتن آنها در مقابل ایوان ورودی و یا ایوان اصلی بنا است.

حظیره‌های بسیاری با گسترش تصوف - به‌ویژه طریقت نقشبندی - در منطقه آسیای مرکزی و در دو دوره تیموریان و شیبانیان ساخته شد که نمونه شاخص آن مجموعه مقبره خواجه احرار (۹-۱۴ق) از صوفیان نقشبندی قرن نهم قمری، در محله کفشیر در بیرون محوطه ملایان در شهر سمرقند است (سمرقندی، ۱۳۶۷: ۱۶۱). از بین سازه‌های گوناگون مجموعه، مانند مدرسه، مسجد تابستانی با پیش‌خان ستون‌دار، مناره و سردر، تنها بنای مسجد واقع در انتهای غربی مدرسه و حوض هشت‌ضلعی در زمان حیات خود خواجه احرار احداث شده است از ویژگی‌های سازه‌ای و تزئینی این بنا استفاده از طرح رایج چهارایوانی (تصویر شماره ۱۷)، تزئینات کاشی معرق، کتیبه‌ها و طرح‌های هندسی، گیاهی - اسلیمی و جانوری است (Арапов, 2006: 39; Плетнев и Шваб, 1977: 160-164).

حظیره سنگ مرمرین خاکستری‌رنگ به نسبت مرتفع شیخ احرار دارای طرحی مستطیل‌شکل است و برخلاف نمونه‌های پیشین که در جلوی ایوان ورودی جای داشته، برابر حوض هشت‌ضلعی بزرگی قرار گرفته است (تصویر شماره ۱۷). چهار ضلع حظیره با قاب‌های مستطیل‌شکل و مربع‌شکل ساده و بدون نقش، به چندین بخش تقسیم شده است (تصویر شماره ۱۹). در حظیره تعدادی سنگ قبر همراه با لوح بالاسر مرمرین وجود دارد که حاوی کتیبه‌هایی غالباً به عربی

است. لوح بالاسر قبر خواجه احرار سمرقندی به شکل ساده مستطیل و از سنگ مرمر سفید، دربردارنده شعائری مانند «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله»، شجره‌نامه شیخ، تاریخ تولد و درگذشت او (۸۹۶-۸۰۵ق) و چند بیت فارسی است (Лапин, 1896: 19-22).

از دیگر نقش‌ها و تزئینات این لوح، سه ردیف قرنیز حکاکی‌شده، نقش پیوسته زیگزاگ‌مانند دور تا دور قاب درونی لوح و آیه ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ (سوره غافر، آیه ۱۶)، همراه با طرح محراب‌مانند خالی از نقش است (تصاویر شماره ۱۸ و ۱۹). همچنین حظیره‌های دیگری از خاندان شیبانی، مانند حظیره براق‌خان<sup>۱</sup> و حظیره نوروز احمدخان در نزدیکی مزار خواجه احرار واقع شده‌اند. این حظیره‌ها نیز کتیبه‌هایی به زبان فارسی و عربی دارند (Маликов, 2023: 158; Badadjanov & et, 1997: 35-39; Арапов, 2019: 85).

حظیره مجموعه مقبره بهاء‌الدین (۹-۱۵ق) بنیان‌گذار طریقت نقشبندی، در روستای قصر عارفان بخارا در میانه صحن و در سمت حوض بزرگ آن قرار دارد (Zubaydullayev & Махmatqulov, 2021: 58؛ تصویر شماره ۲۰). شکل ظاهری این مزار با ارتفاع ۱۴۲ تا ۲۱۳ سانتیمتر، شبیه حظیره خواجه احرار است. زوایای شرقی و جنوبی این حظیره، بیشتر با یک شبکه سنگی کم‌ارتفاع تزئین شده است (Аверьянов и Башарин, 2009: 296-318). امروزه این حظیره با سنگ مرمر خاکستری و بخش بالای آن نیز با محجری سنگی پوشیده شده است (تصویر شماره ۲۱). این محجر که از دو بخش تزئینی گره‌های مشبک جای داده شده در قاب‌های مستطیلی و ستون‌های تاج‌دار تشکیل شده، با نقوش گیاهی برجسته، منقوش گردیده است. لوح سنگی سفیدرنگ تاج‌دار که در پایین حظیره قرار گرفته نیز شامل نقوشی مانند گره، کتیبه‌های عربی، دو ترنج در پایه ستون و دو ستون ظریف پوشیده از نقش و نگار است. دیگر حظیره‌های موجود در مجموعه فوق، شباهت قابل توجهی را به حظیره بهاء‌الدین نشان می‌دهند (تصاویر شماره ۲۱ و ۲۲).

از دیگر ویژگی‌های معماری حظیره‌های آسیای مرکزی، قرار گرفتن قبر در صحن و در مقابل سردر و ایوان اصلی بنا (مانند نمونه آنو و مقبره غجدوانی)، انحراف موقعیت فضایی حظیره از محور ایوان (در نمونه‌ای مانند خواجه علیم) (تصویر شماره ۲۸) و یا حتی بدون توجه به موقعیت فضایی گنبدخانه (مانند مجموعه خواجه عبدی بیرون) (تصاویر شماره ۲۳ و ۲۴) و

1 dakhma of Barak- khan

ایجاد نوعی حظیره متفاوت مانند حظیره غجدوانی است (تصویر شماره ۳۲). بر سکوی تدفینی این حظیره، گنبدی استوار بر ستون‌های چوبی ساخته شده است. برای دیگر نمونه‌های حظیره‌های منطقه آسیای مرکزی (تصاویر شماره ۲۳-۲۸) که در این گونه‌شناسی مطالعه شده‌اند، ن.ک. به: پوگانچکوا، ۱۳۸۷: ۷۵؛ شملنیزکی، ۱۳۸۹: ۳۸۴-۳۹۳؛ نوشاهی، ۲۰۱۰: ۱۰۰-۳۰۰؛ گل‌بک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۳۹۹-۴۰۰؛ ۲۰۲۳: ۲۳-۲۷؛ Rayimkulov, 2023: 23-27; Oumniakov & Aleskefov, 1973:163; Abdug'afrovich & Qahramon o'gli, 2021: 113; Пугаченкова и Ремпель, 1965: 333-343; Халилова & Исламова, 2023:120-122; Арапов, 2019: 100; Маноев, 2016: 166-168; Pugatschenkowa & Chakimow, 1988: 10; Badadjanov et al, 1997: 1-97; *The Art of Central Asia*, 1996: 30; Арапов, 2006: 41; Юсефи, 2009: 30-170; Gupta, 2018.

### بحث و تحلیل

خلق فضاهای معماری در کنار هم و با کارکردهای خاص که حاصل روابط اجتماعی مردمان هر عصر است، با اجزاء و عناصر معماری انجام می‌گیرد و رخ می‌نمایاند. هر فضای معماری بازتاب‌دهنده نوعی تعامل بین استفاده‌کننده و خود آن مکان است. به بیان روشن‌تر، انتظام فضاهای معماری در کنار هم به معنای ارتباطات درونی آنها با یکدیگر است. از همین رو، با شناخت ارتباطات فضایی یک اثر معماری با اثر دیگر که بازتاب‌دهنده فعالیت‌های استفاده‌کنندگان از آن فضاهاست، معنا و روابط اجتماعی افراد استفاده‌کننده از آن مکان‌ها را می‌توان باز شناخت. از این منظر و با مطالعه اجزای معماری حظیره‌های به جای مانده از سده‌های سوم تا چهاردهم قمری در خراسان بزرگ، آنها را در سه گونه با شجره نسلی مشخص می‌توان دسته‌بندی کرد. گونه اول یا گونه پایه، سکوی تدفینی و محصور با حصاری آجری با درگاهی بوده که نمونه‌های آن در بنای مقبره امام ابوحنیفه کبیر (قرن چهارم قمری)، ابوبکر سعد (قرن چهارم قمری)، امام محمدبن جعفر (قرن سوم تا چهارم قمری) و مفتیان (قرن چهارم تا ششم قمری) در سمرقند و بخارا قابل مشاهده است (سلجوقی فکری، ۱۳۶۸: ۹۴؛ همو، ۱۳۴۱: ۳۱-۶۲؛ Yusupova, 2012: 62). در این گونه، ارتباط فضایی حاکم بر یک حظیره یا همان الگوی زیستی، در دیگر حظیره‌ها نیز قابل تکرار است، اما جسم و کالبد حظیره یا الگوی کالبدی که به مثابه گونه شکلی است، متفاوت از هم می‌تواند تکرار شود. گونه‌های ساده معمولاً شامل یک فضای باز و بی‌پیرایه است که از آن گونه‌های کامل‌تر آغاز می‌شوند. این واحد ساده مشخصه‌های کالبدی خود را داراست که در



قسمت معرفی نمونه‌های مطالعاتی توضیح داده شده است.

گونه دوم، حظیره‌های ترکیبی ساده و تحول‌یافته گونه اول از سده‌های پنجم و ششم قمری است. در این گونه، حظیره در فضای باز ساخته شده و غالباً به شکل سکوی تدفینی با نام‌های دخمه،<sup>۱</sup> صفه، تخت مزار و یا سغنه<sup>۲</sup> بوده است. در کنار حظیره، بنایی با کارکردی متفاوت ساخته شده است که نمونه‌های آن را می‌توان در مسجد تلختان بابا در مرو (قرن پنجم تا ششم قمری) و مزار خواجه عبدل (قرن پنجم تا ششم قمری) در خواف دید. این بنا که همزمان با حظیره و یا بعد از آن می‌توانست ساخته شده باشد (تصاویر شماره ۱-۵)، اغلب از سده‌های پنجم و ششم قمری به بعد کاربرد مسجد، زائرسرا، مدرّس، قرائت‌خانه قرآن و ... داشته است. در اسناد تاریخی به این گونه فعالیت‌ها در شیراز، یزد و هرات طی سده‌های هشتم تا دهم قمری نیز اشاره شده است (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۱۳-۱۱۴؛ خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۹۷-۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۴۵/۴-۶۰۶؛ جعفری، ۱۳۸۴: ۹۶-۲۳۵؛ مایل هروی، ۱۳۸۹: ۶۱). معماران در ساخت این گونه حظیره کوشیده‌اند محل قرارگیری سکوی تدفینی، نظم، تقارن و زیبایی را به کل مجموعه القا کنند (شم‌لنیزکی، ۱۳۸۹: ۲۸۷). روند ساخت این گونه از حظیره‌ها (ترکیبی ساده)، غالباً با الزام به قرار گرفتن حظیره در مقابل ایوان ورودی بنا/ایوان تا قرن چهاردهم ادامه یافته است که از بعضی نمونه‌های آن می‌توان به مسجد مولانا (قرن نهم قمری) در تایباد، مقبره شاهزاده قاسم (قرن یازدهم قمری)، بقعه خواجه ابونصر پارسا در بلخ (تیموری-ازبک)، مقبره عبدالرحمن جامی (قرن دوازده تا چهارده قمری) در هرات و غیره اشاره کرد (تصاویر شماره ۸، ۱۰، ۱۵ و ۳۱).

گونه سوم، حظیره ترکیبی پیچیده است که در عصر تیموری و پس از آن، با افزایش جمعیت منطقه، شکل‌گیری مناسبات اجتماعی جدید و گسترش نحله‌های فکری، مانند طریقت نقشبندیه، شکل گرفت و ساختمان‌هایی جدید به بناهای حظیره‌ای پیشین افزوده شد. در این گونه، سکوی تدفینی و حظیره در فضای باز با سازه‌های مختلف، مانند خانقاه، مسجد، مدرسه، حوض بزرگ و به‌ویژه چندین ایوان ستون‌دار چوبی پیرامون یک صحن ساخته شده است (تصاویر شماره ۱۷-۲۴).

نوآوری شگفت معماران در قرن هشتم قمری، افزودن ایوان به گنبدخانه و ساخت حظیره در

1 Dakhma

2 Saghana

مقابل آن - برای نمونه در مجموعه تربت جام (تصویر شماره ۶) - مشتمل بر ده فضای معماری (از سده‌های هفتم تا سیزده قمری) شامل صحنی وسیع، گنبدخانه با نام و کارکرد جماعت‌خانه و نمازخانه (از سال ۶۳۳ق) و ایوان (از نیمه اول قرن هشتم قمری) است. از مهم‌ترین تحولات معماری مقابر حظیره‌ای نواحی مختلف به‌ویژه افغانستان، اهمیت دادن بیشتر به پیش‌طاق محاط بر حظیره و تزئینات آن با کاشی‌های معرق و ساخت گنبد‌های خیاره‌ای است (تصاویر شماره ۱۴ و ۳۰). در برخی آثار این مناطق - احتمالاً از قرن نهم قمری - تنها به ساخت ایوانی به جای گنبدخانه در مقابل مزار و حظیره بسنده شده است. در برخی نمونه‌ها، مانند مقبره عبدالرحمن جامی در هرات، فضای مقابل ایوان و حظیره با یک دیوار مشبک سرتاسری محصور شده است؛ بدین شکل که به‌جز درگاه در یک ضلع دیوار، هیچ‌گونه فضای دیگری برای رفت‌وآمد به حظیره و بنا وجود ندارد (تصویر شماره ۳۱).

استفاده از رنگ و کاشی‌ها در فضاهای بیرونی بناها، مانند ایوان‌های مقابل مزار، نوآوری در گوشه‌سازی و منطقه انتقالی گنبدخانه‌ها و ابداع پلان‌هایی جدید، مانند پلان T شکل در نمونه زین‌الدین تایبادی، از دیگر نوآوری‌ها در این دوره تاریخی است (Yusupova, 1997: 238؛ تصاویر شماره ۸ و ۹). تغییرات «الگوی زیستی» و «الگوی کالبدی/ گونه‌شکلی» حظیره‌ها در مجموعه‌های این دوره، سبب شکل‌گیری و رایج شدن آن در ساخت و سازهای دوره‌های پساتیموری شده است. بناها در این گونه مجموعه‌ها، در دو گروه منظم و نامنظم شکل گرفت (ن.ک. به: جدول شماره ۲). مجموعه‌های منظم به سبب وجود تقارن در بناهای آن، غالباً پیرامون یک حیاط یا یک صحن یا میدان ساخته شده‌اند. برای نمونه، مجموعه - مقبره (حظیره ترکیبی) آنو (۸۵۱-۸۶۲ق) شامل دو بنای مدرسه و خانقاه در اطراف مسجد به مثابه یک بنای مرکزی است. در این مجموعه که به نوع پیش‌خانی نیز شناخته می‌شود، ساختمان میانی نقش محور مرکزی مجموعه را دارد و دو بنای کوچک احداث‌شده دیگر در دو گوشه بیرونی آن، به صورت متقارن سازماندهی می‌شوند. این نوآوری در برخی حظیره‌های افغانستان، مانند حظیره‌های سلطان احمد چوگانچی و بی‌بی محب و یا حظیره سعد در مقابل مدرسه گوهرشاد نیز مشاهده می‌شود (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۹۷؛ سلجوقی فکری، ۱۳۶۸: ۴۰۱-۴۰۰؛ Pugachenkova & Khakimiv, 1976: 76؛ pugachenkova, 1993: 3-4).

مجموعه‌های نامنظم شامل مجموعه‌های یادبود سده‌های دهم تا یازدهم قمری، از دوره‌های

شیبانیان و حاکمان ازبک است (تصاویر شماره ۲۴-۱۷). این مجموعه‌ها از جمله مجموعه - مقبره خواجه احرار، غالباً در حومه شهر قرار داشته‌اند و ترکیب‌بندی فضای معماری بناهای آن مرتبط با چشمه، چاه و حوض بوده است (Плетнев и Шваб, 1977: 160-164).

ترسیم نمودار روند رشد گونه حظیره «ساده» به «تکامل یافته و پیچیده» تنها با مطالعه تحولات اجتماعی و فرهنگی روی داده در هر دوره زمانی امکان‌پذیر است. منابع و بودجه تأمین‌کننده ساخت‌وساز بناهای آرامگاهی و ساختمان‌های وابسته به آن، با توجه به اهمیت جایگاه اجتماعی، مذهبی و سیاسی متوفیان حظیره‌ها بر عهده پیروان آنها، حاکمان و بزرگان حکومتی بوده است (اوکین، ۱۳۸۶: ۳۴-۹۹).

شکل کلی گونه اول حظیره‌ها در نواحی مختلف خراسان بزرگ، عموماً بسیار ساده و بدون تزئین بوده و در ساخت محجرهای آن از قلوه‌سنگ، گل، خشت و آجر استفاده شده است؛ درحالی‌که در گونه دوم و سوم تمامی آنها از آجر و غالباً از سنگ ساخته شده و با گره‌سازی مشبک و تزئینات پرکار همراه شده‌اند. مزارهای دو گونه یادشده نیز با لوح‌های سنگی مرمرین محرابی‌شکل با تاجی زیبا مزین به قلم‌های ثلث، نستعلیق، معقلی و کوفی با موضوع شرح حال متوفی، آیات و شعائر مذهبی پوشانده شده است. این مزارها سنگ افراشته کتیبه‌داری در بالای سر و پای متوفی و میل‌های سنگی - برای نمونه در آرامگاه شیخ جامی (قرن یازده قمری) و خواجه عبدالله انصاری (قرن نهم قمری) - با تزئینات خیاره‌ای و هندسی، گیاهی - اسلیمی دارند و از الگویی به نسبت واحد در ساخت و تزئینات پیروی می‌کنند (صالحی کاخکی، ۱۳۷۲: ۲۲۲-۳۶۶؛ گذار، ۱۳۷۱: ۱۷۹/۱-۱۸۰؛ تصاویر شماره ۷ و ۱۴).

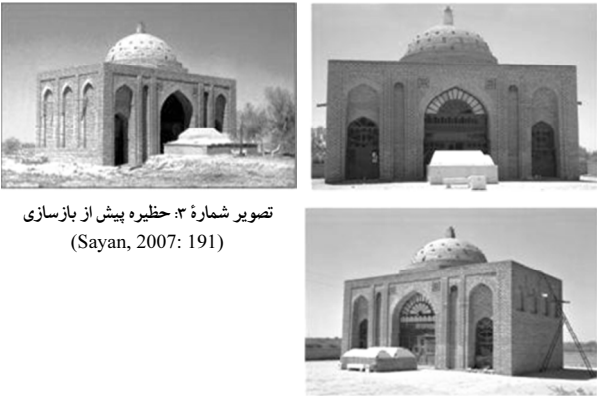
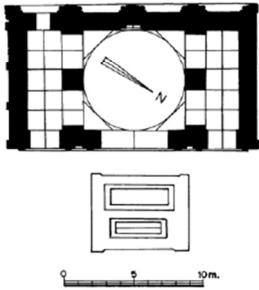

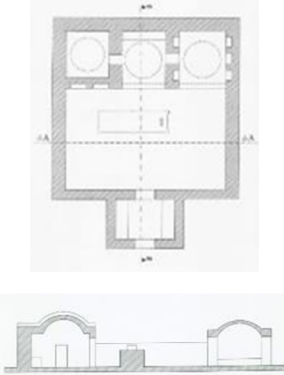
### نتیجه‌گیری

مقابر حظیره‌ای از سنت‌های معمول و کمتر شناخته‌شده در معماری دوران اسلامی است. پژوهش حاضر با تکیه بر گونه‌شناسی و دسته‌بندی ویژگی‌های معماری مقابر آرامگاهی حظیره‌ای بر حسب نوع کارکرد، شکل پلان و وجوه مشترک در یک جزء ساختمان، به‌ویژه نحوه جاگیری حظیره در محوطه آرامگاه و ارتباط فضایی آن با بناهای هم‌جوار انجام شده است. نتایج تحقیق حاکی است که مقابر آرامگاهی حظیره‌ای در سه گونه ساختمانی قابل دسته‌بندی است. در گونه نخست، حظیره بنا به دلایل فقهی منع ساخت آرامگاه بر بنا که در متن از آن سخن گفته شده، سازه‌ای


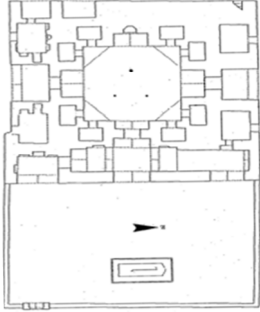

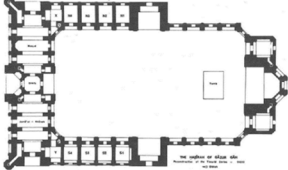




کاملاً ساده و متشکل از دیواری محصور با یک درگاه در کنار شماری قبر در فضای باز بوده است. شواهد معماری به دست آمده از این نوع مقابر، بسیار اندک است. مصالح حظیره‌های گونه نخست از قلوه‌سنگ، گل و خشت بوده است. گونه دوم، حظیره‌های ترکیبی ساده و تحول‌یافته گونه اول از سده‌های پنجم و ششم قمری است. در این گونه، حظیره‌ها در فضای باز ساخته شده و غالباً به شکل سکوی تدفینی موسوم به دخمه، صفه، تخت مزار و یا سغنه است. در کنار این گونه حظیره، بناهایی با کارکردهایی چون مسجد، زائرسرا، مدرّس و قرائت‌خانه قرآن ساخته شده که حاکی از توجه عامه مردم به این مجموعه‌ها و انجام فعالیت‌های اجتماعی در آنهاست. معماران در گونه اخیر با انتخاب محل مناسب قرارگیری سکوی تدفینی، کوشیده‌اند تقارن، نظم و زیبایی را در محوطه آرامگاه نشان دهند. گونه سوم، حظیره ترکیبی پیچیده است که در عصر تیموری و پس از آن، با افزایش جمعیت منطقه، شکل گرفتن مناسبات اجتماعی جدید و نحله‌های فکری مانند طریقت نقشبندیه، گسترش بیشتری یافت و ساختمان‌هایی جدید به بناهای حظیره‌ای پیشین افزوده شد. در این گونه، سکوی تدفینی و حظیره، مانند گونه نخست در فضای باز با سازه‌های مختلف، مانند خانقاه، مسجد، مدرسه، حوض بزرگ و به‌ویژه چندین ایوان ستون‌دار چوبی پیرامون یک صحن ساخته شده است. از سده هشتم قمری به بعد، ساخت ایوان بلند در مقابل حظیره، به صورت یک فرم تثبیت شده، در تمامی مقابر از این نوع رایج شد. تحول مهم دیگر دوره تیموری و پس از آن، ترکیب حظیره با سازه‌ها و گنبدخانه‌های گوناگون و در نتیجه، تبدیل آن به مجموعه معماری تدفینی - زیارتگاهی منظم و نامنظم است. در واقع، در گونه اخیر به جای تنها یک ساختمان، چندین بنا برای فعالیت‌های عمومی ساخته شده است. با ظهور گونه جدید (ترکیبی ساده و پیچیده)، تغییرات و نوآوری‌هایی نیز در پلان گنبدخانه انجام شد. بنا بر مطالعات انجام شده و آنچه در جدول شماره ۲ آمده است، سه منطقه متفاوت در خراسان بزرگ، در بسیاری از ویژگی‌ها، مانند حفظ موقعیت فضایی حظیره در برابر ایوان، تنوع در شکل قبور به صورت سغنه، دخمه یا صفه به یکدیگر شباهت دارند. این شباهت در شکل لوح‌ها با تاج تزئینی، کاربرد مصالح، به‌ویژه سنگ مرمر و انواع تزئینات از جمله نقوش گره، اسلیمی-گیاهی و استفاده از کتیبه‌های عربی و فارسی نیز مشاهده می‌شود. با این همه، وجود برخی تفاوت‌ها در بین آثار سه منطقه مطالعه شده، بیشتر حاصل دوره پساتیموری است. افزون بر این، ترکیب حظیره در مجموعه‌های تدفینی نامنظم و تغییر در موقعیت فضایی آن از محور ایوان به محور حوض و

جایگزین کردن ایوان‌های ستون‌دار چوبی با سقف منقوش با نقاشی‌های زیبا به جای بناهای گنبددار و کاشی‌کاری شده نیز محصول همان دوران است.

## جدول شماره ۱

تصویر کلی از حظیره و تزئینات	نام بنا، پلان و موقعیت مکانی - فضایی حظیره
 <p>تصویر شماره ۳: حظیره پیش از بازسازی (Sayan, 2007: 191)</p> <p>تصویر شماره ۴: مسجد تلختان بابا (Kantarci &amp; et, 2014: 139; Arapov, 2013: 105)</p>	 <p>تصویر شماره ۱: مسجد تلختان بابا (Arapov, 2013: 142)</p>
 <p>تصویر شماره ۵: سکوی تدفینی مزار (سازمان میراث فرهنگی خراسان رضوی)</p>	 <p>تصویر شماره ۴: مزار شیخ عبدالدرخواف</p>

<p>تصویر شماره ۷: حظیره، الواح بالاسر و پایین سر و کتیبه‌ها (عکس از نگارندگان)</p>	<p>تصویر شماره ۶: مزار شیخ احمد جامی (گلدبک، ۱۳۶۴: ۲۷)</p>
<p>تصویر شماره ۹: حظیره، قبر، لوحها، تزئینات و کتیبه‌ها (عکس از نگارندگان)</p>	<p>تصویر شماره ۸: مسجد مولانا (حمزه‌نژاد و خراسانی مقدم، ۱۳۹۱: ۱۲۱)</p>

 <p>تصویر شماره ۱۲: طرح گره محجر مشبک (صالحی کاخکی، ۱۳۷۹: ۳۳۷)</p>  <p>تصویر شماره ۱۱: محجر مشبک</p>	 <p>تصویر شماره ۱۰: مقبره شاهزاده قاسم در تایباد (سازمان میراث فرهنگی خراسان رضوی)</p>
  <p>تصویر شماره ۱۴: ایوان، حظیره و میل‌سنگی (عکس از نیک‌محمد مستمند غوری)</p>	 <p>تصویر شماره ۱۳: مقبره خواجه عبدالله انصاری (Hillenbrand, 1987: 265)</p>
  <p>تصویر شماره ۱۶: نمای کلی ایوان و حظیره در سال‌های ۱۹۱۶، ۱۹۶۷-۱۹۵۴، ۲۰۱۴-۲۰۱۵ و ۲۰۲۱ م</p>  	 <p>تصویر شماره ۱۵: مقبره خواجه ابونصر پارسا (McChesney, 2021)</p>

		<p>تصویر شماره ۱۷: مجموعه شیخ احرار (Плетнев &amp; Шваб, 1977: 219)</p>
		<p>تصویر شماره ۲۰: مجموعه شیخ بها الدین و موقعیت حظیره در آن (Аверьянов &amp; Башарин, 2009: 294)</p>
<p>تصویر شماره ۱۹: حظیره امروزی و لوح بالاسر (عکس از سپهر سیری)</p>	<p>تصویر شماره ۱۸: حظیره قدیمی (Arapov, 2019: 78, 85; Polovtsoff, 1932: 39-40)</p>	
<p>تصویر شماره ۲۱: دخمه و لوح حظیره (عکس از سپهر سیری)</p>	<p>تصویر شماره ۲۲: حظایر موجود در مجموعه شیخ بها الدین (Тошев &amp; Абдуллаев, 2022: 4-11)</p>	



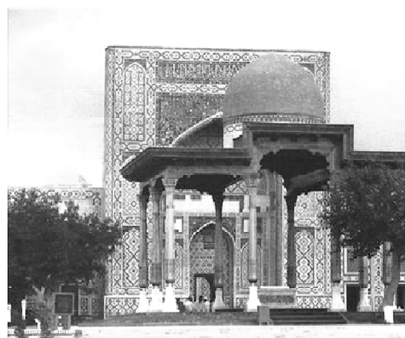
 <p>تصویر شماره ۲۵: مجموعه مخدومی اعظم (Арапов, 2006: 41)</p>	 <p>تصویر شماره ۲۴: نمای کلی مجموعه خواجه عبدی بیرون (Ibid, 24-26)</p>	 <p>تصویر شماره ۲۳: مجموعه خواجه عبدی بیرون (Rayimkulov, 2023: 24-26)</p>
 	 <p>تصویر شماره ۲۷: نمایی کلی از دخمه (Арапов, 2019: 1-116)</p>	 <p>تصویر شماره ۲۶: پلان دخمه سلسله شیبانی (Арапов, 2019: 81)</p>
		 <p>تصویر شماره ۲۸: پلان مجتمع خواجه علم‌خان در آسیای مرکزی و انحراف در موقعیت فضایی حظیره (عدم قرارگیری حظیره در مقابل ایوان ورودی) (Арапов, 2019: 81)</p>
		 <p>تصویر شماره ۲۹: پلان مقبره عبدالله باخرزی در ایران و انحراف حظیره از ایوان ورودی (موسوی حاجی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۷)</p>



تصویر شماره ۳۰: نگاره تدفین از منطق الطیر  
عطار و کاشی کاری دیوار و پیش‌طاق محاط  
بر حظیره  
(Yusupova, 2023: 233)



تصویر شماره ۳۱: ساخت ایوانی عالی در مقابل قبر و حظیره عبدالرحمن  
جامی و دیوار مشبک سرتاسری آن (عکس از نیک‌محمد مستمند غوری)



تصویر شماره ۳۲: حظیره غجدوانی در آسیای مرکزی  
(Арапов, 2010)

جدول شماره ۲

خراسان امروزی	آسیای مرکزی	افغانستان	وجوه اشتراک و افتراق
✓	✓	✓	۱. گونه اول (حظیره ساده)
✓	✓	✓	۲. گونه دوم (حظیره ترکیبی ساده)
✓	✓	✓	۳. گونه سوم (حظیره ترکیبی پیچیده)
✓ نامنظم (مجموعه شیخ احمد جامی)	✓ منظم و نامنظم (آنو و خواجه احرار)	✓ نامنظم (گازرگاه)	۴. موقعیت فضایی حظیره در مجموعه‌های تدفینی - زیارتگاهی
✓	✓	✓	۵. موقعیت فضایی حظیره در برابر ایوان
-	✓	-	۶. موقعیت فضایی حظیره در برابر حوض آب و یا بدون توجه به موقعیت فضایی مراکز عمومی
✓	✓	✓	۷. انحراف در موقعیت فضایی حظیره (تصاویر شماره ۲۸ و ۲۹)
✓ آجری و سنگی	✓ آجری و سنگی	✓ گلی، خشتی، آجری و سنگی	۸. مصالح مورد استفاده در حظیره
✓ حیوانی	✓ حیوانی، نقاشی و چراغ‌خانه	✓ چراغدان	۹. تزئینات در هر دو بخش مراکز عمومی و حظیره (هندسی، گیاهی و کتیبه)
✓	✓	✓	۱۰. الواح بالاسر و پایین سر متوفی
✓	✓	✓	۱۱. تبدیل حظیره به گورستان
✓	✓	✓	۱۲. وجود درخت کهنسال
✓	؟	✓	۱۳. وجود دو مناره تزئینی در بالای ایوان
✓	✓	✓	۱۴. نوآوری و توسعه معماری
✓	✓	✓	۱۵. سنت‌های مرتبط با زیارت مقابر

## منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابوروح، لطف‌الله بن ابی سعید (۱۸۹۹م)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح الیاس میرزا بوراغانسکی: بطرزبورغ (سن‌پترزبورگ): الیاس میرزا بوراغانسکی.
- اتینگهاوزن، ریچارد و الگ گرابر (۱۳۸۶)، هنر و معماری اسلامی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: سمت.
- اوکین، برنارد (۱۳۸۶)، معماری تیموری در خراسان، ترجمه علی آخشینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، صحیح البخاری، ج ۲، قاهره: جمهوری مصر العربیه، وزارت الاوقاف مصر، المجلس الأعلى للشئون الاسلامیه، لجنة احیاء کتب السنه.
- بلر، شیلا و جان‌تان بلوم (۱۳۸۵)، هنر و معماری اسلامی، ترجمه اردشیر اشراقی، تهران: سروش.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی (۱۳۷۴)، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، ج ۱، تهران: مهتاب.
- پوگاجنکوا، گالینا آناتولیا (۱۳۸۷)، شاهکارهای معماری آسیای میانه (سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی)، ترجمه داوود طبایی، تهران: فرهنگستان هنر.
- جعفری، جعفر بن محمد بن حسن (۱۳۸۴)، تاریخ یزد، تصحیح ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم (۱۳۲۸)، شد الازار فی حطّ الاوزار عن زوار المنار، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران: چاپخانه مجلس.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۷۵)، تاریخ نیشابور، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
- حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله (۱۳۸۳)، المعجم فی آثار ملوک العجم، تصحیح احمد فتوحی‌نسب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حکیم ترمذی (۱۴۲۲ق)، ختم الاولیاء، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: مهد الابداء الشرقيه.
- حمزه‌نژاد، مهدی و صبا خراسانی مقدم (۱۳۹۱)، «گونه‌شناسی مزارهای اسلامی در ایران، براساس مفاهیم قدسی تشبیه، تنزیه، جمال و جلال»، مطالعات معماری ایران، ش ۲، صص ۱۰۹-۱۲۸.
- <https://sid.ir/paper/219399/fa>
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۷۲)، مآثر الملوک، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: رسا.
- ..... (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب‌السیر، ج ۴، تهران: خیام.
- دیتس، ارنست (۱۳۸۷)، سیری در هنر ایران، ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سلجوقی فکری، عبدالرئوف (۱۳۷۳)، رساله مزارات هرات شامل سه حصه، به تصحیح، مقابله، حواشی و تعلیقات فکری سلجوقی، نشراتی فاروقی: افغانستان.
- ..... (۱۳۴۱)، گازرگاه، کابل: وزارت اطلاعات و کلتور، ریاست کلتور و هنر و انجمن تاریخ افغانستان.
- سمرقندی، ابوطاهر بن قاضی ابوسعید (۱۳۶۷)، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران: مؤسسه فرهنگی جهانگیری.

- شملنیزکی، سرگئی (۱۳۸۹)، معماری اسلامی، ترجمهٔ اکرم قیطاسی، تهران: سوره مهر.
- صالحی کاخکی، احمد (۱۳۷۲)، «معماری ایرانی در شرق خراسان (تربت جام و تایباد) از قرن پنجم تا دوازده قمری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- عمرین فارض (۱۴۱۰ق)، دیوان ابن‌فارض، تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۴)، مقامات زنده پیل، تصحیح حشمت مؤید، تهران: علمی و فرهنگی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن‌فارض، ج ۲، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۷۹)، شرح الأربعین، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب.
- گدار، آندره (۱۳۷۱)، آثار ایران، ترجمهٔ ابوالحسن سرومقدم، ج ۱، ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- گلمبک، لیزا (۱۳۶۴)، «دوره‌های ساختمانی مجموعه تاریخی تربت شیخ‌جام»، ترجمه باقر شیرازی، اثر، ش ۱۰ و ۱۱، صص ۱۶-۵۷. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/624572>
- گلمبک، لیزا و دونالد ویلبر (۱۳۷۴)، معماری تیموری در ایران و توران، ترجمه کرامت‌الله افسر و محمدیوسف کیانی، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۸۹)، شیخ عبدالرحمن جامی، تهران: انتشارات طرح نو، چ ۲.
- مسلم‌بن حجاج (۱۴۱۲ق)، صحیح مسلم، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۱، قاهره: دار الحدیث.
- مصطفوی، محمدتقی (۱۳۷۱)، آثار ایران، ترجمهٔ ابوالحسن سرومقدم، ج ۱، ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- موسوی حاجی، رسول، جواد خدادوست و شهین پورعلی یاری (زمستان ۱۳۹۱)، «سبک مقبره سازی متصوفه در شرق خراسان: باخرز، تربت جام، تایباد و هرات»، خراسان بزرگ، ش ۹، صص ۶۳-۷۰. <https://doi.org/20.1001.1.22516131.1391.3.9.6.5>
- نرشخی، آبی‌بکر محمدبن جعفر (۱۳۶۳)، تاریخ بخارا، تصحیح مدرس رضوی، تهران: توس.
- نوشاهی، عارف (۲۰۱۰)، خواجه احرار، ترجمهٔ شعیب احمد، اسلام‌آباد: پورب آکادمی.
- هیلن براند، رابرت (۱۳۸۷)، معماری اسلامی، ترجمهٔ باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: روزنه.

#### منابع لاتین

- Abdug'afforovich, E. A. and B. A. Qahramon o'g'li (2021), «Architecture and Fine ARTS in the Shaybanid Period», International Journal on Orange Technologies, 3(6): pp.113-118. <https://doi.org/10.31149/ijot.v3i6.2024>
- Allen, T (1983), "Timurid Heart", *Tubinger Atlas des Vorderen Orients(TAVO)*, 56, pp.1-96.
- Amanbaeva, B (2013), *The Artistic Culture of Central Asia and Azerbaijan in the 9th-*

- 15th Centuries*, Vol.4, Samarkand-Tashkent: IICAS.
- Arapov, A (2013), *The Artistic Culture of Central Asia and Azerbaijan in the 9th-15th Centuries*, Vol.4, Samarkand-Tashkent: IICAS.
  - Badadjanov, B, A, Muminov and J. Paul (1997), *Schaibanidische Grabinschriften*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
  - Golombek, Lisa (1969), *The Timurid Shrine and GazurGah*, Toronto: Royal ontario Museum.
  - Gupta, R. K (2018), *Naqshbandi Sufis: the golden chain of Prophet Muhammad to Indian Sufis*, BR Publishing Corporation.
  - Hillenbrand, Robert (1999), *Islamic Architecture*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
  - ..... (1987), “Aspects of Timurid Architecture in Central Asia”, in Utrecht Papers on Central Asia, Proceedings of the First European Seminar of Central Asian Studies held at Utrecht, 16-18 December 1985, eds. M. van Damme and H. Boeschoten, pp.255-286. <https://www.academia.edu/33130329>
  - Kantarci, K, M. Uysal and V.P. Magnini (2014), *Tourism in Central Asia: Cultural potential and challenges*, CRC Press.
  - Manoev, S (2016), “Some Issues of Formation of Architectural Ensembles In Uzbekistan”, *International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology*, vol.3, Issue 4, pp.164- 170. Corpus ID: 198110305
  - McChesney, R. D (2021), *Four Central Asian Shrines ,Studies in Persian Cultural History*, Boston : Brill.
  - Okane, B (1979), “Taybad Turbat-Jam & Timurid vaulting”, *Iran*, 17(1), pp.87-104. <https://www.jstor.org/stable/4299678>
  - Oumniakov, Ivan. and Youri Aleskeřov (1973), *Samarkand: guide illustré*, Moscou: Editions du Progrès.
  - Polovtsoff, Alexandre (1932), *The land of Timur: recollections of Russian Turkestan*, London: Methuen.
  - Pugachenkova, G. A, and Akbar Khakimov (1993), *The art of central Asia*, Tr: Nahid Karim Zandi, Tehran: Vezarate Farhang va Ershad Eslami.
  - Pugachenkova, G. A (1976), *Architecture of Central Asia in the XV*, Tashkent: publishing House of Literature and Art.
  - Pugatschenkowa, G. A. and A. Chakimow (1988), *Die Kunst mittelasiens*, dem Russischen übertragen von Michail Buranow & Adolf Freima, Leningrad: Aurora -Kunstverlag.
  - Rayimkulov, A. A (2023), “Khoja Abdi Berun Complex in Samarkand's Architectural Significance as a Cultural Heritage”, *CENTRAL ASIAN JOURNAL OF ARTS AND DESIGN*, 4(2), pp.23-27. DOI: <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/HMU6B>
  - Sayan, Yüksel (2007), “Türkmenistan'daki Mimarlık Mirasının Türk Mimarisindeki Yeri ve Bu Mirası Korumanın Önemi”, *Avrasya Etüdüleri*, S. 31–32, s. 175–208. <https://www.kitantik.com/product/AVRASYA-ETUDLERI-SAYI-31-32->

- 2007\_0z8kgltkbl0u31911lt.
- *The Art of Central Asia*, (1996), Bournemouth: Editions Parkstone.
  - Yusupova, M (1997), “L’*évolution architecturale des couvents soufis à l’époque timouride et post-timouride*”, *Cahiers d’Asie centrale*, 3/4, pp.229-250.
  - ..... (1999), “Evolution of architecture of the Sufi complexes in Bukhara”, In *Bukhara: The Myth and the Architecture*, Cambridge, Massachusetts: Aga Khan Program for Islamic Architecture.
  - ..... (2012), “Islamic architecture of Uzbekistan: Development and features”, *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 2(2): pp.51-63.  
URL: <http://journals.openedition.org/asiacentrale/491>
  - ..... (2023), *Memory and Commemoration across Central Asia*, Brill, 222-241.
  - Zubaydullayev, U. Z, and I. T. Maxmatqulov (2021), “Architecture self-built Khanaka buildings of medieval Central Asia”, *World Bulletin of Management and Law*, Vol.3. pp.56-59. <https://www.scholarexpress.net>
  - Арапов, А. В (2006), *Исторические памятники Узбекистана: самарканд, бухара, Хива: санат*.
  - ..... (2010), *Бухара. Шедевры Центральной Азии*, SMI-ASIA, 120 стр.
  - ..... (2019), *Самарканд. Шедевры Центральной Азии*, Ташкент: SMI-ASIA.
  - Аверьянов, Ю. А. and П. В. Башарин (2009), “Мазар Баха ад-Дина Накшбанда вчера и сегодня”, In (Центральная Азия: традиция в условиях перемен). [https://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6\\_09.pdf](https://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6_09.pdf)
  - Пугаченкова, Г.А, и Л.И Ремпель (1965), *История искусств Узбекистана: с древнейших времен до середины девятнадцатого века*, Москва: Искусство.
  - Плетнев, И. Е, и Ю.З Шваб (1977), *Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура)*, (Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского), М: издательство Наука.
  - Лапин, С. А (1896), *Перевод надписей на исторических памятниках г. Самарканда*, вып. IV, СКСО.
  - Маликов, А. М (2023), “ПРАВЛЕНИЕ ШИБАНИДОВ В САМАРКАНДЕ: ЛЕГИТИМАЦИЯ, КУЛЬТУРА И МОНУМЕНТАЛЬНОЕ ЗОДЧЕСТВО (1512-1578)”, *Золотоордынское обозрение*, 11(1): pp.143-166. DOI: 10.22378/2313-6197.2023-11-1.143-166.
  - Тошев, И. И. and С. С. Абдуллаев (2022), «Мемориальный комплекс Бахоуддин Накшбанди в Бухаре», *Universum: общественные науки*, 2 (81), pp.11-14. URL: <https://7universum.com/ru/social/archive/item/13128>
  - Юсефи, Д. М (2009), “Мазары Хорасана и Мавераннахра эпохи Тимуридов”, (PhD & Институт истории, археологии и этнографии), Академии наук Республики Таджикистан.  
<http://www.dslib.net/istoria-otechestva/mazary-horasana-i-maverannahra-jepohi-timuridov-xiv-xv-vv.html>.

- Халилова, Ш. А., & Д. Г. Исламова (2023), «БЛАГОУСТРОЙСТВО ТЕРРИТОРИИ ВОКРУГ МЕМОРИАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКОВ. АРХИТЕКТУРА СВЯТЫНИ МАХДУМИ АЗАМ», *ОБРАЗОВАНИЕ НАУКА И ИННОВАЦИОННЫЕ ИДЕИ В МИРЕ*, 18(8), pp.120-122.

#### List of sources with English handwriting

- Abu Rooh, Lotfollah Ibn Abi Said (1899), *Halat va Sokhanan-e Abu Saeed Abul Khair*, Corrected by Elias Mirza Buraganski, Petersburg. **[In Persian]**
- Beyhaqi, Abulfazl Muhammad Ibn Hossein Beyhaqi (1374), *History of Beyhaqi*, Corrected by Khalil Khatib Rahbar, Vol 1, Tehran: Mahtab. **[In Persian]**
- Blair, Sheila., and Jonathan Bloom (1385), *Islamic art and architecture*, Translated by Ardeshir Eshraghi, Tehran: Soroush. **[In Persian]**
- Bukhari, Muhammad Ibn Ismail (1410), *Sahih al-Bukhari*, Cairo: The Arab Republic of Egypt, Ministry of Awqaf of Egypt, Majlis-e-Ala Lalshaon-e-Islamiya, Council for Revival of Al-Sunnah Books. **[In Persian]**
- Dietz, Ernest (1387), *A Survey of Persian Art*, Translated by Baqir Ayatollah Zadeh Shirazi, Vol 3, Tehran: Scientific and Cultural Publications. **[In Persian]**
- Ettinghausen, Richard, and Oleg Grabar (1386), *Islamic art and architecture*, translated by Yagub Azhend, Tehran: Samt. **[In Persian]**
- Ghaznavi, Sadiduddin Mohammad (1384), *Maghamat zendeh pil*, Correction by Heshmat Moayed, Tehran: Scientific and Cultural. **[In Persian]**
- Godard, Andre (1371), *Athar-e Iran*, Translated by Abul Hasan Sarvmoghadam, Vol 1-2, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. **[In Persian]**
- Golombek, Lisa (1364), "Construction Periods of Torbat Sheikh Jam Historical Complex", Bagher Shirazi, Athar, No 10 and 11: 16-57. **[In Persian]**
- Golmbek, Lisa, and Donald Wilbur (1374), *The Timurid architecture of Iran and Turan*, Translated by Karamatullah Afsar and Mohammad Youssef Keyani, Tehran: Iran's Cultural Heritage Organization. **[In Persian]**
- Hakem Nishaburi, Abu Abdullah (1375), *History of Neyshabur*, Tehran: Agah Publishing. **[In Persian]**
- Hakim Tirmezi (1422), *Khatam al-Olia*, Corrected by Osman Ismail Yahya, Beirut: Mahdalabad Al-Sharqiya. **[In Persian]**
- Hamzenejad, Mehdi., and Saba Khorasani Moghadam (1391), "Typology of Islamic tombs in Iran, based on the sacred concepts of Tashbih, Tanzieh, Jamal and Jalal", Iranian architectural studies. first year, No. 2: 109-128. **[In Persian]**
- Hillen Brand, Robert (1387), *Islamic architecture*, translated by Baqir Ayatollah Zadeh Shirazi, Tehran: Rozaneh. **[In Persian]**
- Hosseini Qazvini, Sharafuddin Fazlullah (1383), *Al-mu'jam fi asar muluk Al-Ajam*, Edited by Ahmad Fatuhi Nasab, Tehran: Association of Cultural works and Honors. **[In Persian]**



**Persian]**

- Jafari, Jafar Ibn Mohammad Ibn Hasan (1384), *History of Yazd*, Edited by Iraj Afshar, Tehran: Scientific and Cultural Publications. **[In Persian]**
- Junaid Shirazi, Moin-al-din Abulqasem (1328), *Shed al-Azar fi haz al-Azar an zovar Al-Mazar*, Edited by Mohammad Qazvini and Abbas Iqbal Ashtiani, Tehran: Majles Printing office. **[In Persian]**
- Khondmir, Ghiyath al-Din Ibn Hamam al-Din (1372), *Ma'athir al-Maluk*, Edited by Mir Hashim Muhaddeth, Tehran: Rasa. **[In Persian]**
- Khondmir, Ghiyath al-Din Ibn Hamam al-Din (1380), *history of Habib al-Sair*, Tehran: Khayyam. **[In Persian]**
- Maile Heravi, Najib, (2009), *Sheikh Abdul Rahman Jami*, second edition, Tehran: Tarhe no Publishing. **[In Persian]**
- Mostafavi, Mohammad Taqi (1371), *Athar-e Iran*, Translated by Abul Hasan Sarv-e moghadam, Vol. 1-2, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. **[In Persian]**
- Mousavi Haji, Rasul and others (1391), «*Sufi Tomb Building Style in Eastern Khorasan: Bakharz, Torbat-e Jam, Taibad and Herat*», Greater Khorasan, Vol. 9, pp. 63-70. **[In Persian]**
- Muslim bin Hajjaj (1412), *Sahih Muslim*, Edited by Mohammad Fawad Abdul Baqi, Cairo: Dar al-Hadith. **[In Persian]**
- Narshakhi, Abi Bakr Muhammad ibn Jafar (1363), *History of Bukhara*, Edited by Modares Razavi, Tehran: Tus. **[In Persian]**
- Noushahi, Aref (2010), *Khaja Ahrar*, Translated by Shoaib Ahmad, Islam Abad: Purab Academy. **[In Persian]**
- Okane, B (1386), *Timurid Architecture in Khurasan*, Translated by Ali Akhshini, Mashhad: Islamic Research Foundation. **[In Persian]**
- Pugachenkova, Galina Anatolia (2007), *Architectural Masterpieces of Central Asia (14th and 15th Centuries)*, translated by Davood Tabai, Tehran: Art Academy. **[In Persian]**
- Qami, Qazi Saeed (1379), *Sharh al- arbaein*, Edited by Najafkali Habibi, Tehran: Miras Maktob. **[In Persian]**
- Salehi Kakhki, Ahmad (1372), *Iranian Architecture in East Khorasan (Torbat Jam and Taibad) from the 5th to the 12th century AD*, Master and Archeology, Tarbiat Modares, Human Sciences. **[In Persian]**
- Samarkandi, Mohammad ibn Abdul Jalil. And Abu Taher Khawaja Samarkandi (1367), *Qandiya and Samaria*, Edited by the efforts of Iraj Afshar, Tehran: Jahangiri Cultural Institute. **[In Persian]**
- Seljuki Fekri, Abdul Raouf (1368), *Treatise on the tombs of Herat*. **[In Persian]**
- Seljuki Fekri, Abdul Raouf (1341), *Gazergah*. Kabul: Ministry of Information and Culture, Department of Culture and Art, and Afghanistan History Association. **[In**

**Persian]**

- Shemlinizky, Sergey (1389), *Islamic Architecture*, Translated by Akram Qitasi, Tehran: Surah Mehr. **[In Persian]**
- Umar ibn Farez (1410), *Diwan Ibn Farez*, Edited by Mehdi Mohammad Naseruddin, Beirut: Dar al-Kotab al-Almiya. **[In Persian]**

## 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: ۳۲۰.۰۰۰ تومان

تک شماره: ۸۰.۰۰۰ 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:	

# Content

<b>The Evolution of the Concept of "Return" (raj'ah) up to the End of the Minor Occultation with Emphasis on the Interpretation of Resurrection Verses</b>	Zeinab Aghagolizadeh Seyed Mohammad Hadi Gerami Hassan Naghizadeh	7
<b>The Impact of Military Conflicts on the Appearance of Similarities in The Ottoman And Safavid Military Arrangements</b>	Taher Babaei Neda Pourmahmoud	39
<b>Analyzing the Strategy of Macroeconomic Security in the Prophet's life</b>	Zahra Bakhtiari Shahla Bakhtiari Gholamreza Zarifian Hossein Raghfar	63
<b>The Historical Study of the Foundations of the Concept "Ummah" until the End of the Rāshidun Caliphate</b>	Fatemeh Bakhtiari	95
<b>Abbasids and the Challenge of Legitimacy: The image of Ali Ibn Abdallah Ibn Abbas in Early Islamic Historiography</b>	Mohammad Taghavi Seyed Ahmad Reza Khezri Ali Bahramian	117
<b>Typology of the Haziras of the Greater Khorasan Tombs from the Early Centuries AH to the 14th Century AH</b>	Fatemeh Hajizadeh Javad Neyestani	135



# **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**

Akbari, M.A, Professor of Iranian History, Shahid Beheshti 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

Ghadimi Gheydari, A, Professor of Iran History, Tabraiz University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Kheirandish, A, Professor of Iran History, Shiraz 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

Mosavi, j, Associate Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

**THE Editorial Board of the Journal of Historical Studies of Islam,  
honors the memory and names of its deceased members.**

**The Late:** Dr. Sadegh Ayinehvand, Dr. Ehsan Eshraghi, Dr.Mohammad Hasan  
Ganji and Dr. Hossein Gharachanloo

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**Farsi Editor:** M. Sorkhi kofi kheili

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

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbaspoor avenue, Tehran, Iran.

**Postal Code:** 14348-86651

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

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

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

Fax: +9821 88676860