



دانشگاه تهران  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

# پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸

شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خط على بن احمد ورق

دانشگاه تهران  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

مجله علمی - پژوهشی  
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی  
(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید  
سال پنجاه و هفتم، شماره دوم  
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مجله علمی  
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی  
(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید، سال پنجاه و هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عباس یزدانی

سرمدیر: حسن حضرتی

دبیر تخصصی: علی آرامجو

ویراستار انگلیسی: حسن امینی

ویراستار فارسی: ولی‌الله اسماعیل‌پور

هیئت تحریریه:

استاد دانشگاه شهید بهشتی  
استاد دانشگاه مرمهره ترکیه  
استاد دانشگاه تهران  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه شهید چمران اهواز  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه شیراز  
استاد دانشگاه تهران  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه تبریز  
استاد دانشگاه دلاویر آمریکا  
دانشیار دانشگاه تهران  
استاد دانشگاه شهید بهشتی  
دانشیار دانشگاه تهران

محمدعلی اکبری  
عثمان غازی اوزگودنلی  
احمد بادکوبه هزاوه  
علی بیات  
شهرام جلیلیان  
حسن حضرتی  
سید احمدرضا خضری  
عبدالرسول خیراندیش  
منصور صفت‌گل  
اصغر قائدان  
عباس قدیمی قیداری  
رودلف پی.متی  
محسن معصومی  
علیرضا ملایی توانی  
سید جمال موسوی

صفحه‌آرا: فاطمه هادی

نشانی دفتر مجلات تخصصی: تهران، تقاطع خیابان شهید مفتاح و خیابان شهید استاد مطهری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی  
کدپستی: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱ صندوق پستی: ۴۴۱۱-۱۵۷۶۶ تلفن: ۴۲۷۶۲۱۵۱ دورنگار: ۴۲۷۶۲۹۷۱  
نشانی پایگاه: http://jhic.ut.ac.ir نشانی الکترونیکی: jhic@ut.ac.ir

این مجله بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۲۷۹۵۳ مورخ ۱۳۸۹/۷/۱۹ کمیسیون بررسی  
نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی - پژوهشی شده است.

مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

https://isc.ac  
https://ricest.ac.ir  
www.sid.ir  
https://journals.ut.ac.ir  
https://journals.msrt.ir  
https://iranjournals.nlai.ir  
www.noormags.com  
www.magiran.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)  
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری  
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی  
پایگاه نشریات الکترونیکی دانشگاه تهران  
پرتال نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری  
آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی ایران  
پایگاه مجلات تخصصی نور  
بانک اطلاعات نشریات کشور  
پرتال جامع علوم انسانی

## راهنمای تدوین مقاله برای مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد: عنوان، چکیده فارسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه، شرح موضوع، نتیجه‌گیری، فهرست منابع و چکیده انگلیسی.
۲. چکیده فارسی مقاله در حد یک پاراگراف (حداکثر ۲۵۰ کلمه) و چکیده انگلیسی ترجمه چکیده فارسی باشد.
۳. عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتویات مقاله باشد.
۴. مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن با فونت B Mitra معمولی و اندازه قلم ۱۳ حروف‌نگاری شود، از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و قوانین نگارش و تایپ رعایت شود.
۵. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا (بدون شماره یا علامت‌گذاری) و به شرح زیر آورده شود:  
**کتاب:** نام خانوادگی (آشهر)، نام (سال چاپ). **عنوان کتاب** [ایتالیک]، نام مترجم یا مصحح. شماره چاپ. محل نشر: نام ناشر.  
**برای نمونه:** زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). **تاریخ مردم ایران**. تهران: امیرکبیر.
- مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال چاپ). **عنوان مقاله**. **نام مجله** [ایتالیک]، دوره (شماره)، شماره صفحات مقاله در مجله.  
**برای نمونه:** معصومی، محسن و حسینی، سید مصطفی (۱۴۰۰). زرتشتیان و جنبش‌های ایرانی در سده‌های نخستین اسلامی. **پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی**، ۵۴ (۲)، ۳۶۱-۳۸۴.
۶. درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر مؤلف، سال: جلد/ صفحه) آورده شود مثال: (راز، ۱۳۸۲: ۷۹/۲).
۷. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
۸. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که حاصل پژوهش بدیع بوده، قبلاً منتشر نشده باشد و نویسنده متعهد به نشر آن‌ها در جای دیگر نباشد. ضمناً مقاله‌هایی که برای بررسی و چاپ برای این مجله فرستاده می‌شوند، نباید به طور هم‌زمان برای مجله‌های دیگر فرستاده شوند.
۹. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد، ارسال مقاله، تمام مکاتبات و مسئولیت مقاله با نویسنده مسئول است.
۱۰. حق ردّ یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای مجله محفوظ است و دفتر مجله از استرداد مقاله‌های دریافتی معذور است.
۱۱. مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است. نقل و اقتباس از مقاله‌های مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی با ذکر مأخذ آزاد است.
۱۲. ترتیب مقالات در مجله بر اساس تاریخ پذیرش مقالات است.
۱۳. در صورت چاپ، یک نسخه از مجله به نویسنده (ها) اهدا خواهد شد.

## فهرست

- ♦ منیف پاشا و رساله ایران  
نصرالله صالحی..... ۲۱-۱
- ♦ زمینه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی  
نسرین محمدی..... ۴۶-۲۲
- ♦ بررسی جایگاه شیعیان در تاریخ‌نگاری ائمه تا پایان قرن سوم هجری  
مریم سعیدیان جزی..... ۸۵-۴۷
- ♦ مفهوم «سلطه» از دیدگاه ماکس وبر و بازتاب آن در سه نمایشنامه ساعدی (چوب به‌دست‌های ورزیل، بهترین بابای دنیا و آی بی‌کلاه، آی باکلاه)  
بهروز محمودی بختیاری، محمدباقر قهرمانی و سید آریا قریشی..... ۸۶-۱۱۱
- ♦ رویارویی با علوم جدید در میان آثار و آرای سید اسدالله خرقانی  
محمد سلیمانی تبار، محسن بهرام‌نژاد، باقرعلی عادل‌فر و حسین آبادیان..... ۱۳۳-۱۱۲
- ♦ نوگرایان مسلمان و مسئله آموزش زنان در هند بریتانیا (۱۸۵۷-۱۹۴۷)  
سعید شیرازی..... ۱۵۶-۱۳۴
- ♦ نقش مکان‌های مقدس در هویت‌جویی مسلمانان در برابر صلیبیان  
معصومه آبانگاه ازگمی و احمد بادکوبه‌هزاه..... ۱۷۹-۱۵۷
- ♦ بازنمود مجموعه سردر قیصریه در منظر شهری میدان نقش جهان (بر اساس اسناد توصیفی-تصویری و تحلیل‌های هندسی)  
نوشین عباسی و نیما ولی‌بیگ..... ۲۰۴-۱۸۰
- ♦ مکان‌های خاکسپاری در شهرهای بزرگ ایران دوران اسلامی: از آغاز تا حمله مغول  
سید محمد مهدی شریعتی و علی غفرانی..... ۲۳۰-۲۰۵
- ♦ قاهره فاطمی: از شهری سلطنتی تا مرکزی تمدنی برای جهان اسلام  
زینب فضلی..... ۲۵۸-۲۳۱
- ♦ بررسی و نقد دلایل مخالفت مکتب تفکیک با نهضت ترجمه  
سید رضا مهدی‌نژاد..... ۲۸۰-۲۵۹
- ♦ موضع جاحظ نسبت به امام علی (ع)  
هما محب‌علیان، شهربانو دلبری، اردشیر اسدیگی و مصطفی گوهری فخرآباد..... ۳۰۶-۲۸۱

## Monif Pasha and “the treatise on Iran”

Nasrollah Salehi<sup>1</sup> 

1. Associate professor, Department of History, Farhangian University, Tehran, Iran  
(n.salehi@cfu.ac.ir)

| Article Info                                                                                                                                                     | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Article type:</b><br>Research Article                                                                                                                         | <p>Monif Pasha is one of the important thinkers of the second half of the 19th century Ottoman Empire, who played a significant role in the intellectual and political arena. His personality was shaped by the formal and traditional education prevalent in the Ottoman Empire, and with further studies in Germany, new horizons opened up for him in the scientific and educational fields. During his stay in Europe, he got acquainted with the western civilization and the thoughts of the Enlightenment era thinkers and reflected on the comparison of the Ottoman and European situation. After returning from Europe, Monif Pasha took on various responsibilities and missions and got acquainted with different intellectual, cultural and literary environments and gained a prominent position in the social arena due to his intellectual image. Iranian thinkers had discussions with him. Due to his familiarity with Iran and the Persian language, he went to Tehran twice as an Ottoman ambassador. In Tehran, in addition to her political and diplomatic activities, he wrote treatises on reform the Ottoman state. Also, he wrote a short work entitled "the treatise on Iran", the translation of which is given in the rest of the article. In this research, the political and intellectual life of Monif Pasha has been investigated by raising questions about the formation of Monif Pasha's personality and thoughts, his relationship with Iranian thinkers and her embassy in Tehran. The present article tries to deal with the issue with a descriptive report. The findings of the research show that the ambassadors dispatched to Iran by the Ottoman state were chosen from among the scientific, literary and political meritorious. Monif Pasha's personality and actions during his political life and during his time as an ambassador in Tehran spoke of his competence.</p> |
| <b>Article history:</b><br>Received: 26 October 2024<br>Received in revised form: 5 December 2024<br>Accepted: 14 December 2024<br>Published online: 18 May 2025 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Keywords:</b><br><i>Ottoman Empire,<br/>the treatise on Iran,<br/>Iranian embassy,<br/>Monif Pasha</i>                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |

**Cite this article:** Salehi, N. (2025). Monif Pasha and “the treatise on Iran”. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 1-21. DOI: 10.22059/jhic.2024.384396.654529



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.384396.654529

**Publisher:** University of Tehran Press.

## منیف‌پاشا و رساله ایران

نصرالله صالحی<sup>۱</sup>

n.salehi@cfu.ac.ir

۱. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، رایانامه:

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                                  | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۰۵<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۱۵<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۲۴<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/> <i>امپراتوری عثمانی، رساله ایران، سفارت ایران، منیف‌پاشا.</i></p> | <p>منیف‌پاشا از اندیشه‌گران مهم نیمه دوم سده نوزدهم بود که در عرصه فکری و سیاسی نقش مؤثری داشت. شخصیت وی با تحصیلات رسمی و سنتی متداول در عثمانی شکل گرفت و با ادامه تحصیل در آلمان، افق‌هایی جدیدی در عرصه علمی و آموزشی به‌روی او باز شد. وی طی اقامت در اروپا، با تمدن غرب و اندیشه‌های متفکران عصر روشنگری آشنا شد و با مقایسه وضعیت عثمانی و اروپا به تأمل پرداخت. منیف‌پاشا بعد از بازگشت از اروپا، مسئولیت‌ها و مأموریت‌های مختلفی به‌عهده گرفت و با محیط‌های فکری، فرهنگی و ادبی مختلف آشنا شد و به سبب وجهه روشنفکری در عرصه اجتماعی، موقعیت برجسته‌ای کسب کرد. اندیشه‌گران ایران با او مراوده و گفت‌وگو داشتند. او به سبب آشنایی با ایران و زبان فارسی، دوبار در مقام سفیر عثمانی راهی تهران شد. او در تهران در کنار فعالیت سیاسی، لوایحی در اصلاح وضع عثمانی نگاشت. همچنین، اثری کوتاه با عنوان <i>رساله ایران</i> به رشته تحریر درآورد که ترجمه آن در ادامه پژوهش آمده است. در این پژوهش، با طرح پرسش‌هایی درباره شکل‌گیری شخصیت و اندیشه‌های منیف‌پاشا و رابطه او با اندیشه‌گران ایرانی و دوران سفارتش در تهران، زندگی سیاسی و فکری او بررسی شده است. پژوهش حاضر کوشید با گزارشی توصیفی به موضوع بپردازد. یافته‌های پژوهش نشان داد که سفرای اعزامی به ایران از سوی دولت عثمانی، از میان شایستگان علمی، ادبی و سیاسی انتخاب می‌شدند. شخصیت و عملکرد منیف‌پاشا در زندگی سیاسی و دوران سفارت در تهران از شایستگی او حکایت داشت.</p> |

**استناد:** صالحی، نصرالله (۱۴۰۳). منیف‌پاشا و رساله ایران. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷(۲)، ۲۱-۱.

DOI: 10.22059/jhic.2024.384396.654529



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.384396.654529

**ناشر:** مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

منیف‌پاشا (محمدطاهرمنیف، طاهرمنیف، منیف افندی، منیف)، بین سال‌های ۱۸۲۵/۱۲۴۰ و ۱۸۳۰/۱۲۴۶ زاده شد. تحصیلات ابتدایی را در مدرسه نورعثمانیه عینتاب آغاز کرد. همراه پدر خواجه عبدالله افندی، که راهی مأموریت مصر بود، به قاهره رفت و در مدرسه قصر عالی آن شهر به ادامه تحصیل پرداخت. در نزد پدر و دیگر استادان، زبان عربی و فارسی را آموخت. فارسی را در نزد ادیب معروف، میرزا سنگلاخ فراگرفت. حضور فرانسه در مصر موجب شد با فرهنگ و زبان فرانسه آشنا شود. با زوال نفوذ عثمانی در مصر، به همراه خانواده مصر را ترک کرد (۱۸۴۹). خانواده، راهی عینتاب شدند و او تحصیلات خود را در مدرسه اموی شام به پایان رساند (۱۸۵۰). حدود دو سال در حوزه اداری مجلس کبیر شام کار کرد و در ۱۸۵۲ به استانبول بازگشت. در ۱۸۵۳، در ترجمه *وداسی* [اتاق ترجمه] به عنوان مترجم عربی و فارسی مشغول به کار شد. هم‌زمان، به یادگیری زبان فرانسه ادامه داد. در ۱۸۵۴ سرکاتب معاون کمیسیون عساکر گلیولی، در ۱۸۵۵ دبیر دوم سفارت عثمانی در برلین و بعد دبیر ارشد سفارت شد. وی در مدت اقامت در آلمان، با تمدن غرب و آثار متفکران برجسته عصر روشنگری بیشتر آشنا شد. همچنین در درس‌های آزاد دانشگاه، مباحث رشته‌های حقوق، فلسفه و سیاست را دنبال کرد. تجربه تحصیل دانشگاهی در این سطح، در بین هم‌عصرانش جایگاه ویژه‌ای برای او به‌ارمغان آورد (Doğan, 2006: 9).

منیف‌پاشا در ۱۸۵۷ از برلین به استانبول بازگشت و برای بار دوم، در اتاق ترجمه مشغول به کار شد. در سال‌های بعد، بارها عهده‌دار مأموریت‌های مختلفی، از جمله ریاست مجلس کبیر معارف، دو بار سفارت تهران و نه‌سال «ناظر معارف» (تعلیم و تربیت) شد. هنگام تصدی این مسئولیت، به سروسامان دادن کتابخانه‌های اسلامبول و تنظیم فهرست کتاب‌های موجود اقدام کرد.<sup>۱</sup> آخرین مأموریت رسمی او، دومین سفارتش در تهران بود که در سال ۱۳۱۲/۱۸۹۴ آغاز شد. او در ۶ فوریه ۱۳۲۸/۱۹۱۰ محرم ۲۵ در استانبول درگذشت (Doğan, 2006: 9).

درباره زندگی، آثار و اقدامات منیف‌پاشا در ایران، کار مستقلاً انجام نشده است. تنها، آدمیت در دو اثر خود (۱۳۴۹ و ۲۵۳۶) گذرا، به اندیشه و ارتباط او با برخی اندیشه‌گران ایرانی اشاره کرده است. همچنین خامه‌یار (۱۳۹۴)، رساله او را به اختصار معرفی کرده است. *رساله ایران* با وجود ارزش و اهمیت آن، تاکنون به فارسی ترجمه نشده و برای نخستین بار ترجمه آن در ادامه پژوهش حاضر آمده است. در ترکیه،

۱. اختر درباره این اقدام نوشت: «جناب عطوفت‌مآب منیف افندی، ناظر معارف، کمیسیونی قرار داده‌اند که آنچه در کتابخانه‌های در سعادت از کتب و آثار علمیّه هست، همه را به‌دقت تمام رسیدگی کرده یک کتابچه بسازند و طبع نمایند.» (روزنامه اختر، س ۵، ش ۱۱، ۱۳ ربیع‌الاول ۱۲۹۶).

پژوهش‌های متعددی دربارهٔ منیف‌پاشا انجام شده است؛ از جمله دوغان (Doğan, 1991)، شیرین (Şirin, 2008) و ارسلان بنز (Arsalanbenzer, 2020) مقاله‌هایی دربارهٔ او نوشته‌اند. اما مفصل‌ترین پژوهش دربارهٔ او از سوی علی بوداق، به‌عنوان رسالهٔ دکترا در ۷۷۷ صفحه (Budak, 2002) انجام شده است.

### منیف‌پاشا، روشنفکری اصلاح‌طلب

زندگی ادبی و فکری منیف‌پاشا، که در زمرهٔ روشنفکران برجستهٔ عثمانی است، نسبت به‌زندگی رسمی‌اش بسیار مهم‌تر و جالب‌تر است؛ زیرا تربیت مدرسه‌ای، یادگیری درس‌های خاص، تجربهٔ آموزش دانشگاهی و کار عملی در اتاق ترجمه، موجب شد او با محیط‌های فکری، فرهنگی و ادبی مختلف آشنا شود و به‌دلیل وجههٔ روشنفکری در عرصهٔ اجتماعی، موقعیت برجسته‌ای کسب کند. منیف‌پاشا به‌عنوان یک جوان تحصیل کرده و روشنفکر، که وارد نظام اداری دولت عثمانی شده بود، نامزد خوبی برای حمایت بود. از آنجاکه سیستم بوروکراتیک عثمانی بر حمایت تکیه می‌کرد، کارکنان دولت نیاز داشتند تا یک حامی در میان دولتمردان ارشد یا یکی از اعضای خانواده سلطنتی پیدا کنند تا در رده‌های بوروکراتیک بالا بروند. کمال‌پاشا سفیر وقت عثمانی در برلین، از منیف‌پاشا حمایت کرد. وی تا پایان عمر، ضمن اشتغال به کار دولتی در عرصهٔ فعالیت‌های فکری نیز بسیار کوشا بود. دغدغهٔ او همانند دیگر روشنفکران هم‌عصر خود، احیای امپراتوری روبه‌زوال عثمانی بود. منیف‌پاشا با اینکه بخش مهمی از زندگی خود را وقف کارهای دولتی به‌ویژه دیپلماسی عثمانی کرد، اما به‌سبب کوشش‌های علمی به‌ویژه در عرصهٔ آموزش، بیشتر در حکم روشنفکر اصلاح‌طلب در عرصهٔ تعلیم و تربیت شهرت یافته است. همچنین، از او به‌عنوان روزنامه‌نگار و فیلسوف حوزهٔ تعلیم و تربیت نیز یاد می‌شود. مجموعهٔ فنون، اولین مجلهٔ علمی مدرن به‌زبان ترکی، یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای او بود (دیانت، ذیل مدخل). این نشریه که از سوی جمعیت علمی عثمانیه منتشر می‌شد، به‌ارتقای آگاهی محصلان جوان از علوم جدید کمک کرد. منیف‌پاشا تقریباً دربارهٔ هر رشتهٔ علمی، از جمله جغرافیا، تاریخ، حقوق، جامعه‌شناسی، فلسفه، اقتصاد سیاسی و تعلیم و تربیت مطالبی نوشته است. او علاوه بر فعالیت در محافل علمی، اندیشه‌های خود دربارهٔ مسایل آموزشی را به‌زبان ساده برای عموم مخاطبان در روزنامه‌های مختلف منتشر می‌کرد (Hakan, 2020).

منیف‌پاشا، یکی از نخستین نمونه‌های یک روشنفکر کامل غرب‌گرای ترک بود که باور داشت، دولت و جامعهٔ ترکیه باید تمدن غربی را بدون هیچ تردید و کوتاهی بپذیرند. وی برخلاف عثمانیان جوان، که با اخذ برخی وجوه غرب، تردید داشتند و به‌دنبال راهی مستقل برای احیای عثمانی بودند، در نادیده‌گرفتن واقعیت‌های سیاسی قرن نوزدهم، مانند سرمایه‌داری خشن و امپریالیسم غرب، بسیار لیبرال بود. از دید او،

احیاء و پیشرفت ملت عثمانی تنها در صورتی میسر می‌شد که جوانان با اندیشه‌های لیبرال قرن هجدهم اروپا که بخش‌هایی از آن را به ترکی ترجمه کرد، پرورش یابند. او در آثاری که به ترکی تألیف یا ترجمه کرد مفاهیم لیبرال غربی، از جمله آزادی، فردگرایی، انسان آرمانی، حقوق طبیعی انسان، آزادی مذهب، پیشرفت و توسعه اقتصادی را اشاعه داد. او که تحت تأثیر اندیشه‌های لیبرال مصطفی رشیدپاشا در دوره تنظیمات بود، خود به همراه علی سعاوی به یکی از دو رأس تنظیمات تبدیل شد (Doğan, 1991). منیف‌پاشا را هوشمندترین شخصیت روشنفکر عصر تنظیمات دانسته‌اند. در تاریخ افکار جدید عثمانی، پایه ارجمندی داشت. او نخستین کتاب از آثار متفکران سیاسی و اجتماعی مغرب با نام *محاورات حکمیه* که منتخبات کوچکی بود از نوشته‌های فنلن، ولتر و فنتلن، به زبان ترکی منتشر کرد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۸۵-۸۶).

### منیف‌پاشا و اندیشه‌گران ایرانی

منیف‌پاشا شیعه بود. با فرهنگ و ادب فارسی به‌خوبی آشنایی داشت. با اندیشه‌گران ایرانی هم‌نشین بود. سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی از پشتیبانی او برخوردار بودند. با میرزا حسین‌خان مشیرالدوله دوستی خیلی نزدیکی داشت (آدمیت، ۲۵۳۶: ۱۲۷). زمانی که میرزا فتحعلی آخوندزاده نخستین بار موضوع اصلاح الفبا را مطرح کرد (۱۲۷۴)، منیف‌پاشا پنج سال بعد از او در عثمانی و اندکی بعد، میرزا ملکم‌خان همان مسئله را عنوان کردند. منیف‌پاشا در ذیحجه ۱۲۷۸ در خطابۀ خود در «جمعیت علمیه عثمانیه» که تازه تأسیس یافته بود، اصلاح الفبای ترکی را از شرایط حتمی ترقی و اخذ دانش و فن جدید شمرد. طرحی در اصلاح خط ترکی عرضه داشت. میرزا حسین‌خان مشیرالدوله دوست دیرین میرزا فتحعلی در تفلیس (که اکنون وزیرمختار ایران در اسلامبول بود)، چون زمینه پیشرفت فکر اصلاح خط را در عثمانی آماده‌تر از ایران می‌دانست، میرزا فتحعلی را ترغیب می‌کند که کتابچه الفبای خود را بردارد و به اسلامبول بیاورد. او در پایتخت عثمانی با صدراعظم، وزیر امور خارجه و اعضای جمعیت علمیه عثمانیه دیدار کرد. جمعیت مزبور، طرح او را مقبول یافتند و تحسین نمودند، ولیکن تجویز اجرایش را ندانند؛ اما نسبت به ضرورت تغییر خط متقاعد شدند و گفتند: «خط سابق را دفعتاً و فی‌الفور متروک نمی‌توان کرد. باید خط جدید تدریجاً در میان ملت انتشار» یابد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۸۷).

### منیف‌پاشا و سفارت تهران

منیف‌پاشا دوبار در مقام سفیر دولت عثمانی در تهران منصوب شد. یک بار از ۲۱ شعبان ۱۲۸۹ تا ۱۷ محرم ۱۲۹۴ به مدت پنج سال. یک سال بعد از آغاز سفارت او، ناصرالدین‌شاه در سفری به استانبول با

سلطان عبدالعزیز دیدار کرد (۱۲۹۰). این سفر تاریخی در بهبود نسبی روابط دو کشور که به دلیل برخی اختلاف‌ها گاه دچار تیرگی می‌شد، مؤثر بود. او در این سال‌ها، مسایل و رویدادهای ایران را به صورت دقیق از نظر گذراند و گزارش‌های متعددی به بابعالی فرستاد. وی، همچنین از تغییر و تحولات متعدد و سریع داخلی عثمانی نظیر عزل و نصب سلطان، اعلام مشروطیت و آغاز جنگ با روسیه غافل نماند و پیوسته درباره مسایل و چالش‌های عثمانی اندیشید و برای برون رفت از وضع موجود، لوايح مختلفی نوشت و برای صدراعظم و سلطان عثمانی ارسال کرد (Budak, 2002, 54-58). در یکی از لوايح خود، درباره توسعه تجارت، افزایش درآمدهای دولت، امور نظامی، دیپلماسی و تأسیس مدارس عشایری در عثمانی توصیه‌های مهمی ارائه کرد (Şirin (2008, 761-762).

دوره دوم سفارت منیف‌پاشا، از ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۵ ق. به طول انجامید. این بار، مقام او به سفیرکبری ارتقا یافت. دوران اقامت او با ترور ناصرالدین شاه و به سلطنت رسیدن مظفرالدین شاه مصادف بود. او گزارش‌های متعدد از تحولات داخلی ایران برای بابعالی ارسال کرد<sup>۱</sup> (Budak, 2002, 71-75).

### منیف‌پاشا و رساله ایران

منیف‌پاشا در زمان سفارت نخست خود در تهران، اثر مختصری با عنوان *ایران رساله‌سی یا تذکره سفر* در شرح حال سفرای عثمانی در تهران عصر فتحعلی شاه نوشت. نسخه خطی این رساله، به شماره ۳۹۲ در کتابخانه دانشگاه آن آربر در ایالت میشیگان آمریکا نگهداری می‌شود. این رساله، نخستین بار از سوی دانش پژوه در نشریه نسخه‌های خطی دانشگاه تهران (دفتر ۱۰، ص ۸۳) معرفی شده است. سپس خامه‌یار با تفصیل بیشتر به معرفی آن پرداخته است. نسخه خطی تذکره سفر، از نظر هنری و تاریخی بسیار ارزشمند است؛ چراکه در لابه‌لای صفحات نسخه، هشت نگاره آب‌رنگ زیبا از برخی سفرای عثمانی و عرب دوره فتحعلی شاه قاجار به چشم می‌خورد. همچنین، این نسخه دارای جلد لاک‌ی بسیار زیبایی است که بر طرفین آن، نقاشی دو دروازه از دروازه‌های تهران قدیم رسم شده است: بر جلد روی نسخه، «دروازه دولت» طهران، و بر جلد پشت نسخه، «دروازه ناصریه» طهران به تصویر کشیده شده است (خامه‌یار، ۱۳۹۴).

این نسخه، دارای ۱۶ برگ است. برگ نخست ۸ و برگ‌های دیگر ۱۱ سطر است که به خط نستعلیق خوش به زبان ترکی عثمانی کتابت شده و صفحات حاوی متن، مجدول به زر و فیروزه‌ای است. ابعاد نسخه، ۲۰۷×۲۸۰ و چارچوب متن آن، ۱۳۴×۱۹۶ میلی‌متر است. تاریخ نگارش رساله، چنانکه در انتهای

۱. تصویر یکی از گزارش‌های او در پیوست مقاله آمده است.

مقدمه آن بیان شده است، اواخر صفر سال ۱۲۹۱ هجری است و شاید تاریخ کتابت نسخه نیز همین تاریخ یا اندکی پس از آن باشد. برگ نخست رساله، دارای سرلوح مزین به نقوش گل و بوته زرین است و پایین سرلوح، یک قاب زرین توخالی به چشم می خورد که طرفین آن با نقوش گل و بوته زرین روی زمینه فیروزه‌ای آراسته شده است. متن رساله، بعد از «بسمله» با مقدمه زیر آغاز می شود: «فتحعلی شاه زمانده رجال و مأمورین دولت علیه دن ایرانه کلمش اولان بعض ذواتک تصویرلری طهرانده شاه مشارالیهک انشا کرده سی اولان نگارستان کوشکی دیوارنده نقش اولنمش اولمغله تصاویر مذکوره و ایران تاریخلرنده بونلره متعلق دسترس اوله بیلدیکم بعض معلومات اشبو رساله یه نقل و درج اولندی. "غرض نقشیست" کز ما بازماند \* که هستی را نمی بینم بقایی؛" فی اواخر شهر صفر من سنه الف و مأتین و واحد و تسعین.» عبارت انجامه نسخه چنین است: «اواخر رجبده نامه همایونک جوابنی اخذ ایله عودت ایلدیلر.» (خامه یار، ۱۳۹۴).

اسامی سفرایی که شرح حال آنها در این رساله آمده است، با عنوان مستقل و به شنگرف مشخص شده است که به ترتیب عبارت اند از:

- یسنجی زاده سید عبدالوهاب افندی؛
- جلال الدین افندی؛
- عبدالرحمن پاشای بابان؛
- سلیمان افندی.

همان گونه که اشاره شد، علاوه بر جلد لاکی که حاوی دو نگاره دروازه دولت و دروازه ناصریه طهران است، آنچه بر ارزش هنری نسخه می افزاید، وجود هشت تصویر نقاشی آبرنگ زیبا از سفرای عصر عثمانی و برخی همراهان آنهاست که پس از پایان متن رساله در ادامه نسخه، یک در میان در صفحات سمت راست نسخه به چشم می خورد. از متن رساله، چنین برمی آید که این نگاره ها از روی تابلوهای نقاشی این اشخاص که در کوشک نگارستان در تهران وجود داشته، رسم شده است. پایین نقاشی هر شخصیت، نام و منصب وی به شرح زیر بیان شده است:

- [یسنجی زاده] سید عبدالوهاب افندی، سفیر سلطان محمود ثانی به نزد فتحعلی شاه؛
- حیرت افندی، مأمور معیت سید عبدالوهاب افندی سفیر عثمانی؛
- شاکر افندی، مأمور معیت سید عبدالوهاب افندی سفیر عثمانی؛
- سرکاتب سید عبدالوهاب افندی، سفیر سلطان محمودخان ثانی به نزد فتحعلی شاه؛

- جلال‌الدین افندی، سفیر سلطان محمودخان ثانی به‌نزد فتحعلی‌شاه؛
- عبدالرحمن پاشای بابان؛
- شیخ محمد، سفیر سعود بن عزیز الوهابی به‌نزد فتحعلی‌شاه؛
- عویف ابن اسید الخضرمی، فرستاده‌ی والی یمن به‌نزد فتحعلی‌شاه (خامه‌یار، ۱۳۹۴).

نسخه خطی رساله ایران به‌جز ارزشی که از نظر جلوه‌های هنری دارد، از دید محتوا نیز باوجود اختصار دارای اهمیت است. نویسنده، به‌شرح حال و اهداف مأموریت برخی از سفرای عثمانی دوره فتحعلی‌شاه پرداخته است.<sup>۱</sup> بعضی از سفرای مزبور ازسوی سلطان محمود دوم در فاصله سال‌های ۱۸۱۱/۱۲۳۶ تا ۱۸۱۸/۱۲۳۴، به‌ایران اعزام شده‌اند (Budak, 2002: 444-446). گزارش مبسوط دیدارها و گفت‌وگوهای سفرای فوق در منابع تاریخی ایران و عثمانی آمده است. این گزارش‌ها در زمره اسناد ارزشمند برای آگاهی از تاریخ روابط سیاسی ایران و عثمانی است. گزارش سفارت برخی از این سفرا، به‌صورت مستقل با عنوان *سفارت‌نامه* به‌رشته تحریر درآمده است؛ برای نمونه، گزارش سفارت یسنجی‌زاده سید عبدالوهاب افندی که ازسوی مترجم او عثمان شاکر افندی، با عنوان «مصور سفارت‌نامه ایران» (رسمی ایران سفارت‌نامه‌سی) منتشر شده است (Osman Şâkir Efendi, 2018).

جدای از سفرای اعزامی عثمانی، نقاشی برخی رجال دیگر نیز در کوشک نگارستان ترسیم شده است؛ ازجمله عبدالرحمن پاشا، حاکم سلیمانی که به‌دربار ایران پناه آورد. نقاشی او در صف سلام فتحعلی‌شاه دیده می‌شود. میرزا تقی‌خان وزیرنظام در مجلس چهارم مذاکرات ارزنة‌الروم (۱۵ شوال ۱۲۵۹) در پاسخ به‌ادعاهای نماینده عثمانی، انوری افندی، درباره حاکمیت عثمانی بر سلمیانه، گفت: «عبدالرحمن پاشای مزبور در صف سلام آمد به‌طهران، چون در صف سلام سلاطین ایران، هرکدام از امرا و خوانین جای مخصوص دارند، عبدالرحمن پاشای مزبور در صف سلام خاقان مغفور مبرور فتحعلی‌شاه جای سلام استدعا نمود در صف سلام ایستاد. عمارت نگارستان که پنجاه سال پیش‌ازین ساخته [شده] بود و نقاش‌ها آنجا را مصور و منقش کرده‌اند، ازجمله تصویر کیفیت صف سلام شاه مرحوم را به قلم نقاشی آورده‌اند، تصویر عبدالرحمن پاشا در برابر امان‌خان، والی کردستان، است. بالجمله، جای سلام به او مرحمت شد. خلعت پادشاهی را پوشیده حکومت سلیمانی را گرفته معادوت نمود. او تا بود، حاکم سلیمانی بود.» (سواد مکاتبات: ش ۱۸، صورت‌مجلس ۴).

۱. تعداد سفرای اعزامی از دربار عثمانی به‌دربار فتحعلی‌شاه بیشتر از مواردی است که در این رساله آمده است. منیف‌پاشا تنها شرح احوال سفرایی که تصویر آنها در کوشک نگارستان بوده، آورده است.

### نتیجه‌گیری

منیف‌پاشا، یکی از اندیشه‌گران و دولت‌مردان مهم نیمه دوم سده نوزدهم عثمانی است. تحصیلات او در استانبول و برلین موجب آشنایی او با دنیای سنتی و مدرن سده نوزدهم شد. او به دلیل قابلیت‌هایی که داشت به دستگاه اداری عثمانی وارد شد و مراحل ترقی و پیشرفت را به خوبی طی کرد. منیف‌پاشا در مناصب، مسئولیت‌ها و مأموریت‌های مختلفی که برعهده داشت از خود، شایستگی نشان داد. در عرصه نویسندگی و روزنامه‌نگاری نیز با انتشار مقاله‌ها و رساله‌هایی به‌اشاعه اندیشه‌های نو در عثمانی کمک کرد. شماری از نوشته‌های او درباره تعلیم و تربیت است. او با دغدغه یافتن راهی برای پایان عقب‌ماندگی عثمانی، رساله‌های اصلاحی متعددی در موضوعات مختلف نوشت. اندیشه‌گران ایرانی از جمله آخوندزاده، سید جمال اسدآبادی و ... با او مراوده داشتند.

منیف‌پاشا، دوبار در مقام سفیر دولت عثمانی در تهران منصوب شد. یک‌بار، از ۲۱ شعبان ۱۲۸۹ تا ۱۷ محرم ۱۲۹۴ به مدت پنج سال. ناصرالدین‌شاه یک‌سال بعد از آغاز سفارت او، هنگام بازگشت از سفر اروپا راهی استانبول شد و با سلطان عبدالعزیز دیدار کرد (۱۲۹۰). این سفر تاریخی در بهبود نسبی روابط دو کشور که به دلیل برخی اختلاف‌ها گاه دچار تیرگی می‌شد، مؤثر بود. منیف‌پاشا در سال‌های دوران سفارت، مسائل و رویدادهای ایران را به صورت دقیق از نظر گذراند و گزارش‌های متعدد و مفصل، و به تعبیر معین‌الملک "راپورتهای مطول" به بابعالی فرستاد. دوره دوم سفارت منیف‌پاشا، از ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۵ ق. به طول انجامید. این بار، مقام او به سفیر کبیری ارتقا یافت. دوران اقامت او با ترور ناصرالدین‌شاه و به سلطنت رسیدن مظفرالدین‌شاه مصادف بود. او گزارش‌های متعدد از تحولات داخلی ایران برای بابعالی ارسال کرد. منیف‌پاشا در زمان سفارت نخست خود در تهران، اثر مختصری با عنوان *ایران رساله‌سی* یا *تذکره سفر* در شرح حال سفرای عثمانی در تهران عصر فتحعلی شاه نوشت. این اثر از نظر هنری و تاریخی بسیار ارزشمند است. برگردان فارسی این رساله در ادامه مقاله آمده است.

## پیوست

## رساله ایران

## اثر

## منیف پاشا

برگردان از ترکی عثمانی: نصرالله صالحی

تصاویر برخی از رجال و مأمورین دولت علیّه [عثمانی] که در زمان فتحعلی شاه به ایران سفر کرده‌اند، روی دیوار کوشک نگارستان که به فرمان شاه بنا شده، نقش بسته است. در این رساله، تصاویر مذکور و نیز اطلاعاتی درباره آنها که از منابع ایران به دست آمده است، درج می‌شود.

«غرض نقشیست کز ما باز ماند که هستی را نمی‌بینم بقایی»

فی اواخر شهر صفر من سنه الف و مائین و واحد و تسعین [۱۲۹۱]

## یسنجی زاده سید عبدالوهاب افندی

شاگرد [عثمان پاشا] و حیرت افندی در سال ۱۲۲۶ به اتفاق [۱] از طرف خاقان خلد آشیان، سلطان محمود ثانی، به رسم سفارت نزد فتحعلی شاه اعزام شده و در اواسط ربیع الثانی به طهران رسیدند. آنها بنا به اراده [= فرمان] شاهی در منزل میرزا شفیع صدراعظم استقرار یافته نامه همایون و نیز هدایای شاه و صدراعظم را تقدیم محضر ملوکانه نمودند. سفیر مشارالیه مأموریت داشت تا از دولت ایران بخواهد از پاشایان بابان، به ویژه عبدالرحمن پاشا حمایت و پشتیبانی نکرده، بلکه در صورت وقوع هرگونه فساد [و فتنه] از جانب آنان، آنها را مورد زجر و تأدیب قرار دهند. همچنین، لدی الحاحه به مأمورین سرحدی دولت علیّه که در اطراف آخسقه و قارص مستقرند، یاری و کمک کنند.

از طرف فتحعلی شاه به سفیر مشارالیه بسیار حرمت و احترام شد و در پاسخ درخواست او گفته شد: "در انتخاب پاشایان شهرزور، رأی و نظر دولت ایران دخیل بوده، و با والیان بغداد نیز به شرط رفتار رضاجویانه آنان با دولت ایران موافقت می‌گردد." [۲] پس از پاسخ مذکور، به سفیر مشارالیه تکلیف شد راهی آذربایجان شده و در نزد عباس میرزا نایب السلطنه توقف نماید.

در هنگام توقف عبدالوهاب افندی در تبریز، عساکر ایران به سنجاغ وان تجاوز کرده شمار زیادی از طائفه ارمنی را به اسارت گرفتند. اما عباس میرزا به خواهش و درخواست سفیر مشارالیه، در ازاء آزادی همان تعداد عساکر، اسرای طایفه مرقومه را آزاد ساخت.

عبدالوهاب افندی مدت کمی در تبریز ماند. بعد از بازگشت جلال الدین افندی از طهران که با مأموریت استرداد اموال منهبه عساکر ایران در عراق عرب، راهی طهران شده بود، به اتفاق، به ایفای مأموریت محوله پرداخت. عبدالوهاب افندی حتی المقدور بعد از تسویه امور راهی در سعاد [= اسلامبول] شد. وی فردی بسیار ادیب و پرفضائل بود. از رفتار و سلوک امنای ایران راضی و خشنود بود.

### جلال الدین افندی [۳]

وی در سال ۱۲۳۸ از طرف سلطان محمودخان ثانی به رسم سفارت نزد فتحعلی شاه رفت. وی از راه بغداد راهی طهران شد. او مأموریت داشت نسبت به سوق عسکر از سوی ایران به حوالی بغداد برای نصب عبدالرحمن پاشای بابان به حکومت شهرزور اعتراض کند. همچنین، درخواست استرداد اموال و اشیای منهبه عراق عرب در هنگام سوق عساکر ایران را نماید. مشارالیه در روز جمعه هیجدهم جمادی الثانی با تقدیم نامه هماپونی به انجام مأموریت پرداخته دعای خیر بدرقه شاه کرد. وی به دلیل بی نتیجه ماندن مکالمات با امنای دولت ایران، بعد از نقل مکان موکب شاهی به چمن اوجان، بدون دریافت پاسخ مقتضی راهی تبریز شد و در آنجا به اتفاق سفیر دولت علیه، عبدالوهاب افندی، به همراه قائم مقام به جایی که از طرف مقام شاهی گفته شده بود، عزیمت نمود. [۴] وی در تبریز با مأمورین ایران گفت و گو کرد. آنها در پاسخ به درخواست جلال الدین افندی گفتند: "اموال و اشیای زیادی از زوآر ایران در عراق عرب غصب شده است. اموال منهبه دو طرف باید همزمان مسترد شود."

بعد از بازگشت سید عبدالوهاب افندی، جلال الدین افندی به درخواست شاه مدت دیگری در اوجان و تبریز ماند و بعد بدون انجام رسم وداع، به بهانه دیدار با سرعسکر ارضروم، احمدپاشا، از تبریز حرکت کرده راهی استانبول شد.

سفیر مومی الیه درخواست ها و ادعای خود را با لحنی تند و ناخوشایند ادا کرده حتی در هنگام مصاحبت با امنای ایران، آنها را با اسامی ساده [و بدون القاب] مورد خطاب قرار داده و لذا به جهت استعمال برخی الفاظ گستاخانه، در نزد آنها مقدوح و مطعون واقع شد.

### عبدالرحمن پاشای بابان [۵]

عبدالرحمن پاشا بعد از وفات بردارش، ابراهیم پاشا، به جای او به حکومت سلیمانیه رسید و بعد از اتحاد با

والی بغداد، علی پاشا، لوای عصیان برافراشت و برخی مناطق همجوار سلیمانیه را ضبط و غارت نمود. علی پاشا در سال ۱۲۱۸ در حوالی سلیمانیه به عبدالرحمن پاشا حمله کرد و او را دچار هزیمت نمود. وی ناچار به همراه پنج هزار نفر از کسان و متعلقات خود به کردستان ایران فرار کرد. حاکم کردستان با قبول التجاء عبدالرحمن پاشا نسبت به اقامت آنان در خاک ایران مساعدت کرد. به همین دلیل والی بغداد احمد چلبی، با بعض هدایا نزد فتحعلی شاه اعزام داشته و خواهان ردّ التجاء عبدالرحمن پاشا و اخراج او از کردستان ایران شد. شاه ضمن ردّ درخواست مزبور، میرزا صادق وقایع نگار [۶] را به همراه احمد چلبی روانه بغداد کرده درخواست نمود حکومت شهرزور به عبدالرحمن پاشا واگذار شود. علی پاشا ضمن ردّ درخواست شاه، سفیر او را بازگرداند و حکومت شهرزور را به خالدپاشا سپرد. فتحعلی شاه در مقابل، عبدالرحمن پاشا را به طهران فراخواند و به او قلچ و خنجر مرصع اعطا و خلعت اکساء کرده حکومت شهرزور را به او تفویض نمود و به حاکم کردستان فرمان داد تا با یاری عبدالرحمن پاشا او را در رسیدن به حکومت شهرزور کمک کند.

خالدپاشا، بعد از آگاهی ازین وضعیت برای جلب استمداد راهی بغداد شد. علی پاشا با سی هزار نفر از عساکر سواره و پیاده از بغداد حرکت کرده و در اراضی زهاب اردو زد و همشیره زاده اش، سلیمان پاشا، را با پانزده هزار نفر سپاهی برای استرداد شهرزور به سوی عبدالله پاشا گسیل داشت. خالدپاشا و متسلّم کرکوک، سلیمان پاشا، را نیز همراه او کرد. عبدالرحمن پاشا در حمله نخست مغلوب شد و به کردستان [ایران] گریخت. پیروزی علی پاشا موجب جسارت او شده با تجاوز به قلمرو ایران تا منطقه طاق گرا را ضبط و تصرف کرد [۷]. این خبر در سلطانیّه به اطلاع فتحعلی شاه رسید. او دستور داد، ایشک آقاسی به همراه نوروزخان قاجار با سوق اردو به علی پاشا حمله کنند. پاشای مذکور با آگاهی از حرکت اردوی ایران، عقب نشینی کرد و در کنار نهر سیروان واقع در میان شهرزور و بغداد، توقف کرد. محمدعلی خانی که همراه نوروزخان بود، ده هزار سوار از عشایر قراگوزلو ترکمان و اکراد جهان بگلو و مدانلی ترتیب داده به حوالی بغداد حمله برد و تا زهاب و یعقوبیه و مندلی را نهب و غارت کرد. متسلّم زهاب، فتح پاشا، تلاش کرد تا به دفاع بپردازد، اما موفق نشد و ناچار به اردوی علی پاشا ملحق شد.

با اعاده حکومت شهرزور به عبدالرحمن پاشا، نسقچی باشی فرج الله خان نیز با شماری از سواران گرد و ترکمان به طرف کردستان سوق داده شد. از طرف دیگر، کتخدا سلیمان پاشا و سلیمان پاشای دیگر که متسلّم کرکوک بود به همراه سواران عرب و غلامان گرجی و شماری از سپاهیان عثمانی [۸] تا دریاچه مریوان آمده در آنجا محاربه نمودند. بنا به قضاء الهی، عساکر عثمانی شکست خورده کتخدا سلیمان پاشا نیز به دست ایرانیان به اسارت درآمد. مع مافیه، ایرانیان به مقصد خود نائل نیامده، خائباً عودت نمودند. چون سلیمان پاشای مومی الیه مقیداً به طهران فرستاده شد، والی وقت ارضروم، حاجی یوسف پاشا،

فردی به نام محمود فیضی پاشا را به ایران اعزام داشته خواهان آزادی سلیمان پاشا از اسارت شد. فتحعلی شاه ضمن موافقت با این درخواست، بار دیگر عبدالرحمن پاشا را به حکومت شهرزور تعیین کرده میرزا صادق وقایع نگار را همراه او به محل مذکور بازگرداند.

کتخدا سلیمان پاشا بعد از آزادی و بازگشت بجای دایی خود، علی پاشا، والی بغداد شد. پس از آن، یکی از رجال مشهور دولت علیه به نام حالت افندی از استانبول مأمور بغداد شد. وی به محض ورود به این شهر، کتخدا سلیمان پاشا را عزل کرد و به جای او عبدالله پاشای گرجی را نصب کرد. درین باب، عبدالرحمن پاشا از معاونت افندی مشارالیه برخوردار شد؛ اما به دلیل سابقه خصومت و دشمنی میان آنها، وی در ممالک عثمانی نمانده [۹] دوباره به ایران التجا جست.

یسنجی زاده سید عبدالوهاب افندی در سال ۱۲۲۶ از طرف سلطان محمود ثانی به رسم سفارت نزد فتحعلی شاه رفته و درخواست کرده بود که چون عبدالرحمن پاشا موجب بروز فساد میان دو دولت است، دولت ایران از او حمایت نکند. در پاسخ درخواست او گفته شده بود: "دولت ایران با این درخواست و نیز دیگر خواست‌های سفیر مشارالیه به شرطی موافقت می کند که والیان شهرزور با نظر و صلاحدید دولت ایران انتخاب شوند."

بدین ترتیب، عبدالله پاشا با کمک دولت ایران به حکومت شهرزور رسید و با نصب نزدیکان خود به توسیع دایره حکومت خود اقدام کرد. از جمله عم زاده اش خالد پاشا را در زهاب، پسرش محمود آغا را در کوی [و] حریر و برادرش را در قلعه سردشت به عنوان حاکم تعیین کرد. اما مدت زیادی نگذشت که میان او و حاکم کردستان ایران، امان الله خان، رقابت و دشمنی بروز کرد. دولت ایران بنا به شکایت خان مزبور با گسیل اردو، وی را در قلعه کوی محاصره [۱۰] کرد و تسلیم نمود. وی فقط با قبول تقدیم هدایای بسیار توانست بار دیگر در مقام حکومت ابقا شود.

عبدالرحمن پاشا که در سایه حمایت دولت ایران، حاکم شهرزور شده بود، به ترویج مقاصد سیاسی ایران در آن مناطق پرداخت. به همین دلیل، والی بغداد عبدالله پاشا، بنا به امر و فرمان در سعادت [=اسلامبول] با عزل عبدالرحمن پاشا، عمومی او خالد پاشا را که با او دشمنی داشت، به جای وی منصوب کرد. والی بغداد در اواخر جمادی الثانی ۱۲۲۷ با عساکر خود از بغداد حرکت کرد و عبدالرحمن پاشا نیز برای دفاع از شهرزور به ترتیب عساکر اقدام کرده دو سپاه در سه فرسخی شهرزور در جایی به نام دلو عباس به مقابله پرداختند. سپاه عبدالرحمن پاشا در حمله نخست از هم پاشید. بخشی از سپاه کشته شد و بخشی دیگر به اسارت درآمد. خود او نیز به کمک افرادی به کرمانشاه گریخت. عبدالله پاشا به موجب فرمان عالی، خالد پاشا را به حکومت شهرزور نصب و خود به بغداد بازگشت [۱۱].

این خبر به فتحعلی شاه رسید. در این اثنا، گویا دولت علیه عثمانی بدون در نظر گرفتن مواقف،

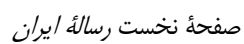
برخلاف عهد با دولت روسیه عقد مصالحه نمود. این امور موجب برآشفتگی دولت ایران شده، شهزاده قاسم‌خان را با سپاهی فراوان به سوی بغداد گسیل داشتند. خان مومی‌الیه سپاه را سه قسم کرده، قسمی را از راه قره تپه، قسم دیگر را از راه قزل رباط به سوی بغداد سوق داده و خود خان نیز با حرکت از زهاب، کنار نهر خانقین را مخیگاه قرار داده از هرسو بغداد و حوالی آن را در معرض نهب و غارت قرار دادند. در این شرایط، عبدالله‌پاشا یکی از علمای اثنی عشریه به نام شیخ محمد جعفر نجفی را واسطه مصالحه کرده و با ارسال نقود و هدایای بسیار، اردوی ایران عقب نشست؛ تنها عبدالرحمن‌پاشا بار دیگر به عنوان والی شهرزور نصب و این خبر در پنجم ماه رمضان همان سال به اطلاع فتحعلی‌شاه رسید.

بعد از واقعه مذکور، سفیری به نام جلال‌الدین افندی راهی طهران شد. او مأموریت داشت اموال نهب و غارت‌شده از سوی عساکر ایران در هنگام معاونت به عبدالرحمن‌پاشا را مطالبه کند [۱۲]. وی در تبریز به سید عبدالوهاب افندی پیوست و در مجالس مکالمه با مأمورین ایران به طرح درخواست فوق اقدام کرد. مأمورین ایران در پاسخ گفتند: "اموال و اشیای بسیاری از زوآر ایران در عراق عرب نهب و غارت شده است، و لذا استرداد اموال منهوبه می‌بایست به‌طور همزمان انجام گیرد." همچنین در پاسخ به درخواست دولت علیه [عثمانی] برای عدم مداخله مأمورین سرحدی ایران در امور عشیرت بابان و شهرزور، پاسخ منفی داده و گفتند: "عشیرت بابان در کردستان ایران ییلاق کرده و اهالی کردستان در اراضی بابان قشلاق می‌کنند؛ لذا اگر پاشایان بابان از سوی ایران منصوب نگردند، اختلاط امور این عشیرت‌ها موجب بروز اختلاف و فساد بین دولتمین می‌گردد." مأمورین ایران تنها پذیرفتند از دریافت تعهد سالانه ده‌هزار تومان از سوی عبدالرحمن‌پاشا صرف‌نظر کنند. همچنین مقرر شد سند دریافتی از پاشای مومی‌الیه مبنی بر تعهد پرداخت سالانه به سفیر دولت علیه [عثمانی] تسلیم گردد [۱۳].

بعد از وفات عبدالرحمن‌پاشا، پسرش محمودپاشا، باز هم به کمک دولت ایران به عنوان والی شهرزور منصوب شد. وی در سال ۱۲۳۶ با ترغیب والی بغداد، داودپاشا، از دولت ایران روگردان شد.

### سلیمان افندی

وی در سال ۱۲۳۴ از طرف سلطان محمودخان ثانی به رسم سفارت نزد فتحعلی‌شاه اعزام شد. وی به همراه احمد چلبی که از سوی والی بغداد، داودپاشا، با مأموریت مخصوصه نزد شاه اعزام شده بود، در شهر جمادی الاول وارد طهران شد. درین مأموریت نیز باز میرزا صادق وقایع‌نگار به استقبال آنها رفته، با اعزاز در منزل حاجی محمدحسین‌خان مستقر شدند. وی نامه همایونی را همراه با هدایای سنیّه تقدیم حضور شاه نمود. از طرف شاه نیز به هردو سفیر خلعت و خنجر مرصع اعطا شد. سفیر مومی‌الیه در اواخر رجب، پاسخ‌نامه همایونی را دریافت کرده و عودت نمود [۱۴].



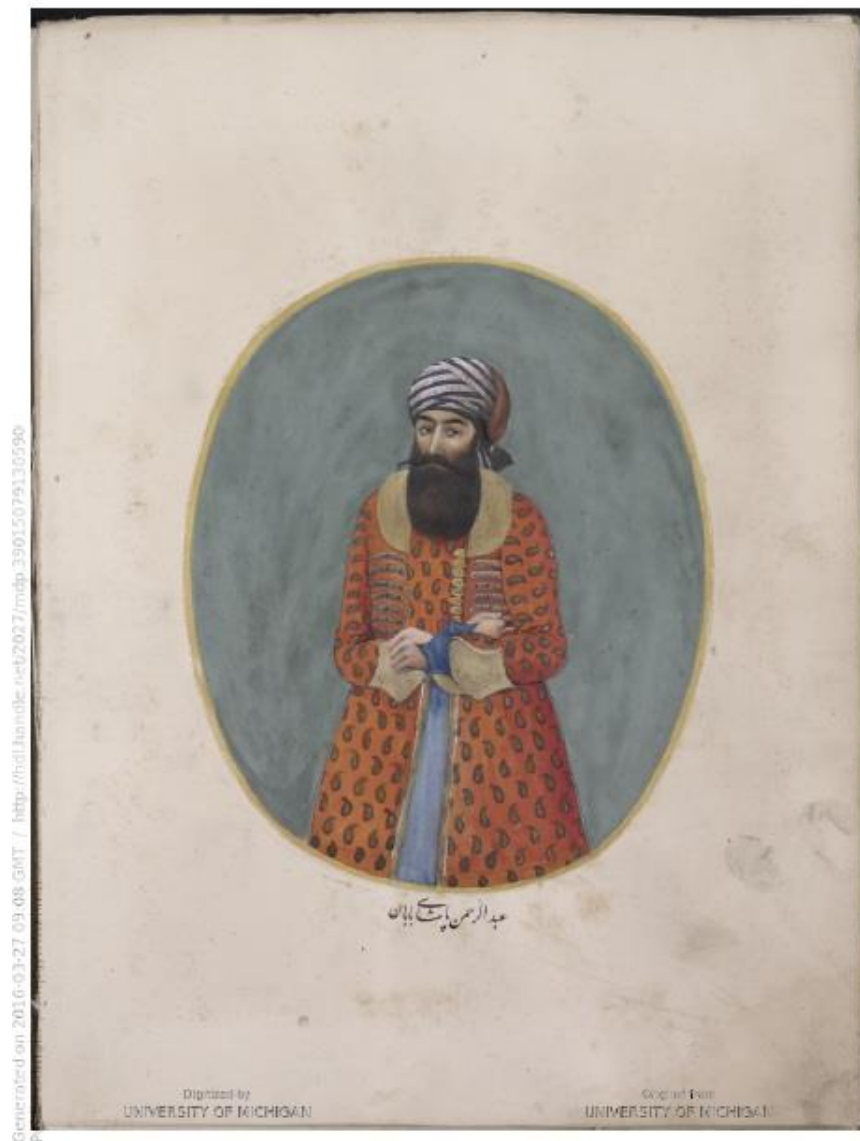
**17. Münif Paşa'nın İkinci kez gittiği Tahran'dan gönderdiği bir rapor (\*)**

[illegible]

١٥  
١٤  
١٣  
١٢  
١١  
١٠  
٩  
٨  
٧  
٦  
٥  
٤  
٣  
٢  
١



نقاشی یکی از سفرای عثمانی (حیرت افندی) در کوشک نگارستان



عبدالرحمن پاشا، حاکم سلیمانیه



منیف پاشا ۱۸۳۰-۱۹۱۰

## منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۲۵۳۶). *اندیشه ترقی و حکومت قانون*. عصر سپهسالار. تهران: خوارزمی.
- اسناد وزارت امور خارجه ایران (۱۳۹۲ق). *نامه معین‌الملک به سپهسالار اعظم*. کتابچه گزارش‌ها. ش. ۶. حاشیه ص ۴۴.
- اسناد وزارت امور خارجه، سواد مکاتبات: شماره ۱۸.
- خامه‌یار، احمد (۱۳۹۴). *تذکره سفرا، رساله‌ای در شرح حال سفرای عثمانی در تهران عصر فتحعلی‌شاه*.  
<http://ganjineh.kateban.com/post/2474>
- دیانت، علی اکبر. جمعیت علمیّه عثمانیه. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۸ جلد.
- روزنامه اختر (۱۲۹۶). ۵ (۱۱).
- Arsalanbenzer, Hakan (2020), "Münif Pasha: A liberal educational reformist in the Tanzimat era", <https://www.dailysabah.com/arts/portrait/munif-pasha-a-liberal-educational-reformist-in-the-tanzimat-era>.
- Budak, Ali (2002), *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.
- Doğan, İsmail (1991), *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Doğan, İsmail (2006), "Münif Mehmed Paşa" *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, ss. 9-12.
- Osman Şâkir Efendi (2018), *Musavver Sefâretnâme-i İran (Resimli İran Sefâretnâmesi)*, Haz: Güray Önal, İstanbul.
- Şirin, İbrahim (2008), "Münif Paşa'nın Tahran'dan Gönderdiği Devlet İşleriyle İlgili Layihası ve Düşündürdükleri," *Turkish Studies*, Vol. 3/4, Summer.

## Transliteration

- Adamiyat, Fereydoun (1960). *Thoughts of Mirza Fathali Akhundzadeh*. Tehran: *kārazmī*.
- Adamiyat, Fereydoun (2007). *Thought of Progress and the Rule of Law, the Age of the Sepahsalar*. Tehran: *kārazmī*.
- Diyanat, Ali Akbar. *The Ottoman Scientific Society. The Great Islamic Encyclopedia*. 18 vols.
- Documents of the Ministry of Foreign Affairs of Iran (1969). *Letter of Mo'in ul-Molk to the Sepahsalar 'Azam. Booklet of Reports*. Vol. 6, footnote p. 44.
- Documents of the Ministry of Foreign Affairs, *Literacy of Correspondence*: No. 18.
- Khameh-yar, Ahmad (1965). *Tazkīrat ul-Sofara, a treatise on the biographies of Ottoman Ambassadors in Tehran during the era of Fathali Shah*.  
<http://ganjineh.kateban.com/post/2474>.
- Rūznāme-ye Aḳtar (1967). 5 (11).

## The Foundations of Persian Historiography during the Anatolian Seljuk Period

Nasrin Mohammadi<sup>1</sup> 

1. PhD Candidate in Islamic History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (n.mohammadi1993@ut.ac.ir)

| Article Info                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Article type:</b><br/>Research Article</p> <p><b>Article history:</b><br/>Received: 16 August 2024<br/>Received in revised form: 23 November 2024<br/>Accepted: 18 December 2024<br/>Published online: 18 May 2025</p> <p><b>Keywords:</b><br/><i>Seljuks of Rūm,</i><br/><i>Persian Historiography,</i><br/><i>Ilkhanid Influence,</i><br/><i>Iranian Bureaucracy,</i><br/><i>Migration,</i><br/><i>Mongol Patronage</i></p> | <p>The rise of the Seljuks of Rūm in Anatolia during the late 5th/11th century represents a pivotal moment in the region's historical trajectory. This political development was accompanied by successive waves of Iranian migration, particularly of scholars and bureaucrats who entered the Seljuk administrative apparatus. The presence of these Iranian elites played a crucial role in the diffusion of Persian language and literary culture throughout Anatolia, while also catalyzing the emergence of a distinctly Persianate historiographical tradition within the territories of the Seljuks of Rūm. This phenomenon intensified during the Mongol invasions and reached its zenith following the fall of the 'Abbāsīd caliphate in 656/1258. Iranian functionaries, operating within the Seljuk state structure, utilized several factors-including Mongol patronage of historical writing, the Seljuks' ambition to immortalize their imperial legacy, and the symbolic vacuum left by the demise of the caliphate-to produce historical texts that conveyed a characteristically Iranian narrative framework. This study contends that the institutional presence and intellectual activity of Iranian bureaucrats were directly responsible for establishing the foundations of Persian historiography in Anatolia under Seljuk rule.</p> |
| <p><b>Cite this article:</b> Mohammadi, N. (2025). The Foundations of Persian Historiography during the Anatolian Seljuk Period. <i>Iranian Journal for the History of Islamic Civilization</i>, 57(2), 22-46.<br/>DOI: 10.22059/jhic.2024.380987.654509</p>                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.380987.654509

**Publisher:** University of Tehran Press.

## زمینه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی

نسرین محمدی✉

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: n.mohammadi1993@ut.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                           | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>نوع مقاله:</b><br>مقاله پژوهشی                                                                       | تشکیل حکومت سلجوقیان آناتولی در اواخر قرن پنجم هجری، نقطه عطفی در تاریخ آناتولی به حساب می‌آید. هم‌زمان با تشکیل این دولت، امواج مهاجرتی از ایران به آناتولی نیز شکل گرفت که جمعی از علما و دیوانیان ایرانی را نیز همراه خود به آناتولی برد. حضور این دسته از ایرانیان که بیشترشان در مناصب اداری و دیوانی مشغول به کار شدند، در کنار آنکه موجب گسترش زبان و ادب فارسی در آناتولی می‌شد، شکل‌گیری و گسترش تاریخ‌نگاری فارسی در آنجا را نیز در پی داشت. این امواج مهاجرتی با هجوم مغولان، شدت بیشتری یافتند و با انقراض خلافت عباسی به اوج خود رسیدند. مهاجران ایرانی که در دستگاه سلجوقیان آناتولی به مناصب دیوانی اشتغال داشتند با بهره‌گیری از عوامل گوناگونی، از جمله علاقه مغولان به تاریخ‌نگاری، نیاز سلجوقیان آناتولی به زنده نگاه داشتن خاطره دوران شکوه و عظمت خویش، همچنین برای پرکردن خلاء رهبر معنوی جهان اسلام، یعنی خلافت عباسی به نگارش آثار تاریخ‌نگارانه‌ای دست زدند که بیش از هر چیز نماینده رویکرد ایرانی در تاریخ‌نگاری بود. پژوهش حاضر، براساس این مدعا شکل گرفته است که بین مهاجرت دیوانیان ایرانی به قلمرو سلجوقیان آناتولی و شکل‌گیری سنت تاریخ‌نگاری فارسی در قلمرو آنها رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. |
| <b>کلید واژه‌ها:</b><br>تاریخ‌نگاری فارسی،<br>دیوانسالاری ایرانی،<br>سلجوقیان آناتولی، مغول،<br>مهاجرت. |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |

**استناد:** محمدی، نسرین (۱۴۰۳). زمینه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۳)، ۲۲-۴۶.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.380987.654509



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.380987.654509

**ناشر:** مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

از اواسط قرن ششم هجری/دوازدهم میلادی در اثر ضعف سلجوقیان و التهابات سیاسی ناشی از آن، ایران دستخوش ناآرامی‌های سیاسی و اجتماعی گسترده‌ای شد. این التهابات که با حملات غزها، سقوط سلجوقیان و قدرت‌گیری خوارزمشاهیان آغاز شده بود، با انقراض سلجوقیان عراق و کرمان ادامه یافت و در اوایل قرن هفتم هجری/سیزدهم میلادی با تهاجم ویرانگر مغولان به اوج رسید. چنین وضعیتی، موجب شکل‌گیری امواج مهاجرتی از ایران به آناتولی شد. در نتیجه، تعداد درخور توجهی از علما و دیوانیان ایرانی نیز وارد آناتولی شدند. از جمله نتایج ورود علما و دبیران ایرانی به آناتولی، رواج تاریخ‌نگاری فارسی/ایرانی در آن دیار بود که آثاری، همچون *الاوامر العالیة فی امور العالیة* و *مصارف الاخبار* و *مسایره الاخبار* که اولی به علاءالدین کیقباد سلجوقی و دومی به امیر تیمورتاش چوپانی تقدیم شده بود، از آن دسته به حساب می‌آیند. از جمله دیگر آثاری که جزو تاریخ‌نگاری فارسی در آناتولی به‌شمار می‌آید، اثر بی‌نامی است که از لحاظ محتوا و کیفیت در مرتبه‌ای پایین‌تر از دو اثر دیگر قرار می‌گیرد و هویت مؤلف آن نیز بر ما نامشخص است.

اینکه هر سه اثر مذکور باوجود تألیف دوره سلجوقیان آناتولی، در چارچوب سنت تاریخ‌نگاری فارسی/ایرانی شکل می‌گیرد؛ ناشی از چندین مشخصه و معیاری است که در این آثار مشاهده می‌شود. زبان هر سه اثر، فارسی است که زبان منشیان و دیوانسالاری سلجوقی بود. نویسندگان هر سه اثر از دیوانیان هستند و در نهایت اینکه در هر سه اثر، گرایش‌هایی معطوف به پیوند سنت تاریخ‌نگاری با اندرزنامه‌نویسی غلبه دارد. بر اساس چنین مشخصه‌هایی است که این نوع تاریخ‌نگاری شکل گرفته در قلمرو سلجوقیان آناتولی را می‌توانیم متعلق به سنت تاریخ‌نگاری فارسی/ایرانی بدانیم. سنت تاریخ‌نگاری ایرانی، گستره وسیعی از آسیای مرکزی تا آناتولی را در برمی‌گرفت و مهم‌ترین عامل رشد و گسترش آن، منشیانی بودند که در دستگاه‌های دیوانسالاری، چنین تاریخ‌نگاری را نمایندگی کرده و آن را به‌جلو می‌بردند. چهار عامل قطعی و تعیین‌کننده، در شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی تأثیر داشتند که عبارت‌اند از: حمله مغول، مهاجرت از ایران به آناتولی، انقراض خلافت عباسی و گسترش زبان فارسی. سایر عوامل نیز به‌طور غیرمستقیم بر این روند اثرگذار بوده‌اند، اما به سبب ماهیت خاص این پژوهش، از بحث درباره آن‌ها صرف‌نظر شده است. پژوهش حاضر بر آن است تا با اتکا بر منابع اصلی تاریخ‌نگاری فارسی این دوره و با توجه بر مهم‌ترین عوامل اثرگذار در نگارش آن‌ها، زمینه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی در این دوره را بررسی کند؛ به‌سخنی دیگر، علل و دلایل گوناگونی که در بستر زمانی و مکانی موردنظر، موجب شکل‌گیری و رواج این نوع تاریخ‌نگاری در آناتولی شدند، مسئله و ابهامی است که این پژوهش به دنبال ارائه پاسخی بدان است.

### پیشینه پژوهش

درباره تاریخ‌نگاری فارسی در آناتولی، چندین پژوهش در ایران و ترکیه انجام شده است. محمدامین ریاحی<sup>۱</sup> در کتاب خود در قالب ۲۰ بخش، زبان و ادب فارسی را بررسی کرده است؛ از این رو با پرداختن به موضوعات مختلفی، از جمله اوج گسترش زبان فارسی دوره سلجوقیان و...، به بررسی وضعیت زبان و ادب فارسی در آناتولی پرداخته است. در پژوهشی که ناصر صدقی<sup>۲</sup> با نام *تاریخ‌نگاری در ایران عصر سلجوقی* انجام داده، علل انحطاط و زوال تاریخ‌نگاری در زمان اوج قدرت سلجوقیان ایران به تفصیل بررسی شده است. صدقی نظری که زوال و انحطاط تاریخ‌نگاری سلجوقیان ایران را در زمان اوج قدرت این حکومت می‌داند و دوره زوال و سقوط این حکومت را یکی از پرونق‌ترین دوره‌های تاریخ‌نگاری ایرانی به شمار می‌آورد و به این نکته تأکید می‌کند که حتی دوران ضعف و فروپاشی یک حکومت، زمینه‌های جدیدی برای تولید دانش و روایت‌های تاریخی فراهم می‌آید که در نهایت، موجب تحول و غنای تاریخ‌نگاری می‌شود. همچنین زهرا ربانی<sup>۳</sup> در کتاب *فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان آناتولی*، ورود مسلمانان به آناتولی، تشکیل دولت سلجوقی آناتولی و گسترش دوباره فرهنگ ایرانی در این منطقه را مورد توجه قرار داده و بر آن است که یکی از دلایل این گسترش، توجه خاص تاریخ‌نگاران به فرهنگ ایرانی بود.

عثمان توران در کتاب خویش<sup>۴</sup> به طور جامع و دقیق، به تاریخ‌نگاری سلجوقیان آناتولی پرداخته و جنبه‌های مختلف این روند تاریخی را بررسی کرده است. توران در این اثر، به اهمیت تاریخ‌نگاری دوران سلجوقیان آناتولی و تأثیر آن بر تمدن ترک-اسلامی اشاره می‌کند و در کنار تحلیل تاریخ‌نگاری، به بررسی نقش زبان فارسی و تاریخ‌نگاران فارسی‌زبان در این زمینه می‌پردازد. همچنین پژوهشگرانی، از جمله علی ارطغرل<sup>۵</sup> با عنوان *تاریخ‌نویسی در آناتولی پیش از دوره عثمانی*، با استناد به اختصار و مفصل نبودن منابع تاریخ سلجوقیان آناتولی نسبت به تاریخ سلجوقیان بزرگ- با وجود آنکه هردو از یک سلاله و از یک فرهنگ و سنت و هم‌عصر هم بوده‌اند- تاریخ‌نگاری سلجوقیان آناتولی را در مرتبه‌ای پایین‌تر و در دنباله تاریخ‌نگاری سلجوقیان بزرگ دانسته است. همچنین، سارا نور ییلدیز<sup>۶</sup> در کتاب *سلجوقیان آناتولی*، درباره

۱. محمد امین، ریاحی (۱۳۹۰). *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*. تهران: انتشارات اطلاعات.

۲. ناصر، صدقی (۱۳۹۳). *تاریخ‌نگاری در ایران عصر سلجوقی*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

۳. زهرا، ربانی (۱۳۹۱). *فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان آناتولی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

4. Osman, Tura, (2008) *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara: Ötüken.,

۵. علی، ارطغرل (۱۳۹۱). *تاریخ‌نویسی در آناتولی پیش از عثمانی: در تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی*. ترجمه و تدوین نصرالله صالحی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

6. Yıldız, Sara Nur Anda. C. S , (2013). *Peacock, the Seljuks of Anatolia*, I. B. Tauris.

تاریخ‌نگاری سلجوقیان آناتولی بحث کرده است. وجود ارزشی که هرکدام از این پژوهش‌ها دارند، هیچ‌کدام توجه چندانی به زمینه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی و دامنه گستردگی آن نداشته‌اند. با وجود اهمیت و ارزشی که پژوهش‌های مختلف در زمینه تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی دارند، تاکنون کمتر توجهی به زمینه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی در این دوره و دامنه گستردگی آن صورت گرفته است. بیشتر آثار موجود، به تحلیل‌های سطحی و کلی از تاریخ‌نگاران فارسی‌زبان پرداخته‌اند، بدون آنکه به عمق و پیچیدگی‌های فرآیند شکل‌گیری این تاریخ‌نگاری و تعامل آن با دیگر فرهنگ‌ها پرداخته شود. در واقع، نیاز به پژوهشی جامع و دقیق‌تر در این زمینه احساس می‌شود تا بتوان ابعاد مختلف این پدیده فرهنگی را بررسی کرد.

### نگاه اجمالی به سلجوقیان آناتولی

سلجوقیان آناتولی، شاخه‌ای جدا شده از شاخه اصلی سلجوقیان بزرگ بودند که پس از جدا شدن از ایشان و حرکت به سمت غرب، در نیمه دوم قرن پنجم هجری، توانستند سلسله سلجوقیان آناتولی را در آناتولی بنیان نهند (Hillenbrand, 2011: 73-78). بعد از مرگ سلطان طغرل سلجوقی به سال ۴۵۵ ه. ق، برادرزاده او آلب ارسلان به سلطنت رسید. در این هنگام قتلش بن اسرائیل، علیه آلب ارسلان قیام کرد و ادعا کرد که سلطنت حق اوست. (نیشابوری، ۲۲: ۱۳۳۲؛ آقسرائی، ۱۹۴۳: ۱۶). در جنگی که بین آن دو اتفاق افتاد، قتلش کشته شد و آلب ارسلان تصمیم گرفت تمام خانواده وی را به قتل برساند؛ اما به‌رأی و نظر نظام الملک از این کار پشیمان شد و پسر قتلش، سلیمان شاه را حاکم مناطق دیار بکر و اطراف کرد تا ضمن دور شدن از مرکز حکومت سلجوقیان بزرگ، در آنجا به‌غذا و جهاد بپردازد (نیشابوری، ۲۲: ۱۳۳۲؛ آقسرائی، ۱۹۴۳: ۱۶؛ ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۷۸). از آن پس بود که سلجوقیان آناتولی توانستند با پیش‌روی در آناتولی، امپراتور بیزانس را نیز در نبرد ملازگرد شکست دهند و دولت خود را بنیان نهند.

### شکل‌گیری تاریخ‌نگاری سلجوقیان آناتولی

آناتولی، نسبتاً دیر به‌بخشی از جهان اسلام تبدیل شد و این روندی بود طولانی. با نگاهی به تاریخ آناتولی از ظهور اسلام به بعد، می‌توان دریافت که این منطقه همیشه مورد نزاع بین مسلمانان و مسیحیان بوده است. (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۷۹-۱۰۹). سربازان اسلامی هرگز برای مدت طولانی به‌فرا تر از کوه‌های توروس نفوذ نکردند و باوجود برخی پیروزی‌های قابل توجه، هارون الرشید هم (متوفی ۸۰۹ م) برای الحاق آناتولی به قلمرو دولت عباسی هیچ تلاشی نکرد. تا زمانی که سلجوقیان در ۴۶۳ ه. ق امپراتوری بیزانس را در ملازگرد شکست دادند، آسیای صغیر برای همیشه در معرض نفوذ سلاح مسلمانان و فرهنگ اسلامی

قرار گرفت. (Kafadar, 2010:6; Yıldırım, 2001:44) بعد از جنگ ملازگرد، خواجه نظام‌الملک با اعزام مأموران دیوانی برای اداره امور قلمرو متصرفی در آناتولی، به‌گسترش نظام دیوانی – اداری سلجوقی در آنجا پرداخت. از آنجا که با تلاش‌های او و دیگر دیوان‌سالاران، زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی دیوانی – اداری قلمرو سلجوقی درآمد بود، همراه با گسترش نظام دیوانی – اداری، زبان فارسی نیز در آناتولی رواج یافت. (رحمتی، ۱۳۹۸: ۱۱۷). این رویکرد، بعدها و ازسوی حکومت‌های کوچک (امیرنشین‌های) ترک نیز دنبال شد. (Ateş, 1945: 94) در آن دوره نیروهای نظامی، تحت سیطره ترکان و فرهنگ اساساً ایرانی بود. (Mecit, 2014:182; Yıldırım, 2001: 44).

بدین ترتیب، آناتولی به‌استانی از امپراتوری ترکان (سلجوقی) با مرکزیت ایران و عراق عجم تبدیل شد که شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی در قلمرو سلجوقیان آناتولی و رشد ادبیات تاریخی فارسی در آن منطقه را در پی داشت. (میثمی، ۱۳۹۱: ۱۴۱). به هرروی، تا اواخر قرن هفتم بود که تاریخ‌نگاری مشخصی در آناتولی پدید آمد، در آن زمان این منطقه ازسوی مغولان فتح‌شده بود. آناتولی شرقی، به‌تدریج با حکومت ایلخانان ادغام شد، اگرچه سلاطین سلجوقی تا اوایل قرن هشتم به‌عنوان رهبران حکومت محلی موقعیت خود را حفظ کرده بودند (Woods, 1999:126). نکته مهمی که باید به‌آن توجه داشت، این است که فتوحات مغول، علاقه‌ای به ادبیات تاریخی ایجاد کرد که در تهاجمات سلجوقیان پیشین چنین علاقه‌ای به‌وجود نیامده بود، البته این عامل با ظهور مغولان و از بین رفتن خلافت عباسی بی‌تأثیر نبود. (Woods, 2006:140).

علاقه‌مندی مغولان به‌بقای ذکر و تخلید نام، وقوع حوادث بزرگ و حدوث وقایع مهم (برچیده‌شدن حکومت خوارزمشاهیان، فتح قلاع اسماعیلیه، انقراض خلافت عباسی، ضعف و زوال حکومت سلجوقیان آناتولی و...) همچنین وجود مورخان حرفه‌ای، همچون رشیدالدین فضل‌الله همدانی و عطاملک جوینی نیز در گسترش تاریخ‌نگاری فارسی در این دوره، نقش مهمی ایفا کردند (مرتضوی، ۱۳۹۲: ۲۱۴-۲۱۶). نکته در خور تأمل این است که تاریخ‌نگاری فارسی به‌عنوان یک حوزه معرفتی و علمی در زمان سلجوقیان آناتولی و آن هم زمانی که در اوج قدرت بودند، اصلاً گسترش پیدا نکرد و عملاً در حیات حکومت سلجوقیان آناتولی، هیچ نوع کتب تاریخی تألیف نشد. همین مسئله، باعث شد تا بسیاری از پژوهشگران حوزه تاریخ‌نگاری با بی‌مهری به تاریخ‌نگاری دوره سلجوقیان (آناتولی) نگاه کنند و تحقیق در این باره را کم‌ارزش تلقی نمایند؛ به‌گونه‌ای که کاهن می‌نویسد: «آغاز و انجام حکومت سلجوقیان در گسترش ادبیات تاریخی اسلام و تاریخ‌نگاری آن وقفه‌ای پدید نیاورد؛ از این رو صحبت از تاریخ‌نگاری عهد سلجوقی و تصویری خاص از آن شاید چندان ضروری و بایسته نباشد...» (کاهن، ۱۳۸۸: ۶۵).

همچنین، علی ارطغرل معتقد است که منابع نوشته‌شده در زمینه حکومت سلجوقیان آناتولی،

اطلاعات کافی و جامعی را از تغییر و تحولات فرهنگی و جمعیتی آناتولی به دست نمی دهد. «هم منابع مربوط به فتوحات اولیه سلجوقیان و هم منابعی که تماماً مربوط به تاریخ سلجوقیان آناتولی است، چنان که شاید و باید به تغییرات و تحولات فرهنگی و جمعیتی آناتولی نپرداخته اند» (ارطغرل، ۱۳۹۱: ۲۱).

در اینجا، باید به چند نکته مهم درباره دیدگاه علی ارطغرل اشاره کرد: نخست اینکه، کتب تاریخی که در حوزه حکومت سلجوقیان آناتولی تألیف شده اند، نه تنها نسبت به کتب تاریخی سلجوقیان بزرگ ارزش کمتری ندارند، بلکه در بعضی موارد ارزشمندتر و مفصل تر از آن ها هستند؛ برای نمونه دو کتاب *الاوامر* / *العلائیه* و *مسامره الاخبار*، حوادث مربوط به نیمه دوم قرن هفتم هجری را چنان با جزئیات ثبت کرده اند که شاید هیچ کتاب تاریخی دوره سلجوقیان بزرگ به آن پایه و درجه نرسند. دوم اینکه، بیشتر کتب تاریخی نوشته شده در جهان اسلام با تمرکز بر وقایع دربار تألیف شده اند و در کل، اطلاعات محدودی از تغییر و تحولات فرهنگی ارائه می دهند و قاعدتاً کتب تاریخی این دوره نیز از این قاعده مستثنا نیستند.

صدقی معتقد است که سلجوقیان ایران در زمان شکل گیری و فتوحات و هم چنین زمانی که در اوج قدرت بودند، هیچ گونه حمایتی از مورخان نمی کردند و عملاً علاقه ای به تاریخ نداشتند (صدقی، ۱۳۹۳: ۵۹-۵۶). او دلیل این بی علاقه ای و کم توجهی به تاریخ و مورخان را، ناآگاهی ترکان غز از تاریخ و سرگذشت قومی می داند (صدقی، ۱۳۹۳: ۵۷). او معتقد است که «سلجوقیان در صورت داشتن آگاهی تاریخی، به واسطه قربت مکانی و زمانی به محل و منشأ شکل گیری اسطوره ها و سنن تاریخی متعلق به ترکان غز، بهتر می توانستند با تاریخ و سرگذشت قومی و قبیله ای خودشان آشنا باشند و اقدام به ثبت آن کنند» (صدقی، ۱۳۹۳: ۵۸). دلیل دیگری که صدقی متذکر می شود، حمایت نکردن دیوان سالاران و وزرای سلجوقیان ایران از تاریخ نگاری است. او با این استدلال که دوره سلجوقیان یکی از ادوار رونق اندرزنامه نویسی در تاریخ ایران است، چنین بیان می کند که با در نظر گرفتن اینکه یکی از مهم ترین کارکردهای اندرزنامه نویسی، تعلیم اصول پادشاهی برای سلاطین است، وزراء و دیوان سالاران توجه زیادی به امر تاریخ نگاری نداشتند و همین مسئله خود یکی از عوامل اصلی انحطاط تاریخ نگاری فارسی در زمان اوج و شکوفایی سلجوقیان ایران بود (صدقی، ۱۳۹۳: ۶۱).

البته باید خاطر نشان کرد که برخی، *سیاست نامه* خواجه نظام الملک را در زمره کتب تاریخی دوره سلجوقیان آورده اند، مانند جولی اسکات میثمی (میثمی، ۱۳۹۱: ۱۸۸). استدلال دیگری که صدقی درباره بی توجهی دیوان سالاران و وزرای ایرانی سلجوقی به مورخان و تاریخ نگاری مطرح می کند، این است که «به لحاظ تاریخی و منطقی بین دگرگونی های سیاسی و اجتماعی در شکل قهقرائی و انحطاطی آن با شکل گیری تأملات و اندیشه های تاریخی و پدیده تاریخ نگاری در نزد نخبگان فرهنگی هر جامعه و دوره تاریخی رابطه ای مستقیم و تعیین کننده وجود دارد» (صدقی، ۱۳۹۳: ۵۹). در پاسخ به این مدعا و در مورد

اولین استدلال، یعنی بی‌توجهی خاندان سلجوقی به تاریخ‌نگاری به سبب عدم خودآگاهی تاریخی، کاملاً واضح است که شاخه سلجوقیان آناتولی نیز این ویژگی را داشتند و همان ویژگی می‌توانست موجبات رکود تاریخ‌نگاری دوره شکوفایی حکومت سلجوقیان آناتولی را فراهم کند. نکته درخور تأمل در اینجا، حکومت سلجوقیان کرمان است که تاریخ‌نگاری دوره رونق و شکوفایی این حکومت نیز، دچار رکود بوده است (Yıldız, 2006: 462).

درباره استدلال دوم، یعنی رواج اندرزنامه‌نویسی و بی‌توجهی وزرا و دیوان‌سالاران به تاریخ‌نگاری، این مسئله مطرح می‌شود که هرچند سنت اندرزنامه‌نویسی در قلمرو سلجوقیان آناتولی رواج نیافت و هیچ‌گونه آثار اندرزنامه‌نویسی در این منطقه تألیف نشد، اما با نگاهی به نام سلاطین سلجوقی آناتولی و همچنین وزرای آن‌ها که بیشتر ایرانی یا تربیت‌شده در فضائی ایرانی بودند، متوجه می‌شویم که در حوزه سیاست عملی، سنت اندرزنامه‌نویسی تأثیرات زیادی بر دربار و حکومت سلجوقیان آناتولی گذاشته است و همین شرایط، خود باعث شده بود که وزرا و دیوانیان که بیشتر ایرانی بودند، با اُثرپذیری از همان کارکردهای سنت اندرزنامه‌نویسی به تاریخ‌نگاری و مورخان کمترین توجه را داشته باشند (صدقی، ۱۳۹۳: ۱۹۹). در کنار این عوامل، درباره بروز دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی و پیدایش اندیشه و تأملات تاریخی و شکل‌گیری تاریخ‌نگاری از سوی نخبگان جامعه، حکومت سلجوقیان آناتولی نمونه درخور توجهی به شمار می‌رود؛ زیرا با نگاهی به متون تاریخ‌نگاری در قلمرو سلجوقیان آناتولی، متوجه خواهیم شد که رونق گسترش این حوزه معرفتی هم‌زمان با زوال و انحطاط این حکومت بود؛ به عبارتی دیگر، تاریخ‌نگاری فارسی در قلمرو سلجوقیان آناتولی که از سوی دیوان‌سالاران ایرانی یا تربیت‌شده با فرهنگ ایرانی پایه‌ریزی شد، محصول اوضاع آشفته و نابسامان این منطقه بود. علاوه بر عواملی که ذکر شد، عامل مهم دیگری که در رونق‌نیافتن تاریخ‌نگاری در قلمرو سلجوقیان آناتولی دوره رونق و شکوفایی این حکومت تأثیر داشت، نبود سنت‌های فکری تاریخ‌نگاری در این منطقه قبل از تأسیس حکومت سلجوقیان آناتولی بوده است؛ به گونه‌ای که قبل از ورود سلجوقیان به آناتولی، بیشتر این مناطق جزو قلمرو امپراتوری بیزانس بوده و هیچ حکومت مسلمانی در آنجا ظهور نکرده بود. (Yıldız, 2006: 472). به عبارتی دیگر، تاریخ‌نگاری عصر سلجوقیان آناتولی، پدیده‌ای است متعلق به دوره تاریخی ضعف و انحطاط نظام سیاسی سلجوقی در آناتولی، نه مراحل تاریخی شکل‌گیری و قدرت آن.

به نظر نگارنده، عامل دیگری که در رونق‌نیافتن تاریخ‌نگاری در اوایل حکومت سلجوقیان آناتولی اثرگذار بود، وجودنداشتن قدرت متمرکز مسلمان دیگری در این ناحیه قبل از سلجوقیان آناتولی بوده است؛ بدین معنا که اگر قبل از ورود سلجوقیان به منطقه آناتولی، حکومت متمرکز قدرتمندی وجود داشت، نخبگان (علماء، دانشمندان و دبیران) آن حکومت به اعتراض یا تمجید از تازه‌واردان لب می‌گشودند و

به ثبت آثاری اقدام می کردند. در این مورد، خود حکومت سلجوقیان آناتولی نمونه خوبی است؛ زیرا زمانی که آن‌ها تحت سلطه مغولان قرار گرفتند، نخبگان جامعه به ثبت آثار تاریخی اقدام کردند که همان آثار، خود موضوع این پژوهش هستند.

درباره شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی/ ایرانی در آناتولی، می‌توان به نظر مصطفی آق‌داغ استناد کرد. او ضمن پذیرش حضور ایرانیان و افرادی با تربیت ایرانی در مشاغل اداری دستگاه سلجوقی معتقد است که در آغاز ورود ترکان به آناتولی، به سبب آنکه در میان ترک‌ها افراد تحصیل کرده و واجد شرایط برای تصدی مناصب اداری وجود نداشت، سلاطین سلجوقی ناگزیر از ایرانیان در اداره امور استفاده می‌کردند (Akdağ, 1974: 46-47). زمانی هم که نخبگان فرهنگی این حوزه به تاریخ‌نگاری اقدام کردند، یا خود ایرانی بودند یا بیشترین تأثیر را از مورخان، وزرا و دیوان‌سالاران ایرانی گرفته و در فضای دیوان‌سالاری ایرانی تربیت یافته بودند. با نگاهی به محتوای کتب تاریخ‌نگاری این دوره، متوجه خواهیم شد که این کتب ویژگی‌هایی دارند که از آن می‌توان به تاریخ‌نگاری ایرانی نام برد (صدقی، ۱۳۹۰: ۱۹۵-۱۹۹؛ ترکمنی آذر، ۱۳۹۳: ۴۴).

### عوامل شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی دوره سلجوقیان آناتولی

شکل‌گیری تاریخ‌نگاری فارسی در قلمرو سلجوقیان آناتولی برخاسته از عوامل متعددی بود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: هجوم مغولان، انقراض خلافت عباسی، مهاجرت نخبگان ایرانی به آناتولی و گسترش زبان فارسی در آن منطقه که در ادامه، هر کدام از این موارد به‌طور مستقل بررسی خواهد شد.

#### ۱. هجوم مغولان

هجوم مغولان از چند جهت، باعث رونق مجدد تاریخ‌نگاری فارسی شد. علاقه‌مندی مغولان به بقای ذکر و تخلید نام، وقوع حوادث بزرگ و وجود خاندان‌هایی، همچون جوینی و همدانی عواملی بودند که زمینه‌ای برای رونق مجدد تاریخ‌نگاری فارسی دوره ایلخانی را فراهم می‌کردند (مرتضوی، ۱۳۹۲: ۲۱۴-۲۱۶). مغولان که از آسیای مرکزی برخاسته و در مدت کوتاهی توانسته بودند قلمروی وسیعی را تصرف کنند، با وجود قدرت نظامی و سیاسی که داشتند نتوانستند از تأثیرات فرهنگ ایرانی اجتناب کنند و فرهنگ ایرانی با جلوه‌گر شدن در تاریخ‌نگاری و ادبیات، واکنشی علیه تسلط مغولان بروز داد (Cahen, 1962: 57-78). باید توجه داشت که تمام کتب تاریخی عصر سلجوقیان آناتولی، زمانی تألیف شده‌اند که از حکومت سلجوقیان آناتولی فقط نامی باقی‌مانده بود و عملاً تحت تسلط حکومت ایلخانان قرار داشتند (Melville, 2001: 77).

دوره ایلخانی علاوه بر آثاری، همچون تاریخ جهانگشای جوینی و جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی که در دربار مغولان و برای ایشان نگاشته شد، آثاری نیز در آناتولی - که حاکمان سلجوقی‌اش خراج‌گذار ایلخانان بودند - به‌رشته تحریر درآمد. تاریخ سلاجقه آناتولی از ابن بی‌بی، نه تنها نزدیک‌ترین اثر تاریخی به وقایع و افراد آن دوره است، بلکه منسجم‌ترین و قابل‌فهم‌ترین منبع به حساب می‌آید. باوجود این، متن ابن بی‌بی به‌تنهایی دیدگاه جامعی از آناتولی تحت حکومت مغول ارائه نمی‌دهد و برای برطرف کردن بسیاری از شکاف‌ها باید به منابع متنوعی، از جمله دیگر آثار فارسی (تاریخ جهانگشا و جامع‌التواریخ) مراجعه کرد. افزون بر این، لازم است متن ابن بی‌بی را در شرایط تاریخی و سیاسی آن تا حد امکان زمینه‌سازی کرد (Yıldız, 2006: 496). زمینه ایلخانی تولید تاریخ‌نگاری به‌ویژه ابن بی‌بی، اثری که در آستانه سقوط برادران جوینی نوشته شده است، بیشتر مورد توجه مورخان قرار گرفته است. باوجود این، انتخاب و سازمان‌دهی اطلاعات از سوی نویسنده به‌شدت، تحت تأثیر شرایط تاریخی و زمینه‌های ایدئولوژیکی سلجوقی و ایلخانی قرار گرفت (Ibdi: 497).

روابط سلاطین سلجوقی آناتولی با مغولان را نیز در کتاب ابن بی‌بی می‌توان به دو دوره تقسیم کرد؛ دوره نخست که بر اساس دوستی و احترام متقابل حاکم بود در فاصله زمانی سال‌های (۶۲۲-۶۴۱) واقع می‌شد و دوره دوم که بعد از سال ۶۴۰ و نبرد کوسه‌داغ آغاز شده بود، شروعی بود بر ایلی‌شدن و از بین رفتن استقلال حکومت سلجوقیان آناتولی. به نظر می‌رسد که ابن بی‌بی، به همان اندازه که به دفاع از جوینی والی ایلخانی بغداد پرداخت از قدرت برادرش شمس‌الدین نیز حمایت می‌کرد. تلاش ابن بی‌بی برای پاک کردن نام عزالدین کیکاووس دوم البته به دلیل شرایطی بود که مورخ در آن قرار داشت: انتصاب ایلخانی مسعود دوم، پسر عزالدین کیکاووس دوم، سلطان معزول در بستر مرگ از پسرش خواسته بود تا وفاداری و تبعیت خود از ایلخانان را حفظ کند و این نشان‌دهنده آشتی خط عزالدین کیکاووس دوم با ایلخانان است.

## ۲. انقراض خلافت

در جریان موج دوم حملات مغولان به سمت ایران، یکی از اهداف اصلی آن‌ها به اطاعت درآوردن یا از بین بردن خلافت عباسی بود (میرخواند، ۱۳۳۸: ۷۰). مغولان بعد از براندازی قلاع اسماعیلیه، باب مذاکره را با خلافت عباسی باز کردند و بعد از آنکه به نتیجه‌ای نرسیدند، حملات خود را به طرف بغداد آغاز کردند و در ۶۵۶ ه.ق توانستند خلافت عباسی را از میان بردارند. با انقراض خلافت عباسی، نوعی خلأ رهبری دینی برای جامعه اهل سنت به وجود آمد که آزادی و عدم تعصب مذهبی ایلخانان این امر را تشدید کرد و موجب شد که مذهب تسنن جایگاه خود را به عنوان مذهب مسلط جامعه اسلامی در مناطق شرقی

جهان اسلام از دست بدهد. مسئله‌ای که تزلزل موقعیت علما و اندیشمندان اهل سنت را در پی داشت. در نتیجه چنین شرایطی، علما و اندیشمندان اهل سنت در صدد ریشه‌یابی و پیدا کردن عوامل سقوط خلافت و همچنین تسکین دادن به جامعه سنی مذهب، به آن حادثه بزرگ توجه کردند. همین مسئله، خود باعث به وجود آمدن موجی از تاریخ‌نگاری شد که در سرتاسر حکومت ایلخانان و حتی بعد از آن هم ادامه داشت. (آقسرائی، ۱۹۴۳: ۴۴-۴۰).

### ۳. مهاجرت از ایران به آناتولی

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مهاجران ایرانی در دو دوره پیش و پس از حمله مغول یا از دست خوارزمیان یا از دست مغولان به سوی سرزمین‌های آناتولی سرازیر شده‌اند. (Yıldız, 2013: 160; Kafadar, 2010: 6; Mecit, 2011: 69). جرفادقانی در وصف اوضاع عراق بعد از برافتادن سلسله سلجوقیان و مرگ اتابک ایلدگز، آورده است که: «و کار عراق متزلزل و مضطرب گشت و شیاطین اتراک از شیشه ضبط بیرون افتادند و قرب صد غلام از کبار ممالیک او (اتابک ایلدگز) که هریک عفریتی از عفریت انس بود و فرعونی از طواغیب بشر، پای از جاده راستی بیرون نهادند» (جرفادقانی، ۱۳۴۵: ۴). در ذیل کتاب *سلجوقنامه نیشابوری* نیز، در وصف شرایط بعد از فروپاشی سلجوقیان آمده است که: «بعد از او (طغرل سوم) در عراق هیچ آفریده رفاهیت و آسایش و معدلت نیافت و خاندان‌های قدیم بر افتادند» (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۹۱). با حملات مغول به مناطق شرقی و مرکزی ایران، اوضاع به حدی رسید که کسی توانائی تحمل چنین وضعی را نداشت و به قول نویسنده تاریخ ادبیات ایران، «و آنچه از این میان باقی می‌ماندند جمعیت‌های منحطی بودند که نه حاجتی به عمارت و آبادانی، به نحوی که قبلاً بود، داشتند و نه همت و حال و شوقی بر این کار احساس می‌نمودند» (صفا، ۱۳۵۱: ۷۸). با این توصیفات، هر کس که می‌توانست به مناطق امن‌تر پناه می‌برد و آنجا را برای زندگی برمی‌گزید. علی ارطغرل در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ‌نگاری در آناتولی (پیش از دوره عثمانی)»، از این مهاجرت‌ها، با عنوان «مهاجرت فکری» یاد کرده است (ارطغرل، ۱۳۹۱: ۱۷).

در انتخاب آناتولی به عنوان مقصدی برای مهاجرت ایرانیان، چندین عامل اثرگذار بودند: نخست اینکه، دربار سلجوقیان آناتولی فضایی کم‌وبیش ایرانی داشت و زبان رسمی و اداری آن، زبان فارسی بود. از نخستین ایرانیانی که به آناتولی مهاجرت کردند و بیشترشان در مناصب حکومتی مشغول به خدمت شدند، نیز می‌توان، اثیرالدین ابهری، سراج‌الدین ارموی (قاضی قونیه)، امین‌الدین تبریزی (قاضی آقسرائی)، سعدالدین قزوینی (قاضی توقات)، جلال‌الدین ورکانی (قاضی آماسیه)، شمس‌الدین محمد اصفهانی (وزیر کیکاووس دوم)، امین‌الدین میرداماد اصفهانی (متولی اوقاف در حکومت غیاث‌الدین و کیخسرو) (صدری

نیا، ۱۳۹۰: ۵۸) را نام برد.

عامل دیگری که به‌نظر می‌رسد در جلب نظر مهاجران در انتخاب شهرهای آناتولی برای مهاجرت اثرگذار بود، وجود نوعی فضای آزاد و فارغ از تعصب‌های فرقه‌ای، مذهبی و کلامی در آن سرزمین بود. این خصوصیت، به‌ویژه در جلب توجه اهل دانش و اندیشه، تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای داشت (راوندی، ۱۳۸۶: ۱۵۵؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۵۶: ۵۳۳). سومین عاملی که درباره علت مهاجرت ایرانیان به آناتولی می‌توان ذکر کرد، فاصله قابل توجه این سرزمین از مناطق درگیری لشکر مغول با سپاهیان خوارزمشاه بود. این ویژگی، موجب می‌شد که این سرزمین تا مدت‌ها از یورش مهاجمان مغول در امان بماند و در قیاس با سرزمین‌های ایران محیطی امن تلقی شود. چه‌بسا، مهاجرانی که در آن سال‌ها رو به‌جانب سرزمین آناتولی نهادند، گمان می‌بردند که به‌منطقه امنی پناه می‌برند و هرگز پای سربازان مغول بدان‌جا نخواهد رسید (صدری‌نیا، ۱۳۹۰: ۵۱).

#### ۴. گسترش زبان فارسی

دوره حکمرانی سلجوقیان آناتولی، یکی از ادوار رونق و گسترش زبان و ادب فارسی در آناتولی است؛ به‌گونه‌ای که استفاده از زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی دولت سلجوقی و استعمال آن در مکاتبات اداری، فرامین، منشورها و حتی مکاتبات شخصی بزرگان سلجوقی به‌چشم می‌خورد. به‌گفته بیلدیز زبان اصلی دربار، زبان فارسی بود (Yıldız, 2013:130). منشیان متعددی که وظیفه نگارش این مکاتبات را داشتند، همگی یا ایرانی بودند یا فارسی را به‌خوبی می‌دانستند و بیشتر خود ادیبانی بودند که نوشته‌هایشان از ارزش ادبی برخوردار بود (یازیجی، ۱۳۷۱: ۱۰۱-۱۰۲). از میان این دبیران صاحب‌هنر، به‌ویژه باید به‌کسانی همچون محمد بن غازی ملطیوی، صاحب *روضه‌العقول* که ابتدا دبیری رکن‌الدین سلیمان‌شاه را داشت و چندی نیز به‌مقام وزارت رسید، اشاره کرد. آثار عمده او *روضه‌العقول* و *بریدالسعادة* هردو به‌فارسی از نمونه‌های نثر فارسی در این دوره محسوب می‌شوند (مفتاح، ۱۳۷۴: ۷۰-۷۳؛ ربانی، ۱۳۹۱: ۵۳).

در گسترش زبان و ادب فارسی در آناتولی علاوه بر مهاجرت ایرانیان، عوامل دیگری نیز دخیل بودند که از جمله آن‌ها، می‌توان به‌حمایت سلاطین و شاهزادگان سلجوقی از زبان و ادب فارسی اشاره کرد. به‌گفته عثمان توران: «سلاطین سلجوقی آناتولی و شاهزادگان آن‌ها مانند سلجوقیان بزرگ اشعار زیبای فارسی می‌نوشتند» (Turan, 2008:29). ابن بی‌بی که پیش از ورود به‌دربار سلاطین سلجوقی آناتولی از کاتبان دربار جلال‌الدین خوارزمشاه بود در چندجای کتاب خود به‌حمایت سلاطین و شاهزادگان سلجوقی آناتولی اشاره کرده است؛ مثلاً درباره ادب‌پروری رکن‌الدین سلیمان شاه دوم آورده است که: «علماء و فضلا

و شعرا و هنرمندان جهان روی به بارگاه او نهادند و هریک بضاعت صنعت خویش را بر رأی اعلایش به محل عرض می‌رسانیدند و در حق هریک احسان بیکران [می‌کرد]» (ابن بی‌بی، ۱۹۵۷: ۶-۶۲). با توجه به ۲ منابع الهام‌بخش فعالیت ادبی در قلمرو سلجوقیان آناتولی، جای تعجب نیست که بسیاری از سلاطین و شاهزادگان در کنار برخورداری از اسامی فارسی (کیکاووس، کیخسرو و ...) تعداد آن‌هایی که به فارسی شعر می‌سرودند هم کم نبود. حتی رکن‌الدین سلیمان‌شاه که به‌گفته ابن بی‌بی در بسیاری از علوم سرآمد بود، اشعاری به فارسی دارد که نمونه‌هایی از آن را ابن بی‌بی نقل کرده است (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۸۷). نمونه‌ای دیگر، نامه‌ای است از کیخسرو اول که در قالب مثنوی فارسی به شیخ مجدالدین اسحاق سروده است (Yıldız, 2013: 120). از عزالدین کیکاووس بن کیخسرو نیز اشعاری به فارسی در گله از پیمان‌شکنی پروانه با او نقل شده است (Yıldız, 2013: 163).

یکی دیگر از مظاهر تعلق خاطر سلاطین و شاهزادگان سلجوقی به فرهنگ ایرانی و ادب فارسی، توجه ویژه آنان به شاهنامه فردوسی بود (ربانی، ۱۳۹۱: ۵۶). در این دوره، آثاری نگاشته شد که ماهیت قهرمانانه وقایعی که به تصویر می‌کشید، الگوبرداری آشکاری از شاهنامه بود. یکی از این آثار، *انیس القلوب* برهان‌الدین آنوی بود که به سلطان کیکاووس اول (ح. ۲۰-۱۲۱۱) تقدیم شده است. از سوی دیگر، باید به مسئله تصوف ایرانی اشاره کرد. با گذشت زمان، زبان فارسی به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین زبان‌های تصوف مطرح شد و شخصیت‌های بزرگی، مانند مولانا جلال‌الدین بلخی زبان فارسی را به‌عنوان وسیله‌ای برای انتقال افکار و تجربه‌های عرفانی خود استفاده کردند. البته این ارتباط نزدیک میان زبان و تصوف، باعث شد که تصوف به یکی از عناصر مهم فرهنگ ایرانی که در آناتولی جریان داشت، تبدیل شود (Özgüdenli, 2011: 36). همچنین در گسترش زبان فارسی با اینکه سلجوقیان اولین سلسله اسلامی نبودند که زبان فارسی را زبان درباری خود قرار دادند؛ ولی آن‌ها نخستین سلسله‌ای بودند که این کار را در یک امپراطوری وسیع انجام دادند و این امپراطوری بخش اعظم جهان فارسی‌زبان را در بر می‌گرفت. در حقیقت، زبان فارسی نویسندگان سلجوقی نقش به‌سزایی در بالابردن مقام زبان فارسی داشت (بازورث، ۱۳۹۰: ۱۹۰).

### آثار تاریخ‌نگارانه فارسی دوره سلجوقیان آناتولی

برای آثار تاریخ‌نگارانه‌ای که دوره سلجوقیان آناتولی نگاشته شدند، می‌توان به این چهار اثر اشاره کرد: *سلجوقنامه* قانعی طوسی، *تاریخ آل سلجوق* با نویسنده‌ای گمنام، *اوامر العلاییه فی الامور العلانیه* از ابن بی‌بی و *مسامره الاخبار و مسایره الاخبار* اثر آقسرای.

### سلجوقنامه

ملک الشعرا امیرپه‌الدین احمد بن محمود قانعی طوسی، از شاعران پارسی‌گوی ایرانی در آسیای صغیر و از مقدمان آن گروه در دیار مذکور است. ولادتش در اواخر قرن ششم هجری در طوس اتفاق افتاد. وی تا حمله مغول به خراسان در آن دیار به کسب فضائل و سخنوری اشتغال داشت و از جمله کسانی است که توانست در گیرودار هجوم مغولان از ورطه بلا، جان به سلامت برد. اسم و عنوانش در کتاب مناقب/العارفین افلاکی و در آغاز و انجام نسخه‌ای از کلیله و دمنه منظوم او به تاریخ ذی‌قعدة سال ۸۶۳ هجری است (افلاکی عارفی، ۱۳۹۶: ۲۲۱). از اینجا معلوم می‌شود که او بعد از ورود به خدمت سلاطین سلجوقی آسیای صغیر، سمت «ملک الشعرا» و عنوان «امیر» یافت. اعطای لقب امیر به شعرا و ادبا در دستگاه سلجوقیان نظایر دیگری هم دارد که از آن جمله می‌توان به ملک‌الادبا امیر بدرالدین یحیی از معاصران قانعی اشاره کرد (افلاکی عارفی، ۱۳۹۶: ۳۲۲).

قانعی در یک‌مورد از اشعار خویش، نسبت «طوسی» را به صورت لقب شعری خود به کار برد، ولی مسلماً تخلص یا لقب شاعری او همان قانعی بود که بدان مشهور است. وی چنانچه خود گفته است، در ایام فتنه مغول که خراسان دچار قتل و غارت و ویرانی گردید و خوارزمشاه از خوارزم به عراق و از آنجا به دریای مازندران گریخت، در خراسان به سر می‌برد و به سخن‌گویی اشتغال و در این باب اشتهار داشت، چنانکه همه امرا و بزرگان خریدار او و سخنش بودند، ولی هنگامی که فرار خوارزمشاه و پراکندگی سپاه وی را دید در خراسان نماند و به هندوستان گریخت. او در هندوستان نیز نماند و از آنجا رهسپار عدن و صناعا شد و سپس به مدینه رفت (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۹: ۵۳۶). از این پس، درباره قانعی اطلاعی در دست نداریم و حتی مشخص نیست که سلجوقنامه در چه تاریخی و کجا تألیف شده است؛ از همین رو برخی محققان، این اثر را جزو آثار گمشده می‌پندارند، ولی به نظر می‌رسد که قسمتی از آن، در کتاب *الاولی* / *العلائیة* تألیف ناصرالدین حسین بن محمد بن علی معروف به «ابن بی‌بی» که از اوان انتشار به سلجوقنامه معروف بود، نقل شده باشد (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۴۹۶).

### تاریخ آل سلجوق

نویسنده تاریخ آل سلجوق، مؤلفی ناشناس است، اگرچه می‌دانیم این کتاب برای یکی از آخرین سلاطین سلجوقی نوشته شده است. به نظر می‌رسد که هدف و انگیزه نویسنده این اثر، تداعی شکوه و عظمت خاندان سلجوقی برای شاهزادگان این خاندان باشد. چنانکه خود نیز در این باره گفته است: «این کتاب مشتمل است بر تاریخ پادشاهان و سلجوقیان ماضی آناتولی [...] برسم مطالعة شاه و شاهزاده جهان خسرو کامران جوان بخت زمین و زمان سلاله السلجوقین بقیه السلاطین سلجوق» (تاریخ آل سلجوق در

آناتولی، ۱۳۷۵: ۳۹). *تاریخ آل سلجوق*، تاریخ سلسله‌ای کوتاهی است که بر سلاطین سلجوقی آناتولی و پایتخت آن‌ها، یعنی قونیه متمرکز شده است. نکته شایان توجه درباره سلجوقنامه این است که نویسنده، کارکردی را که خلفای عباسی در جهان اسلام داشتند، برای سلاطین سلجوقی در نظر گرفته است (Melville, 2009: 150). نویسنده، بدین طریق سعی در برقراری ارتباطی معنوی میان سلجوقیان آناتولی و خلافت عباسی به عنوان نماینده جهان سنی در برابر مسیحیان و حتی دیگر فرق اسلامی داشته است. مجتبی مینوی، احتمال داده است که مؤلف یا کاتب *سلجوقنامه* از اهالی قونیه بوده باشد؛ زیرا خط او از نوع خطوط کاتبانی است که برای خاندان جلال‌الدین آناتولی در آن شهر کتابت می‌کردند (تاریخ آل سلجوق در آناتولی، ۱۳۷۵: ۳۱). از آنجایی که نویسنده برای تألیف اثر به حافظه خود تکیه کرده و در آن به‌طور خاص به آثار قبلی یا معاصر اشاره نکرده است، ممکن است کار را خیلی زودتر از سال ۷۶۵ ه.ق آغاز کرده باشد (تاریخ آل سلجوق در آناتولی، ۱۳۷۵: ۳۱-۳۲). یا ممکن است یک کار ترکیبی باشد که زودتر شروع شده و از سوی شخص دیگری در حدود ۷۶۵ ه.ق تکمیل شده باشد (Melville, 2009: 333). این اثر، برای «سلطان علاءالدین بن سلجوق سلیمان شاه» که فرزند ملک رکن‌الدین سلجوقی و نوه سلطان غیاث‌الدین کیخسرو بن سلطان کیقباد بود، نوشته شده (تاریخ آل سلجوق، ۱۳۷۷: ۳۲) و حامی آن، نوه غیاث‌الدین کیخسرو دوم (ح. ۶۳۴-۶۴۳ ه.ق) بود (Melville, 2009: 151). نویسنده در این اثر، به دوران سلطنت خوارزمشاهیان و خلفای عباسی پرداخته و سپس به سلاطین سلجوقی، از جمله ابوشجاع آل ارسلان بن داود و ابوالفتح ملک‌شاه توجه کرده است. او سیر وقایع را تا سلطنت علاءالدین کیقباد سلجوقی (۶۱۶-۶۳۴ ه.ق) ادامه داده است (تاریخ آل سلجوق، ۱۳۷۷: ۷۳، ۵۱، ۴۹، ۴۱). نویسنده، بخش سلجوقیان آناتولی را با شرح ارتقای ملک‌شاه آغاز می‌کند و نحوه سلاخی مخالفان را از سوی پدرش آل ارسلان ستایش کرده و با شرح لشکرکشی سلیمان شاه به آناتولی ادامه می‌دهد (تاریخ آل سلجوق، ۱۳۷۷: ۷۷). کار به همین شیوه، ادامه می‌یابد و نویسنده، وقایع سلاطین متوالی دولت سلجوقی را بازگو می‌کند و بر فتوحات نظامی و پیروزی‌های این خاندان تأکید می‌کند (Hillenbrand, 2011: 88). سلیمان بن قتلمش، رهبر ترکمن‌ها (متوفی ۴۷۹ ه.ق) که در فتح آناتولی نقش برجسته‌ای داشت و به قونیه نیز حمله کرده بود، از سوی نویسنده مورد اعتبار خاصی قرار می‌گیرد؛ چراکه توانسته بود سلطنت آناتولی را تحت لوای سلجوقیان درآورد (تاریخ آل سلجوق، ۱۳۷۷: ۸۳-۹۹). این اثر، با وجود تفاوت‌هایی قابل توجهی که با اثر ابن بی‌بی و آقسرائی دارد در برداشت مشترک آن‌ها از «مبنای اخلاقی اقتدار حاکمیت و اعمال قدرت» متحد است (Melville, 2009: 161).

### الوامر العلایه فی الامور العلایه

از موضوعات محوری تاریخ‌نگاری ایرانی، نهاد سلطنت است و چون زمانی که مورخان این دوره به تاریخ‌نگاری اقدام کردند، جایگاه این نهاد متزلزل شده بود؛ از این رو می‌توان پی‌برد که یکی از دغدغه‌های اصلی مورخان در چنین تاریخ‌نگاری، ریشه‌یابی مسائلی بوده که موجب تزلزل و انحطاط این نهاد شده است. با توجه به این نکته، می‌توان گفت که تاریخ‌نگاری سلطنت در قلمرو سلجوقیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. کتاب *الوامر العلایه فی الامور العلایه*، نوشته حسین بن محمد بن علی الجعفری الرغدی معروف به ابن بی‌بی است. او که اصلیتی ایرانی داشت، رئیس دیوان طغرا در دربار سلجوقیان آناتولی بود. پدر و مادر او از مهاجرانی بودند که در زمان حمله مغول به طرف شامات و آناتولی مهاجرت کردند و در نهایت به دربار سلطان علاءالدین کیقباد راه یافتند (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۱۹۶-۱۹۷). ابن بی‌بی (متوفی حدوداً پس از ۶۸۳ ه.ق یا ۶۸۶ ه.ق) به پیروی از پدرش منشی یا کاتب دربار خوارزمیان بود و به درخواست عطاملک جوینی والی بغداد این کتاب را نوشت (Melville, 2009: 135-136). جوینی‌ها از ادبیات تاریخی به عنوان تبلیغات فکری برای تقویت مشروعیت ایلخانان با نشان دادن آن‌ها به عنوان حافظان عدالت، تقوای مسلمانان و سنت‌های سلطنت ایران استفاده کردند. ابن بی‌بی طی چرخه‌ای از موفقیت و زوال، به سلجوقیان آناتولی خدمت کرد؛ یعنی از اوج سلجوقیان در زمان کیقباد اول (۶۱۶-۶۳۴ ه.ق) تا افول آن‌ها در دوران اقتدار مغول تا دهه ۶۷۰ ه.ق (Anooshahr, 2009: 110-111).

ابن بی‌بی، موظف شد که تصویر شاخه‌ای از سلجوقیان را که اصالتاً سرکش بودند، بازسازی کند و تاریخ آن‌ها را به گونه‌ای ارائه کند که به الگوی حکومتی ایرانی - اسلامی پایبند باشد. وی با معرفی سلاطینی، مانند قلیچ ارسلان به عنوان حاکمانی که سلجوقیان بزرگ بر قلمروهای استانی گماشته‌اند، به سلجوقیان آناتولی مشروعیت بخشید. این درحالی رخ داد که این نویسندگان آثارشان را پس از افول سلطنت سلجوقیان ایران (بزرگ) نوشتند و نشان دادند که باوجود زوال آن‌ها، سلجوقیان بزرگ همچنان به عنوان سلطان واقعی و مشروع سلجوقی تلقی می‌شدند (Mecit, 2014: 23-29). ابن بی‌بی کتاب خود را به عطاملک جوینی، نویسنده کتاب *تاریخ جهانگشا* تقدیم می‌کند و در آغاز و انتهای کتاب او را مورد ستایش قرار می‌دهد (ابن بی‌بی، ۱۹۵۷: ۶-۷). نام‌گذاری کتاب نیز به این دلیل است که کتاب را به اشاره عطاملک جوینی و به نام علاءالدین کیقباد اول نوشته و به قول نویسنده کتاب *تاریخ ادبیات ایران*، می‌خواست که ذیلی بر تاریخ جهانگشای جوینی در باب تاریخ سلاجقه آناتولی قرار دهد. (صفا، ۱۳۵۲: ۱۲۱۶). «علایه»، اول در عنوان کتاب اشاره به علاءالدین عطاملک جوینی و دیگری اشاره به علاءالدین کیقباد اول است (دیانت، ۱۳۶۹: ۱۴۴). اما به گفته صفا، عمده اطلاعات ابن بی‌بی درباره حوادث زمان کیخسرو اول، کیکاووس اول و کیقباد اول از *سلجوقی‌نامه* منظم قانع طوسی است. وی در این باره آورده

است که: «سلجوقنامه قانعی را همه محققان جزو آثار گمشده می‌پندارند؛ ولی تصور می‌رود که قسمتی از آن در کتاب (الاوامر/العلائیه) ابن بی‌بی که از اوان به سلجوقنامه معروف بود، نقل شده است بی‌آنکه حتی یک‌بار از بیچاره قانعی نام برده شود و حتی به نظر من، الاوامر/العلائیه ابن بی‌بی در آنچه مربوط به سلطنت غیاث‌الدین کیخسرو اول و علاءالدین کیقباد است تلخیصی است از سلجوقنامه قانعی باشد.» (صفا، ۱۳۷۳: ۴۹۵).

همچنین آثاری که به‌طور خاص مورد استفاده ابن بی‌بی قرار گرفته، قابوس‌نامه قابوس بن وشمگیر، کیمیای سعادت غزالی و سیاست‌نامه نظام‌الملک طوسی است (صفا، ۱۳۷۳: ۴۹۳). با توجه به این موضوعات، می‌توان به‌مهم‌ترین اهداف و انگیزه‌های تاریخ‌نگاری ابن بی‌بی که همان بازگشت به حکومت علاءالدین کیقباد اول بود، پی‌برد. زمانی این استدلال موثق‌تر می‌شود که به‌گفته‌های خود ابن بی‌بی توجه کرد. او درباره مرگ این سلطان می‌نویسد: «و بدان مفارقت دل برق کباب و دیده سحاب پر آب گشت و امور ملک و ملت از آن روز در تراجع و تباهی افتاد و نظام عقد پادشاهی واهی شد و از عجایب اتفاقات آن بود که ملک کامل و ملک اشرف که پیوسته سودای حصول ملک آناتولی در سر ایشان کامن بود در این ایام فرمان یافتند و احوال ممالک آناتولی در هرج و مرج افتاد و در نزهت آباد این ممالک که موئل غربا و ملجأ ضعفا بود شربتی خوشگوار به‌هیچ حلقی فرونرفت که صدهزار جوی خون از حال و دل بر نیامد» (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۲۰۷).

با نگاهی به منابع این دوره، متوجه خواهیم شد که حکومت سلجوقیان در حمایت از جامعه اهل سنت چه جایگاه ویژه و ممتازی داشته است (راوندی، ۱۳۸۶: ۶۱؛ نیشابوری، ۱۳۳۲: ۴۰؛ ابن اثیر، ۱۳۷۲: ۲۲۸). چون مغولان به آزادی ادیان اعتقاد داشتند، مذهب تسنن جایگاه سابق خود را از دست داده بود؛ به‌گونه‌ای که: «اساس قصر دولت آل عباس به انتقاض پیوست و ایام سلطنت احکام ایشان به انقراض رسید و دماغ ناموس خلافت مختل و مزاج رون امامت معتل شد و مناهل فواضل ایشان از ورود وفود افاضل مهممل و معطل ماند» (ابن بی‌بی، ۱۹۵۷: ۸). با توجه به این موضوعات، می‌توان پی‌برد که از دیگر دغدغه‌های ابن بی‌بی افزون بر بازگشت شکوه سابق سلجوقیان آناتولی، قدرت یافتن دوباره مذهب اهل سنت در جامعه و امور حکومتی بود که ابن بی‌بی محقق‌شدن این امر را نیز در گرو قدرت گرفتن دوباره سلاطین سلجوقیان آناتولی می‌بیند و به همین سبب، به ثبت تاریخ سلجوقیان آناتولی می‌پردازد که یادآور روزهای خوب سلاطین سلجوقیان آناتولی برای شاهزادگان سلجوقی باشد و اگر هم فرماندهان و ایلخانان مغول به مطالعه آن پرداختند، مذهب سنت را به جایگاه سابق خود بازگردانند (ابن بی‌بی، ۱۹۵۷: ۲۳۱).

ابن بی‌بی برای احیای قدرت روبه‌زوال سلطنت سلجوقی، سلطان را به عنوان پدر معنوی اسلام، که وظیفه حفظ نظم در جامعه مسلمانان را برعهده دارد، به تصویر می‌کشد و به نظر می‌رسد که این رویکرد،

بخشی از تلاش برادران جوینی برای استیفای اصول اسلامی در اداره قلمرو ایلخانیان بوده است؛ به‌مانند چارلز ملویل. نگارنده استدلال می‌کند که فعالیت‌های حمایتی جوینی‌ها بخشی از یک سیاست آگاهانه برای اسلامی کردن ایلخانان در آستانه گرویدن نخبگان آنان به اسلام بود؛ دوره‌ای که طی آن، اعمال و گفتمان‌های فرهنگی و مذهبی رقابتی شدید با یکدیگر داشتند؛ از این‌رو راه‌اندازی تاریخ ابن بی‌بی را باید بخشی از تلاش‌های برادران جوینی در ترویج دیدگاه‌ها و نهادهای اسلامی در ایلخانان دانست و تأکید مجدد ابن بی‌بی بر مشروعیت سیاسی سلجوقیان داخل ایلخانان بخشی از این تلاش برای حفظ و ارتقای نهادهای سیاسی اسلامی در داخل قلمرو مغولان بود (Melville, 2001: 77).

### مسامره‌الاکبار و مسامره‌الاخبار

نویسنده این اثر، محمود بن محمد کریم‌الدین آقسرائی مورخ، منشی و دولتمرد دوره سلجوقیان آناتولی در سده هفتم و هشتم هجری است که از نسب و تاریخ درگذشت و زادگاه وی اطلاع دقیقی در دست نیست. عثمان توران مصحح این کتاب در مقدمه‌ای که بر آن نوشته است، چنین می‌گوید: «عنوان (آقسرائی) نشان می‌دهد که وی به‌خاندانی از (آق سرا) منسوب است (آقسرائی، مقدمه مصحح، ۱۹۴۳: ۳۳). اثر آقسرائی نسبت به آثار قبلی، از گستردگی بیشتری برخوردار بوده و بر حاکمان معاصر سلجوقی تمرکز داشته است، اما نویسنده در اثرش دید پیرامونی وسیع‌تری را که با رویدادهای دولت ایلخانی مغول هماهنگ بود، حفظ کرده است (Melville, 2009: 135). مسامره‌الاکبار اثر مهمی نه تنها در زمینه تاریخ‌نگاری فارسی، بلکه در زمینه تاریخ‌نگاری پیش از عثمانی هم به حساب می‌آید. نویسنده، کار خود را در سال ۷۲۲ ه.ق به پایان رساند و آن را برای امیر تیمورتاش بن چوپان ارائه کرد (Özgüdenli, 2013: 267-268). آقسرائی در این اثر، به وزارت و جایگاهی که در دولت سلجوقیان آناتولی داشت، توجهی ویژه داشته و اهمیت آن را که از زمان عزالدین کیکاووس رو به‌فزونی می‌رفت، نشان داده است (آقسرائی، ۱۹۴۳: ۸۹). درباره اهداف و انگیزه‌هایی که آقسرائی را به نگارش این اثر واداشت شاید بهترین گواه، حرف‌های خود او باشد، آنجا که می‌گوید: «بر دعا احتضار نموده و در تواریخ قرون امم ماضیه تألیفی پرداخت، مجموعه ساخت تا در فرصت خلوت خوانندگان صاحب فضیلت مطالعه کنند و کیفیت آن حالات و مقالات بسمع اشراف اسمع الله البشایر رسانند که به نظر عنایت مرموق گردد» (آقسرائی، ۱۹۴۳: ۴).

باتوجه به اینکه آق سرا، ناحیه‌ای از آناتولی مرکزی به حساب می‌آید و مردم این ناحیه بیشتر غیر ایرانی بودند، این پرسش مطرح می‌شود که چرا یک فرد غیر ایرانی، به تاریخ‌نگاری فارسی اقدام کرده است؟ در جواب این پرسش باید به‌آثرگذاری مهاجرینی که از ایران به منطقه آناتولی رفتند و همچنین علاقه سلاطین سلجوقی آناتولی به فرهنگ ایرانی (به‌طوری که زبان رسمی دربار و دیوان سلجوقیان آناتولی،

فارسی بود) توجه کرد. همان‌طور که اشاره شد، وزیران و دیوانیانی که به آناتولی مهاجرت کردند کم‌کم در سلسله‌مراتب اداری حکومت سلجوقیان آناتولی نفوذ و تأثیر زیادی بر ساختارهای آن گذاشتند. در این زمینه، عثمان توران معتقد است که: «او چون همیشه حوادث را از نظر مرکزیت سلجوقیان و ایلخانان ایران می‌بیند، اساس شورش‌ها و اتفاقاتی را که در آناتولی روی داده، مطابق دید نویسندگان ایرانی نقل و توجیه می‌کند، از اینجاست که میان منابع ایرانی و مسامره/اخبار با منابع دولت رقیب-ممالیک مصر- اختلاف‌نظر مشاهده می‌شود. او که وابسته به مرکزیت ایران است و تحت تأثیر مشروعیتی که برای مرکزیت ایران قائل است، ناچار دربارهٔ حوادث از آن نظر و به‌نسبتی که با ایران ارتباط داشته، اظهار علاقه می‌کند» (آقسرائی، مقدمهٔ مصحح، ۱۹۴۳: ۴۷). چنانکه پیداست، آقسرائی هدف از تاریخ‌نگاری را عبرت از گذشته ذکر می‌کند و آن را علمی برای پادشاهان می‌داند که اصول حکومت‌مداری و عدالت را بیاموزند؛ رویکردی که در تاریخ‌نگاری ایرانی نیز به‌وضوح مشاهده می‌شود.

جدول ۱: ویژگی‌های آثار تاریخ‌نگارانه فارسی دوره سلجوقیان آناتولی

| ردیف | نام اثر                         | نویسنده                                     | منصب            | زبان          | رویکرد   | فاصله زمانی با رویداد | موضوع                                   | نوع تاریخ‌نگاری | پیشکش به              |
|------|---------------------------------|---------------------------------------------|-----------------|---------------|----------|-----------------------|-----------------------------------------|-----------------|-----------------------|
| ۱    | سلجوقنامه                       | امیر بهاء‌الدین احمد بن محمود قنایی طوسی    | ملک‌الشعرا      | —             | رسمی     | ۴۰ سال                | ذکر سه تن از پادشاهان سلجوقی آناتولی    | سلسله‌ای        | عزال‌الدین کیکاوس دوم |
| ۲    | الاوامر العالیه                 | حسین بن محمد بن علی جعفر الرغدی (ابن بی‌بی) | رئیس دیوان طغرا | مصنوع و متکلف | غیر رسمی | ۹۱ سال                | تاریخ سلاطین و امرای سلجوقیان آناتولی   | سلسله‌ای        | عظام‌الملک جوینی      |
| ۳    | تاریخ آل سلجوق                  | مجهول المؤلف                                | منشی            | ساده و روان   | غیر رسمی | ۴۶ سال                | تاریخ سلجوقیان بزرگ تا سلجوقیان آناتولی | سلسله‌ای        | —                     |
| ۴    | مسامره الاخبار و مسایره الاخبار | محمود بن محمد بالکریم آقسرائی               | منشی            | مصنوع و متکلف | غیر رسمی | ۴۷ سال                | تاریخ سلجوقیان بزرگ تا سلجوقیان آناتولی | سلسله‌ای        | تیمورتاش چوپانی       |

## نتیجه گیری

این پژوهش، در پی توصیفی از شرایط شکل گیری تاریخ نگاری فارسی/ایرانی دوره سلجوقیان آناتولی برآمد و بدین منظور با در نظر گرفتن چهار اثر شاخص ضمن بررسی ویژگی های کلی این آثار، بستری را مشخص نمود که موجب شکل گیری این نوع از تاریخ نگاری در آناتولی شد. بر اساس یافته های این پژوهش، تاریخ نگاری فارسی در آناتولی در نتیجه سلسله ای از علت ها و معلول ها شکل گرفت؛ به گونه ای که هجوم مغولان در کنار منقرض کردن خلافت عباسی، موجب شکل گیری امواج مهاجرتی از ایران به آناتولی نیز شد. مهاجران ایرانی که در میان آن ها، عده ای هم اهل علم و دیوانی بودند در آناتولی وارد دستگاه اداری سلجوقیان آناتولی شده و زمینه ای برای شکل گیری تاریخ نگاری فارسی در آن ناحیه را فراهم کردند. این آثار که بیشتر از سوی افرادی نوشته شد که در فضای دیوانی و مطابق ارزش های آن تربیت یافته بودند، موضوعات و مسائل مشخصی داشت، از جمله اینکه بیشتر آن ها به ذکر تاریخ سلاطین، وزراء و اقدامات آن ها مبادرت کردند و انگیزه اساسی آن ها نیز از تدوین چنین آثاری، احیای شکوه و عظمت حکومت سلجوقیان آناتولی بوده است که با این کار، می خواستند به جایگاه و مقامی که در گذشته داشتند، دوباره دست یابند. از سویی دیگر، زمانی ترکان سلجوقی وارد سرزمین آناتولی شدند که قبل از آن، هیچ حکومت مسلمانی در آنجا شکل نگرفته بود. همان طور که مشخص است، کمبود آثار تاریخی از منظر اسلامی که درباره سلجوقیان آناتولی تولید شده است، دست کم تا حدی به سبب شرایط نامطلوب آنجاست: نهادهای حکومتی و آموزشی اسلامی، مانند مدرسه زمان زیادی طول کشید تا ساخته شوند. نیروهای بیزانسی برای مدت طولانی در برابر ترک ها مقاومت کردند و مرزهای بین بیزانسی ها و ترکمن های مهاجر تغییر کرد. همچنین هویت سلجوقیان آناتولی، قبیله ای و عشایری بود و بیشتر آن مناطق، تحت کنترل امپراطوری بیزانس بود و همین عامل، موجب شده بود که هیچ گونه سنت تاریخ نگاری در آن منطقه وجود نداشته باشد و همین عامل، خود یکی از علل تأخیر در پاگرفتن سنت تاریخ نگاری ایرانی در این منطقه بود. از آنجا که اولین کسانی که در این منطقه به تاریخ نگاری روی آوردند، ایرانی یا تربیت یافته در فضای ایرانی بودند و بر اساس سنت های ایرانی و با زبان فارسی به تاریخ نگاری اقدام کردند، تاریخ نگاری آناتولی سرشتی ایرانی یافت.

## منابع

- آفسرای، محمود بن محمد (۱۹۴۳ م.). *مسامره الاخبار و مسایره الاخبار*. به سعی و تصحیح و حواشی عثمان توران. آنکارا: چاپخانه انجمن تاریخ ترک.
- ابن بی‌بی، الحسین بن محمد بن علی الجعفری الرغدی (۱۹۵۷). *الامور العلانیة فی الامور العلانیة*. ۱ جلد. به تصحیح و اهتمام نجاتی لوغال و عدنان صادق ارزی. آنکارا: چاپخانه انجمن تاریخ ترک.
- اخبار سلاجقه آناتولی* (۱۳۵۰). به اهتمام محمدجواد مشکور. تهران: انتشارات کتابفروشی ادکایی، پرویز (۱۳۷۳). *تاریخ‌نگاران ایران*. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- ارطغرل، علی (۱۳۹۱). *تاریخ‌نویسی در آناتولی پیش از عثمانی: در تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی*. ترجمه و تدوین نصرالله صالحی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵). *تاریخ مغول*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۹). *تاریخ مفصل ایران (تاریخ مغول)*. چاپ دوم. تهران: انتشارات نگاه.
- افلاکی عارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۹۶). *مناقب العارفین*. تهران: انتشارات دوستان.
- براون، ادوارد (۱۳۳۹). *تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)*. ۳ جلد. ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت. تهران: چاپخانه دانشگاه.
- بازورث، کلیفورد (۱۳۹۰). *سلجوقیان*. مترجم: یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.
- بییهقی، خواجه ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۸۰). *تاریخ بییهقی*. ۱ جلد. مقدمه توضیحات تعلیقات و فهراس منوچهر دانش‌پژوه بر اساس نسخه «فیاض» و نسخه «پیشاوری» و نسخه «غنی-فیاض». تهران: انتشارات هیرمند.
- تاریخ آل سلجوق در آناتولی* (۱۳۷۵). مقدمه، تصحیح و تعلیقات نادره جلالی. بی‌نا. تهران.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۱۳۴۵). *ترجمه تاریخ یمینی (به انضمام خاتمه یمینی یا حوادث ایام)*. به اهتمام جعفر شعار. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جوینی، عطاملک بن محمد (۱۳۸۷). *تاریخ جهانگشای*. به تصحیح عبدالوهاب قزوینی. ۱ و ۳ جلد. تهران: انتشارات هرمس.
- دیانت، علی اکبر (۱۳۶۹). *(ابن بی‌بی) در (دائرة المعارف بزرگ اسلامی)*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ۳ جلد. تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور بن انوشروان (۱۳۸۲). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۸۶). *راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*. به سعی و تصحیح محمد اقبال، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر و مجتبی مینویی. تهران: انتشارات اساطیر.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۹۰). *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*. تهران: انتشارات اطلاعات.

- ربانی، زهرا (۱۳۹۱). فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان آناتولی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رحمتی، محسن (۱۳۹۸). خواجه نظام الملک و گسترش زبان فارسی در آناتولی. *مجله مطالعات ایرانی*. ۱۸ (۳۵)، ۱۰۲-۱۲۰.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۵۲). *تاریخ ادبیات در ایران (از اوایل قرن هفتم تا پایان قرن هشتم هجری)*. جلد ۳. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات در ایران (از اوایل قرن هفتم تا پایان هشتم)*. جلد ۳. تهران: انتشارات فردوس.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۹۱). *مسائل عصر ایلخانان*. با نظارت و تنظیم محمدعلی پرغو. تهران: انتشارات دانشگاه تبریز.
- مستوفی، حمداالله (۱۳۲۸). *تاریخ گزیده*. ۱ جلد. به سعی و اهتمام ادوارد براون. بی.نا. لندن.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱). *تاریخ‌نگاری فارسی (سامانیان، غزنویان، سلجوقیان)*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: نشر ماهی.
- میرخوانده، میر محمد بن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه (۱۳۳۸). *تاریخ روضه الصفی فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء*. ۴ و ۵ جلد، به سعی و اهتمام نصرالله صبوحی. تهران: انتشارات کتابخانه خیام.
- مفتاح، الهامه و وهاب، ولی (۱۳۷۴). *نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه*. تهران: شورای گسترش زبان و ادب فارسی.
- نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲). *سلجوقنامه (با ذیل سلجوقنامه ابو حامد محمد بن ابراهیم)*. به کوشش میرزا اسماعیل خان افشار. تهران: انتشارات گلاله خاور.
- ترکمنی، آذر و جنگجو قولنجی، شهناز (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری نیشابوری و راوندی. *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. ۵ (۱).
- صدری نیا، باقر (۱۳۹۰). بررسی عوامل و ابعاد مهاجرت ایرانیان به آسیای صغیر در قرن هفتم. *نشریه علمی-پژوهشی تاریخ‌نامه بعد از اسلام*. ۱ (۲)، ۴۳-۶۹.
- صدقی، ناصر (۱۳۹۳). *تاریخ‌نگاری در ایران عصر سلجوقی*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- صدقی، ناصر (۱۳۸۹). *تاریخ‌نگاری ایران عصر سلجوقی و مسئله دگرگونی‌های سیاسی-تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*. *دو فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء* ۸۶ (۶)، ۸۱-۱۰۶.
- صدقی، ناصر (۱۳۹۰). تأملی در وضعیت پژوهش‌های سلجوقی در ایران. *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*. ۱۱-۲ (۱۹۶).
- یازجی، تحسین (۱۳۷۱). *پارسی نویسان آسیای صغیر*. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Akdag, Mustafa, (1974), *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi yayınları.

Ateş, Ahmed, (1945), *Hicri VI-VIII. (XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça*

- Eserler, *Türkiyat Mecmuası Dergisi*, 8,94– 135.
- Anooshahr, Ali, (2009) *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam: A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods*. London and New York: Routledge.
- Claude Cahen, (1962), “The Historiography of the Seljuqid Period,» in Bernard Lewis and Peter M. Holt, eds., *Historians of the Middle East*.
- Hillenbrand, Carole. (2011) “Aspects of the Court of the Great Seljuqs.» In *The Seljuqs: Politics, Society, and Culture*, edited by Christian Lange and Songul Mecit, 22–38. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Muslim Sources*. (Gary. L, Çev.) Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kafadar, Camal, (2010), *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (Ceren. Ç, Çev). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Mecit, Songül, (2011), *The Seljuqs: Politics, Society and Culture*, Edinburgh: University Press.
- Mecit, Songül, (2014), *The Rum Seljuqs: Evolution of a Dynasty*, New York.
- Melville, Charles, (2001) “From Adam to Abaqa: Qadi Baidawi’s Rearrangement of History,» *Studia Iranica* 30(1), p. 77.
- Melville, Charles. (2009) “Anatolia under the Mongols.» In *The Cambridge History of Turkey*, vol. I, Byzantium to Turkey, 1071–1453, edited by Kate Fleet, 51–101. Cambridge: Cambridge University Press.
- Özgüdenli, O, G. (2013). “XII-XIV. Yüzyıllarda Anadolu”da Tarih Yazıcılığı” *Prof. Dr. Erdoğan Merçil’e Armağan*, (ed..M. Kesik, C. Piyadeoğlu, A. Usta ve E. Uyumaz). İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.
- Özgüdenli, O, G. (2011), “*Tarih: Osmanlılar’dan Önce Anadolu*”, *DİA*, XL, s. 36.
- Turan, Osman, (2008), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara: Ötüken.
- Woods, John E. (1999), *the Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Woods, John E. (2006), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Yıldız, Sara Nur (2006), *Mongol Rule in Thirteenth-Century Seljuk Anatolia: The Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282*, *Department of Near Eastern Languages and Civilizations*, Chicago.
- Yıldız, Sara Nur Anda. C. S. Peacock, (2013), *the Seljuks of Anatolia*, I. B. Tauris.
- Yıldırım, Rıza, (2001) *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics: a Study of Vilayetnames as a Source for History*, University of Bilkent. Ankara.

### Transliteration

Aflākī ‘Ārefī, Šams al-Dīn Aḥmad. (2017). *Manāqīb al-‘Ārīfīn*. Tehran: Intešārāt-e Dūstān.

- Aḳbār-e Salājīqa-ye Ānātūlī (Annals of the Seljuks of Anatolia). (1971). Edited by Mohammad Javad Mashkour. Tehran: Intešārāt-e Ketāb-Forūšī.
- Āqsarā'ī, Maḥmūd b. Moḥammad. (1943). Mosāmīrat ul-Aḳbār wa Mosāyīrat ul-Aḳyār. Edited by Osman Turan. Ankara: Čāp-kāne-ye Anjoman-e Tārīk-e Türk.
- Artoghrol, Ali. (2012). Historiography in Anatolia Before the Ottomans: On Ottoman Historiography and Historians. Translated and compiled by Nasrollah Šaleḥi. Tehran: Pazhoheškade-ye Tārīk-e Islām.
- Azkaei, Parviz. (1994). Historians of Iran. Tehran: Bonyād-e Mūqūfāt-e Maḥmūd Afšār.
- Bayhaqī, ḳāje Abū al-Faḍl Moḥammad b. Ḥossāin. (2001). Tārīk-e Bayhaqī. Introduction, explanations, commentary, and indices by Manouchehr Danesh-Pajouh based on the "Fayyaz," "Pishevarī," and "Ghani-Fayyaz" editions. Tehran: Intešārāt-e Hīrmand.
- Bosworth, Clifford Edmund. (1390). Seljuk dynasty. Translated by Yaqoub Azhand. Tehran: Intešārāt-e Mowlā. (Gregorian: Starts approximately 21 Mar 2011)
- Browne, Edward. (1339 SH). A Literary History of Persia. 3 vols. Translated and annotated by Ali-Asghar Hekmat. Tehran: Čāp-kāne-ye Dānešgāh.
- Diyanat, Ali-Akbar. (1990). "(İbn Bībī)" in Great Islamic Encyclopedia. Supervised by Kazim Mosavi Bojnourdi. Vol. 3. Tehran: Entešārāt-e Dā'irat al-Ma'āref-e Bozorg-e Islāmī.
- Eqbal Ashtiyani, Abbas. (1986). History of the Mongols. Tehran: Intešārāt-e Amīr Kabīr.
- Eqbal Ashtiyani, Abbas. (2010). History of the Mongols. 2nd ed. Tehran: Intešārāt-e Negāh.
- History of the Seljuk Dynasty in Anatolia. (1996). Introduction, edition, and notes by Nader Jalali. [n.p.]: [n.p.].
- İbn Bībī, al-Ḥossāin b. Moḥammad b. 'Alī al-ja'farī al-Roghdī. (1957). al-Awāmīr al-'Alā'īyya fī al-Umūr al-'Alā'īyya. Edited by Nejati Lughal and Adnan Sadeq Erzi. Ankara: Čāp-kāne -ye Anjoman-e Tārīk-e Türk.
- jarfādeqānī, Abū al-Šaraf Nāšeḥ b. Zafar. (1966). Tarjome-ye Tārīk-e Yamīnī (Translation of the Yamini History (Including the Conclusion of Yamini or Events of the Days). Edited by Ja'far Shear. Tehran: Entešārāt-e Bongāh-e Tarjome va Našr-e Ketāb.
- ǰūvaynī, 'Aṭā Malek b. Moḥammad. (2008). Tārīk-e jahāngošāy. Edited by 'Abd al-Wahhab Qazvini. Vols. 1 & 3. Tehran: Entešārāt-e Hermes.
- Meftah, Elham and Wahab, Vali (1994). A look at the process of influence and expansion of Persian language and literature in Turkey. Tehran: Council for the Development of Persian Language and Literature.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## The Position of Shi'ites in the Historiography of the Imams until the End of the 3rd Century AH

Maryam Saeedyan Jazi<sup>1</sup> 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran (msaeedyan@ltr.ui.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 22 July 2024  
Received in revised form:  
17 December 2024  
Accepted: 19 December 2024  
Published online: 18 May 2025

**Keywords:**  
*Imamite Historiography,*  
*Shi'ite Companions,*  
*Kufa,*  
*Akhbārī Tradition,*  
*Monographs,*  
*Early Islamic History*

### ABSTRACT

The historiography of the Imams occupies a central position within early Shi'ite historical writing, shaped by evolving intellectual paradigms and communal identity concerns. This study investigates the emergence and development of this genre among Shi'ite scholars during the first three centuries of Islam, identifying 65 authors-primarily companions of the Imams-who composed approximately 191 works dedicated to the history of the Imams. While a portion of these works have been edited, translated, and published, others survive only as rare manuscripts, are scattered within broader Shi'ite compilations, or remain lost or unidentified. These historical writings were deeply influenced by the scholarly traditions of Kufa, Basra, and Medina and often adopted a monographic format with a predominant narrative-akhbārī (report-based) orientation, though elements of ḥadīth and kalām are also present. The historiographical value and credibility of these texts vary, but their influence persists in later Islamic historical and ḥadīth literature. Employing a combination of quantitative data and descriptive analysis, this study draws on a wide range of Islamic sources to reassess the scope and character of early Shi'ite historiography.

**Cite this article:** Saeedyan Jazi, M. (2025). The Position of Shi'ites in the Historiography of the Imams until the End of the 3rd Century AH. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 47-85. DOI: 10.22059/jhic.2024.379781.654503



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379781.654503

**Publisher:** University of Tehran Press.

## بررسی جایگاه شیعیان در تاریخ‌نگاری ائمه تا پایان قرن سوم هجری

مریم سعیدیان جزئی<sup>✉</sup>

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، رایانامه: msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۵/۰۱<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۲۷<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۲۹<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>             ائمه (ع)، اخباری، اصحاب،<br/>             تاریخ‌نگاری کوفه،<br/>             تک‌نگاری، مقتل.</p> | <p>تاریخ ائمه از وجوه ممتاز تاریخ‌نگاری شیعیان به‌شمار می‌آید. نگره‌های هویت فرهنگی و اجتماعی و توجه به‌ساختارهای فکری تحول‌گرا در آن دیده می‌شود. این پژوهش، در پی اثبات نقش و جایگاه تاریخ‌نگاری ائمه در سه قرن نخست هجری در بین شیعیان است. بر اساس این تحقیق، تعداد ۶۵ نفر درباره تاریخ ائمه تألیف نموده که بیشتر آنها از اصحاب ائمه بوده و از ایشان نقل کرده‌اند. تعداد تألیفات ۱۹۱ اثر است که برخی از این آثار، تصحیح، ترجمه و چاپ شده، برخی به‌صورت پراکنده در آثار شیعی گزارش شده و برخی به‌صورت نسخه خطی نادر، موجود و برخی از آنها نیز مفقود و بخش کمی از آنها ناشناخته است و در روش، منابع و بینش، تحت تأثیر مکتب علمی کوفه و بصره و مدینه قرار دارند. عمده آثار، تک‌نگاری است، رویکرد روایی - اخباری دارد و گرایش‌های دیگر (حدیثی و کلامی) در آن دیده می‌شود. این آثار از نظر ارزش و اعتبار در یک‌سطح نیست و اخبار آنها در متون تاریخی و حدیثی اسلامی ادوار بعد دیده می‌شود. پژوهش حاضر با استفاده از روش ارزیابی کمی و تحلیل توصیفی و با بهره‌گیری از منابع اسلامی، انجام گرفته است.</p> |

**استناد:** سعیدیان جزئی، مریم (۱۴۰۳). بررسی جایگاه شیعیان در تاریخ‌نگاری ائمه تا پایان قرن سوم هجری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۲)، ۴۷-۸۵  
 DOI: 10.22059/jhic.2024.379781.654503



© نویسندگان.  
 DOI: 10.22059/jhic.2024.379781.654503

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

### مقدمه

پژوهش حاضر، در پی اثبات نقش شیعیان در تاریخ‌نگاری اسلامی با محور تاریخ‌نگاری ائمه است؛ از این رو آنچه رابینسون درباره نقش شیعیان در تاریخ می‌آورد، نقد و مورد ارزیابی قرار می‌دهد. وی بر این باور است که شیعیان جایگاه محدودی در تاریخ‌نگاری اسلامی دارند و آثار آن‌ها هم‌سو با گرایش‌های عقیدتی‌شان نوشته شده است (Robinson:2003:264-266).<sup>۱</sup>

با توجه به آنچه در جداول مختلفی که در این مقاله آمده، دیدگاه افرادی چون امیرمعزی محل تأمل است که درباره نقش شیعیان در تاریخ‌نگاری مناقشه می‌کند (Amir-Moezzi, 2016:19).<sup>۲</sup> وی در کتاب *قرآن صامت و قرآن ناطق* بر این باور است که عوامل محیطی و گرایش‌های مذهبی در تألیف منابع شیعی و گزینش اخباری اثر گذاشته و این اخبار با آنچه به قول او *قرآن صامت* است، تفاوت دارد (Amir-Moezzi, 2016: 43,66,113-114,163). افزون بر این، عبدالعزیز نورولی درباره نقل اخبار تاریخی، به‌ویژه آنچه از قرن نخست به دست ما رسیده است، اغراق می‌کند و آن را روایات شیعی می‌داند. نورولی در کتاب *التشیع علی الروایات التاریخیه فی القرن الاول الهجری*، که رساله دکتری (دانشگاه مدینه، ۱۴۱۵هـ) اوست، تلاش می‌کند نقش شیعیان را در تاریخ‌نگاری اسلامی و تدوین آثار تاریخی بسیار برجسته و پررنگ نشان دهد و راویان و مورخان شیعه را به تاریخ‌سازی و جعل اخبار و روایات شیعی متهم کند (نورولی، ۱۴۱۷هـ: ۱۰۷-۱۰۳).<sup>۳</sup> غفوری در پایان‌نامه خود با عنوان «نقش شیعه در تاریخ‌نگاری اسلامی»، با نگاهی انتقادی به کتاب *اثر التشیع علی الروایات التاریخیه فی القرن الاول الهجری* (دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۷ش) که به چاپ رسیده است، این کتاب را از حیث اسناد و منابع، روش و محتوا، غیر علمی و غیر تاریخی ارزیابی می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که حجم و گستره تاریخ‌نگاری شیعه نسبت به اهل سنت به مراتب، کم‌تر بوده است (غفوری، ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۵۳).<sup>۴</sup> این تشکیک و تناقض درباره نقش شیعیان، می‌تواند به معنای نادیده گرفتن بخش عظیمی از میراث تاریخ‌نگاری اسلامی باشد.

در قرآن کریم بر معرفت تاریخی، تأکید بسیاری شده است. ساختارهای فکری و مذهبی شیعه و واگرایی آن‌ها به تحولات اجتماعی و سیاسی در شکل‌گیری تاریخ‌نگاری شیعی و توجه بیشتر به تاریخ ائمه

1. Robinson, Chase F.(2003), *Islamic historiography* (1st, reprinted. ed.), London, Cambridge University Press.

2. Amir-Moezzi. Mohammad Ali(2016), *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor*, Columbia, University Press.

۳. نورولی، عبدالعزیز (۱۴۱۷). *اثر التشیع علی الروایات التاریخیه فی القرن الاول الهجری*. عربستان سعودی: جامعه مدینه.

۴. غفوری، محمد (۱۳۹۴). *نقش شیعه در تاریخ‌نگاری اسلامی*. قم: پژوهشکده حج و زیارت.

نقش داشته است. بسیاری از این آثار در دسترس نیست؛ اما نقل آن‌ها در فهرست‌نگاری‌های مهم، مانند فهرست اسامی مصنفی شیعه (احمد بن علی نجاشی)،<sup>۱</sup> فهرست ابن ندیم، رجال و الفهرست طوسی، از اهمیت و جایگاه آن‌ها حکایت می‌کند (Tusy, 1853: 17). باوجود این، نخستین کتاب‌های مدون شیعه درباره تاریخ ائمه مربوط به قرن چهارم است. جلودی (د: ۳۳۲ هـ) (ابن ندیم، ۱۴۱۸: ۱۲۸) و محمد اسکافی (د: ۳۳۶ هـ) از این نمونه هستند.

بخش قابل توجهی از پژوهش‌های جدید، به تشیع، امامان و آموزه‌های شیعی مربوط بوده است؛ اما درباره تاریخ‌نگاری ائمه، تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. فردیناند، در دائرةالمعارف نوین اسلامی در بخش معرفی مقتل ابومخنف (Ferdinand, 1883: V1)،<sup>۲</sup> سزگین (Sezgin, 1971: 90-94) و آلوارز، ابومخنف را یکی از مورخان برجسته شیعی معرفی می‌کنند. (Álvarez, 1983: ۱۵۰)<sup>۴</sup>. همچنین تاریخ مسعودی، طبری و کتب ملل و نحل، هم‌چون ابن حزم و شهرستانی را در زمره منابع تاریخی می‌آورد (Álvarez, 1908: 100) و منابع شیعی را از منابع تاریخی نمی‌داند (Álvarez, 1908: 137).

جوئت<sup>۵</sup> از هاروارد، مک دونالد<sup>۶</sup> و شلابر<sup>۷</sup> از مدرسه کندی، بخشی از رساله دکتری خود را به مطالعات دوازده‌امام اختصاص دادند (Donaldson, 1933: vii).<sup>۸</sup> دونالدسن بر این باور است که اینها در معرفی امامان شیعه به‌طور غیرمستقیم از روایت‌های تاریخی کتاب‌های شیخ صدوق، مفید و دیگر کتب شیعی استفاده کرده‌اند و بخشی از مطالعات مسیونرهای مذهبی به این موضوع اختصاص دارد (Donaldson, capture: IV). آبووت، به نخستین متون تاریخی در تاریخ‌نگاری اسلامی می‌پردازد. او از کتابی منسوب به یونس بن عبدالرحمن (د: ۲۰۸ هـ) شیعی نام می‌برد که از امام صادق (ع)، امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) روایت کرده و کتاب دیگری به نام المید/ دارد که منبع ابن اسحاق بوده است (Abbott, 1957: )

1. Tusy T-s, (1853), List of Shy'ah books (Fihrist Kutub Al- Shyah), Mawlawies Mohammad; 'Abd-al-Haqq; Qa'dir, Ghola'm and Sprenger, A. (Eds.), India, Asiatic Society of Bengal: Calcutta, V5.
2. Ibn-Yahyā Abū-Mihnaf, Heinrich Ferdinand Wüstenfeld (1883), Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache: ein historischer Roman aus dem Arabischen, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Einzelaufn. zu e. Zeitschr.-Bd, Germany, Universitätsbibliothek Bamberg, 30 (AGGW), SIV-VI.
3. Sezgin, Ursula (1971), Abu Mihnaf: ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit, Leyden, E.J.Brill.
4. Álvarez Alonso, David (Aug2019), "Abu Mikhnaf", Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Edited by: Graeme Dunphy, Cristian Bratu. Consulted online <<http://dx.doi.org/10.1163/2213-2139>.
5. Jewett
6. Macdonald
7. Shellabear
8. Donaldson, Wewight(1933), Shiite Religion, London, Luzac&Company.

19-37).<sup>۱</sup>

جان ونزبرو، اهمیت تاریخ را در قرآن و بین مسلمانان بررسی می‌کند (۱۵۵-۱۵۶: ۱۹۷۸ Wansbrough).<sup>۲</sup> سزگین، نقش ابومخنف (۹۳-۹۴: ۱۹۷۱: Sezgin). ویلسنی، جایگاه "برقی" را در تاریخ‌نگاری اسلامی مهم می‌دانند (۲۰۱۷: Vilozy). جعفریان بر نقش و جایگاه شیعه در آغازین مرحله تاریخ‌نگاری اسلامی می‌پردازد (۱-۲۶: ۲۰۱۴: Jafariyan).<sup>۳</sup> پژوهش‌های کلبرگ از آن جهت حائز اهمیت است که درباره منابع اتوریته شیعیان نخستین، که از سوی یاران امامان نوشته شده، سخن به میان می‌آورد (۱۳۳-۱۴۵: ۱۹۹۴ و ۴۱۳-۴۴۶: ۲۰۰۷: Kohlberg).<sup>۴</sup> دونر در کتاب *خاستگاه روایات خاستگاه اسلامی*: *سرآغاز نگارش تاریخی اسلامی*، از نخستین منابع مکتوب تاریخ‌نگاری اسلامی و نقش اخباریون و روایات شیعی می‌نویسد (۱۷۵-۱۷۸: ۱۹۹۸: Donner).<sup>۵</sup> رابینسون در کتاب *تاریخ نگاری اسلامی*، به معرفی مکتب ابومخنف می‌پردازد (۲۸-۲۹: ۲۰۰۳: Robinson). پژوهش‌های گلیو در *دائرة المعارف اسلام و جهان اسلام* ذیل واژه "امامت"، به منابع شیعی و جایگاه آنان در شناخت تاریخ اسلام اشاره‌های مهمی دارد (Gleave, 2004: 350-351).<sup>۶</sup> او، همچنین دیدگاه‌های شیعی را در این زمینه بر اساس نگاه قرآن بحث می‌کند (Gleave, 2013: 141-172).<sup>۷</sup> گوتتر درباره تاریخ نوفلی تحقیق کرده و جایگاه آن را نزد طبری،

1. Abbott, Nabia(1957), *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*, Chicago, University of Chicago Press.
2. Wansbrough, John (1978), *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press.
3. Jafariyan, Rasul(2014), *A Glance at Historiography in Shiite Culture*, CreateSpace Independent Publishing Platform.(amazon.com)
4. Kohlberg, Etan (2007), "Trends in early Imami Shii exegetical literature and the contribution of al-Sayyari", Meir M. Bar-Asher et al. (ed.), *The Ben-Zvi Institute for the History of Jewish Communities in the East*, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, ۴۱۳-۴۴۶.
5. Kohlberg, Etan(1994), "Authoritative Scriptures in Early Imami Shi'ism", E. Patlagend and A. Le Boulluece (eds.), *Les retours aux ecritures, Fondamentalism presents et passet*, Paris, Louvain.
6. Donner, Fred M.(1988), *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, The Darwin Press, INC.
7. Princeton, New Jersey.

کوب (P.Cobb)، این کتاب را در سال ۲۰۱۲ ویراستاری کرد و با اضافاتی درباره واقعی و ابومخنف با عنوان *خط سیر اسلام* به چاپ رسید.

- Donner, Fred M.(2012), *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, edited by Paul M. Cobb (Leiden & Boston: Brill).
6. Gleave, Robert(2004), "Imamate", *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, Editor in Chief Richard C. Martin, London: MacMillan, Polity Press, V 1.
7. Gleave, Robert(2013), "Early Shii Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shii Imams, in: Karen Bauer," (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis*, Oxford, University Press.

ابوالفرج اصفهانی (Günther, 2009: 157-174) و دیگر مورخان اسلامی بیان می‌کند. گونتر مدعی است داستان ابن سبأ، پیش‌ازین در منابع شیعی، مانند کثی و کتاب الرد علی الغلاة از هشام بن حکم بوده و عقاید و رفتارهای شیعی برگرفته از این دست کتاب‌هاست (Günther, 2009: 133). جعفریان و باقری این کتاب را به ترتیب با نام‌های کتاب/لاخبار نوفلی (۱۳۸۷ش) و تاریخ گمشده نوفلی (۱۳۸۹ش) بازیابی و منتشر کرده‌اند.

صلابی از نویسندگان سنی متعصب، مورخان شیعی را رافضی خوانده و مدعی است این افراد، تاریخ را تحریف تاریخ کرده و شخصیت‌ها و حوادث را تغییر دادند. او مورخانی، چون یعقوبی و مسعودی، که از منابع شیعی استفاده کرده‌اند، انتقاد می‌کند (Sallabi, 2010: v1, 32-33; 46-49). مؤژان مومن در کتاب درآمدی بر اسلام شیعی، تاریخ و عقاید شیعیان دوازده‌امامی را بررسی می‌کند (Momen, ۱۹۸۷).<sup>۲</sup> هاگلر، اخبار نبرد صفین و جریان قاعدین را با رویکرد دسته‌بندی منابع و روایات اسلامی ارزیابی کرده است (Hagler, ۲۰۱۱). آندره نیومن در کتاب دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی، نقش قم و بغداد در مؤلفه‌های فکری و مفاهیم شیعی را تأیید و درعین حال منابع شیعی را نقد کرده بود (Newman, 2011: 52-98). یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها، مجموعه مقالاتی است که هونگ آن را با نام راهنمای شرق‌شناس در انتشارات بریل در لیدن چاپ کرده است. جلد نخست این کتاب، درباره تاریخ مذهبی در قرون اولیه اسلام است و مورخان اسلامی را ارزیابی می‌کند (Hong, 2000).

رهیافت اصلی این پژوهش، ریخت‌شناسی تاریخ‌نگاری شیعیان به لحاظ تقسیم‌بندی موضوعات زیر است: رویکردها و روش‌های تاریخ‌نگاری ائمه، موضوعات مورد بحث، جایگاه و شهرت مورخان شیعی، گرایش‌های فکری و فرقه‌ای، ارتباط مورخان با ائمه، تنوع آثار و تألیفات، مشایخ و اسناد آن‌ها و درنهایت، موانع و مشکلات تاریخ‌نگاری ائمه.

ارائه تعریفی از تاریخ‌نگاری ائمه در این سه قرن، بسیار مشکل است؛ از این رو در این پژوهش، منابعی مدنظر قرار گرفته که با رویکرد تاریخی بوده، به صورت کلی یا جزئی تاریخ ائمه را روایت کرده و مؤلفه‌های سه‌گانه زیر را داشته‌اند: ۱. مورخ یا نویسنده شیعی؛ ۲. تألیف آثاری درباره تاریخ ائمه در سه قرن نخست هجری با رویکرد تاریخی؛ ۳. استناد یا استفاده از آثار آن‌ها در متون دیگران.

1. Sallabi, Ali M. (2010), Ali ibn Abi Talib, Translated by Nasiruddin al-Khattab, Riyadh, al-Dar al-Alamiia, V1.
2. Momen, Moojan (1987), An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, United State: New Haven, Yale University Press.
3. Newman, Andrew, J. (2011), The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad, (Culture and Civilization in the Middle East), 1st Kindle Edition, Angielski, Routledge.

در این پژوهش، داده‌های اصلی در قالب جدول شماره ۱ آمده است و تحلیل‌های کیفی - آماری به‌ترتیب در جداول ۱ تا ۸ که در متن پژوهش وجود دارد، درج شد و تحلیل توصیفی متن و یافته‌های پژوهش، مستند به این جداول است.

مشایخ فریدنی در مقاله «تاریخ‌نگاری شیعیان»، آغاز تاریخ‌نویسی و تألیف کتاب در اسلام را به شیعیان نسبت می‌دهد و از ابومخنف به‌عنوان اولین مورخ اسلام و تشیع نام می‌برد. وی معتقد است دو گروه شیعه و سنی برای دفاع از عقاید خود به‌جمع‌آوری و نشر اخبار موافق و تضعیف دیگری اقدام کردند (طاهری و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۸۲/۴). هرچند دلایل کافی برای این امر نمی‌آورد.

یاوری در مقاله خود در بررسی گرایش ابومخنف، او را در زمره شیعیان محبتی قرار داده که نسبت به ثبت و ضبط اخبار ائمه هدی علاقه‌مند بوده است. براساس آنچه از این مقاله به‌دست می‌آید در مقایسه بین روایت طبری از ابومخنف و نسخه‌های موجود از مقتل ابومخنف در کتاب‌خانه‌های جهان، روایت طبری معتبر و کتاب *مقتل الحسین* و توضیحات آن قابل استناد است (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۵).<sup>۲</sup> این مقاله به‌دلیل رجوع و مذاقه در منابع فهرست‌نویسی شیعیان، برای شرح حال مقتل‌نویسان شیعی و آثار آنها مناسب است.

حسینیان مقدم، کتاب *تسمیه من شهد مع امیر المومنین علی(ع)* را نخستین اثر مکتوب شیعیان درباره سیره می‌داند که در نیمه دوم قرن اول و به‌منظور اثبات جانشینی امیرمومنان و دفاع از امامت آن حضرت نگارش یافت. براساس دیدگاه وی، نگارش سیره نبوی نزد شیعیان با رویکرد کلامی و در راستای تحقق هدف مذکور بوده است. همچنین، سیره‌نگاری شیعیان در محافل علمی شکل گرفته و گزاره‌های آن پراکنده و با گذر زمان سامان یافته و محورهای متعدد را در برگرفته است (حسینیان مقدم، ۱۳۹۷، ۷-۴۰).<sup>۳</sup>

پاکروان و دیگر نویسندگان مقاله، ردیه‌نگاری شیعیان را در چهار قرن نخستین اسلامی بررسی کرده و اوج آن را به قرن سوم و منسوب به نویسندگان امامی مربوط دانسته که آثار خود را در رد غلات، واقعی‌های و جریان‌های مختلف امامی نوشته و آن را نوعی گفتمان انتقادی و خوانش فکری و عقلی شیعیان در نسبت خود با جریان‌های درون‌مذهبی و برون‌مذهبی تلقی کرده‌اند (پاکروان و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۹-۶۸).<sup>۴</sup>

۱. طاهری، علی و صدرحاج سیدجواد، احمد (۱۳۸۱). *دائرة المعارف تشیع*. ویراستار بهاءالدین خرمشاهی. کامران فانی. تهران: نشر سعید محبی.

۲. یاوری، محمد جواد (۱۳۸۶). *مقتل‌نگاری شیعیان* (از آغاز تا پایان قرن پنجم هجری). *تاریخ اسلام*، ۸ (۳۲)، ۷-۴۰.

۳. حسینیان مقدم، حسین (۱۳۹۷). *تحلیلی بر سیره‌نگاری شیعیان تا قرن پنجم هجری*. *تاریخ اسلام*، پیاپی ۷۳، ۷-۴۰.

۴. پاکروان، مهدیه؛ ولوی، علی محمد و طاووسی مسرور، سعید (۱۳۹۹). *نسبت سنجی میان زمان نگارش و موضوعات ردیه‌نگاری‌های شیعیان* (تا نیمه اول قرن پنجم هجری). *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، ۲۶ (۱۱۱)، ۳۹-۶۸.

در این مقاله، درباره ردیه‌های مهمی چون الاستغاثه کوفی اشاره و بررسی نشده است.

### ارزیابی تاریخ‌نگاری ائمه از سوی شیعیان در سه قرن نخست هجری

۱. از وجوه مهم مورخان شیعی که به موضوع تاریخ ائمه توجه ویژه داشتند؛ شایستگی‌های فردی و علمی آن‌ها در علوم مختلف و تعابیر مهمی است. البته، منابع رجالی درباره وثاقت و اعتبارشان نکات مهمی می‌نویسند. کسانی، چون محمد بن اسحاق، اصبع بن نباته، ابومخنف، هشام بن محمد کلبی و پدرش، محمد کلبی و جابر بن یزید جعفی با اهل بیت (ع) در ارتباط بوده و مستقیم یا با واسطه به روایات ایشان تکیه می‌کردند. برخی از آن‌ها، مانند ابن اسحاق و هشام بن محمد کلبی از اخباریون محقق بودند و کسانی، چون هشام کلبی و محمد بن سائب، در علم انساب و لغت شهرت داشتند. در بین این افراد، کسانی چون مؤمن الطاق و بز نظی هم دیده می‌شود که در حوزه‌هایی، چون کلام شناخته شده‌اند. بیشتر مورخان دارای صبغه عربی بوده و در میان افرادی از عجم‌ها و خاصه مورخان با گرایش‌های شیعی از قم و ری با محافل شیعی حضور داشتند که به موضوع تاریخ ائمه روی خوش نشان دادند.

۲. مورخان مانند ابن اسحاق، ابراهیم بن محمد ثقفی و یعقوبی به تاریخ عرب قبل از اسلام، آگاهی وسیعی داشتند و به واسطه برخورداری وسیع از آثار پیشینیان در پایه‌گذاری دانش تاریخ‌نگاری اسلامی و استقلال آن از حوزه‌هایی، چون سیره و قصص سهم به‌سزایی ایفا کردند. این گروه، علاوه بر جایگاهی که در نقل اخبار و ثبت روایات شفاهی دارند، به سبب تألیف آثاری مستقل درباره تاریخ ائمه و نوشتن تک‌نگاری ائمه، هم ساحت دانش تاریخ را از جهت موضوع و مسائل و روش و ابزار ارتقا دادند و هم آسیب‌های ناشی از رویکرد تاریخ شفاهی و خطر تحریف وقایع را کاهش دادند. برخی از این افراد با امامان شیعه ارتباط داشتند و با منابع اسلامی، مانند قرآن کریم و حدیث آشنا بودند. به همین سبب، اخبار جامع و موثقی درباره اخبار ائمه در اختیار دیگران قرار دادند و بخشی از خلأهای ناشی از ساختارهای مذهبی و سیاسی حاکم و سانسور اخبار را برطرف کردند.

۳. رویکرد مورخان شیعی در تاریخ‌نگاری ائمه، نقل سلسله اسناد اخبار بود و در برخی متون تاریخی-کلامی هم از این شیوه پیروی کردند. اگرچه این امر به مورخان شیعی اختصاص نداشت. آثار افرادی، چون محمد بن اسحاق، یعقوبی، ابراهیم ثقفی و ابن اعثم کوفی اگرچه به ظاهر، نوعی ناهم‌گرایی با دیگر منابع تاریخی این دوره دارد؛ اما هم از روش‌های ترکیبی استفاده کرده و با ایجاد سازگاری بین روایات مختلف، حوادث را در قالب یک‌روایت پیوسته ارائه می‌دهد. یکی از دلایل تنوع روش‌های نقل اخبار این بود که مورخان شیعی با محافل اخباری بصره، کوفه، بغداد و صبغه حدیثی حجاز ارتباط داشتند.

۴. ارتباط برخی از مورخان شیعی با امامان و مراکز شیعی و پابندی آن‌ها به طرق نقل اخبار، عامل

مهمی در توجه آن‌ها به ابعاد مختلف تاریخ ائمه بود. هرچند، این اخبار در بسیاری موارد به‌پردازش و ارزیابی نیازمند است؛ اما به‌نسبت آثاری که در قرون بعد نوشته شد، آثار این دوره بیشتر رویکرد تاریخی دارد و وجوه مختلف حیات امامان را موردبحث قرار می‌دهد. شاید، درست باشد اگر بگوییم، شیوه نقل تاریخی منابع سه‌قرن نخست هجری، به‌طورعمده روایی-اخباری بوده و ابعاد تاریخی حیات امامان بیشتر محل بحث قرار گرفته است. درحالی که در قرون بعد، غلبه با حوزه‌های کلامی، فقهی و حدیثی است و روش روایی و اخباری را در بردارند.

۵. مورخان شیعی از نخستین مورخان اسلامی هستند که به تاریخ عمومی اقبال نشان دادند. اگرچه این‌گونه در میان آثاری که از قرون نخستین به‌جامانده، کم است؛ اما توجه به‌همین آثار، مانند آنچه یعقوبی در تاریخ خود اعمال کرده، نشان می‌دهد که مورخان شیعی در پرداختن به مسئله فلسفه تاریخ یا سنت‌های تاریخی و پیوستگی میان تاریخ و عقیده پیش‌قدم بودند. این درک فلسفی عمیق، سبب می‌شد تا تاریخ را نه به‌مثابه یک‌رویداد و خبر مربوط به گذشته، بلکه دارای هویت، زنده و بیدارگر تلقی کنند و از آن بهره ببرند.

۶. یکی از وجوه ممتاز تاریخ‌نگاری امامان، تقدم سیره‌نویسی بر سایر حوزه‌هاست. این رویکرد، مفاهیم بنیادین جهان‌بینی اسلامی را موردبحث و بررسی قرار می‌دهد و به‌دنبال آن است تا پیشرفت در جامعه اسلامی را در مفهوم اندیشه و در بستر تاریخی قرار دهد و با دریافت معقول از تاریخ، نوعی اندیشه‌ورزی اسلامی را به‌مخاطب ارائه کند (پناهی، ۱۳۹۵، ۱۵-۱۹). با بررسی منابع تاریخ ائمه روشن می‌گردد، عمده کسانی که رویکرد سیره‌نگاری داشتند، از اصحاب ائمه (ع) بودند. شاید بخشی از این توجه به‌خاطر علاقه و تأکید امامان به نقل سیره رسول‌الله (ص) بوده است. ایشان یاران خود را تشویق می‌کردند تا اخباری از این دست را نشر یا آثاری را تألیف کنند. البته، سیره‌نگاری شیعیان نسبت به سیره‌نگاران متقدم دارای روش، منسجم و با ساختارهای علمی بوده است. پیوستگی اخبار سیره رسول‌الله (ص) با اخبار امامان (ع)، بیانگر توسعه مفهومی سیره و تداوم سنت در زندگی امامان است. نمونه‌ای از اینها، آثاری است که درباره نبردهای امام علی (ع) نوشته شده است. رویکرد سیره‌نگاری، بخشی از معرفت تاریخی است که مورخان شیعی برای دفاع از آموزه‌های شیعی و مقابله با سیاست‌های مذهبی حاکمان و جریان‌های ناهم‌گرا در پیش گرفتند.

۷. رویکردهای تک‌نگاری شیعیان در تاریخ‌نگاری ائمه، بیشتر تحت تأثیر مکتب اخباری عراق است. در این مکتب، تاریخ در شکل خبر ارائه می‌شد و نه رخداد که دارای ماهیت زمان و مکان باشد (روزنتال، ۱۳۶۵ ش، ۸۶-۸۸). آثار برخاسته از این تفکر به‌جای رویدادننگاری به‌دنبال ارائه اخباری است که بعضاً بر ساخته یا خبرگرا بوده و از مشاهدات و زبان و درک نویسنده نشأت می‌گیرد؛ بدون آنکه الزاما اخبار

اعتبارسنجی شود یا امکان تشخیص صحت و سقم آنها وجود داشته باشد. این رویکرد، نوعی روش برجسته‌سازی است و تاریخ را به مثابه یک حقیقت و نه رویداد مورد توجه قرار می‌دهد. تکننگاری‌ها به مسائلی می‌پردازد که محل چالش و بحث میان فرقه‌های مختلف است؛ مانند قتل عثمان، نبرد جمل و حتی سقیفه و رده. نویسندگان شیعی با استفاده از این روش به تألیف مقاتل و نگارش حروب و جنگ‌ها پرداختند.

۸. به نظر می‌رسد مورخان شیعی تعمداً، حوادثی را گزینش و ارزش‌گذاری می‌کردند که هواداران امویان و عباسیان و جریان‌های فکری- فرهنگی رقیب آنها، نسبت به آن بی‌توجه بوده یا به گونه‌ای متفاوت گزارش می‌کردند. مورخان تأکید داشتند، جایگاه ائمه یا دیدگاه ایشان را درباره مسائل سیاسی- اجتماعی بیان کنند. به همین سبب در نقل حوادث، تنها به همان مقدار مورد نیاز اکتفا می‌کردند. در این آثار، اخبار الزاماً پیوستگی ندارد و به نقل‌های پیشینیان و مشایخ خبر اکتفا شده است. البته، ممکن است "نقیه" شیعه و "تعصب" مخالفان شیعه در این موضوع بی‌تأثیر نبوده؛ اما به نظر می‌رسد بیش از همه، از رویه اخباریگری و تاریخی‌نگری مکتب عراق اثر پذیرفته‌اند. در این دوره عمده مورخان شیعی، دارای گرایش شیعی- عراقی بودند و بر فضایل و مناقب اهل بیت (ع) بیشتر توجه نشان دادند. آن‌ها بیشتر به حکومت امام علی (ع)، کارگزاران، خطبه‌ها و وصایا، نامه‌ها و نبردهای آن حضرت، روی خوش نشان دادند که بیانگر نوعی اعتراض به شرایط موجود و آرمان‌های شیعه است. با وجود این، بسیاری از تاریخ تحولات دوران خلافت امام علی (ع) مورد غفلت قرار گرفته است. داده‌های تاریخی درباره امامان دیگر کمتر است. درباره امام مهدی (عج) شیوه بحث، حدیثی است و آثار تاریخی، به‌طور عمده به مسئله غیبت پرداخته است. کم‌توجهی نسبت به زندگی شخصی و فرزندان امامان به مراتب بیشتر است. همین مسئله، سبب اختلاف منابع و تکیه بر اسنادی شده که به جرح و تعدیل بسیار نیازمند است. در نتیجه، در بین منابعی که از قرن چهارم به بعد نوشته شده، کمتر آثاری به چشم می‌خورد که ابعاد مختلف زندگی امامان را نقل و روایت کند.

۹. اخبار تاریخی قابل دسترس که از طریق تاریخ‌نگاری ائمه به دست ما رسیده است؛ ردیه‌نگاری‌ها و پاسخ به پرسش‌های شیعیان و نوعی روش تدافعی یا مقابله در برابر کسانی است که از هواداران خلافت یا مذاهب دیگر هستند. بنابراین، توصیف و تبیین تاریخی رخدادها کمتر به چشم می‌خورد. مورخان شیعی، مانند محدثان از دو دانش رجال و درایه برای گزینش اخبار استفاده کردند. آن‌ها برای دسترسی به اخبار، طرق مختلف را طی می‌کردند. این حساسیت هم میزان ورود اخبار دروغ و ساختگی را کاهش می‌داد و هم تا حد زیادی مانع تعصب می‌شد؛ اما به همان نسبت، عدم وثاقت روات و رجال، تغافل در نقل وقایع تاریخی و عدم ذکر مکان و زمان، نقل روایات متضاد و متناقض که اتفاقاً بدون تحلیل و گزینش بود و

درنهایت، مشی اخباری‌گری نویسندگان این دست منابع، سبب گردید تا موضوع مشخصی را دنبال نکند. شاید به این دلایل بود که منابع تاریخ‌الائمه به‌طور عمده، موردتوجه مورخان بعدی قرار نگرفت.

۱۰. چنان‌که در جداول ۲ و ۳ و ۴ آمده است؛ عموم مورخان، کتاب مقتل دارند و از آن میان بیشترین توجه به‌مقتل الحسین بوده است. شاید از این‌روست که مصیبت امام حسین (ع) برای شیعیان سنگین است و آن‌ها خود را پیرو این مکتب و منتقم خون امام حسین (ع) می‌دانند. مهم‌ترین وجه تمایز این منابع از دیگر رویکردهای تاریخ‌نگاری امامان، ارائه یک‌اندیشه کلان تاریخی هم‌گرا با تفکر شیعی است. رویکرد مقتل‌نگاری در بین نویسندگان، نشان می‌دهد که درصدد برانگیختن احساسات مذهبی و بیان شدت تاجر و تالم مصیبت و بازتاب مظلومیت‌ها و مصائب بودند. مقتل‌نگاری کارکردهای دیگری، مانند نقد یا رد جریان‌های رقیب را دارد. این شیوه در بین مورخانی که دارای گرایش‌های مختلف مذهبی هستند، متداول است؛ اما بیش‌ترین تعداد این آثار مربوط به‌مورخان شیعی است و سیر تاریخی مقتل‌نگاری شیعی در قرن سوم تکامل یافت. کهن‌ترین مقتل‌نگار، اصبع بن نباته است و محمد عباسی مقتل‌نگاری را از فرد به‌خاندان توسعه داد.

۱۱. بر اساس جدول‌های ۱، ۲ و ۸ معلوم می‌گردد، منابع تاریخ‌نگاری ائمه که در سه قرن نخست هجری تألیف شده، متنوع و دارای فراوانی بسیاری است؛ اما نام بسیاری از آن‌ها در منابع بعد نیامده است. تحقیق درباره این موضوع به‌بحث مفصل و مستقلی نیازمند است. دلایل این امر، می‌تواند متفاوت باشد که به‌برخی از آنها اشاره می‌شود: انتخاب روش گزینشی و ترکیب اخبار در یک‌روایت پیوسته و نقل آن‌ها در کتب حدیثی و فقهی چنان‌که قبلاً بیان شد، توجه به‌سلسله اسناد خبر و حذف واسطه‌های منابع و سیاست تعصب مذهبی حاکمان عباسی و فشار نظامی و تبلیغاتی دستگاه خلافت، درنهایت سبب از بین‌رفتن یا پنهان کردن این دسته آثار گردید. افزون بر این، درگیری‌های گروه‌های مختلف مذهبی، اقبال مورخان به‌تألیف آثاری با موضوعات دیگر و دسترسی‌نداشتن به‌امکانات چاپ و نشر کتب از دیگر عواملی بود که در تقویت این پدیده بی‌تأثیر نبوده است. باید توجه داشت که بخشی از اخبار امامان در سایر آثار شیعه، اعم از فقهی، حدیثی و فرق شیعی قابل دریافت است؛ مانند کتاب‌های حسن بن موسی نوبختی (د. ۳۱۰ هـ)، کلینی (د. ۳۲۹ هـ)؛ ابن‌بابویه (د. ۳۲۹ هـ) و اسکافی (د. ۳۳۶ هـ).

جدول ۱: مجموعه مورخان و آثار و ویژگی آن‌ها

| ردیف | نویسنده                     | کتاب                                                                                                           | سال یا قرن در گذشت به قمری | گرایش عقیدتی / ارتباط با ائمه (ع) | رویکرد                                | موضوع                     | مشایخ / راویان - نقل در منابع دیگر                                                   | روش |
|------|-----------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------|-----------------------------------|---------------------------------------|---------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ۱.   | عبیدالله بن ابی رافع        | تسمیه من شهید مع امیرالمؤمنین علی (ع) الجمّل، صفین و النهروان من الصحابه، وصایا علی (ع)، فتاوی و قضایا         | ۸۰ق                        | از اصحاب و کاتبان امام علی (ع)    | مقتل نگاری / حروب نگاری / تسمیه نگاری | مقتل / حروب / وصایا / سیر | روایی - اخباری (برقی)، ۱۴۱۹: ۵۸۱ نجاشی، ۱۴۱۶: ۵۸ طوسی، ۱۴۰۴: ۱۷۵ طوسی، ۱۳۸۵: ۲۴۴ / ۱ |     |
| ۲.   | احمد بن ابراهیم بن ابی رافع | سقیفه                                                                                                          | قرن نخست                   |                                   |                                       | سقیفه                     |                                                                                      |     |
| ۳.   | اصبغ بن نباته تمیمی حنظلی   | عهدنامه امام علی به مالک اشتر نخعی و وصیت امام به محمد حنفیه، مقتل الحسین بن علی (ع) (مقتل ابی عبدالله الحسین) | قرن نخست                   | از اصحاب امام علی و حسن (ع)       | وصیت نگاری                            | وصیت / مقتل               | روایی - اخباری (نجاشی)، ۱۴۱۶: ۲۹۶ طوسی، ۱۴۰۴: ۸۸ طوسی، ۱۳۸۵: ۲۶۴                     |     |
| ۴.   | زید بن وهب جهنی             | خطب امیر المؤمنین علیه السلام علی المنابر فی الجمع والأعیاد و غیرها (خطب امیر المؤمنین علیه السلام)            | ۸۲ یا ۸۴ تا ۹۶ق            | از اصحاب امام علی (ع)             | نبرد نگاری - خطابه نگاری              | خطبه / حروب               | ابن عقده با واسطه نصر بن مزاحم، ابومنصور جهنی از زید روایت می کند (طوسی)، ۱۴۰۴: ۱۴۰۴ |     |

|    |                                                                  |                                                                                             |                     |                                                                                                                                                      |                                           |                                                                                                                                   |             |                                                                                                                                                       |
|----|------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۵. | قاسم بن اصبح<br>بن نباته<br>تمیمی                                | مقتل ابی‌عبدالله<br>الحسین                                                                  | قرن<br>نخست<br>هجری | شیعه                                                                                                                                                 | مقتل‌نگاری                                |                                                                                                                                   | (۱۳۰-۱۳۱/۱) | روایی-<br>اخباری(طبری)،<br>۴۹۹: ۱۹۳۹<br>ابوالفرج<br>اصفهانی،<br>۷۸/۱: ۱۴۱۵<br>طوسی، ۱۴۱۷:<br>۸۶-۸۵؛ ابن<br>جوزی، ۱۴۱۸:<br>(۲۵۳/۱)                     |
| ۶. | سلیم بن قیس،<br>أبا صادق<br>هلالی                                | اصل سلیم بن<br>قیس الهلالی،<br>اول کتاب ظهر<br>للشیعه؛ وقعه<br>صفین                         | ۹۳ق                 | از<br>اصحاب<br>امام علی،<br>حسن،<br>حسین و<br>باقر (ع)،<br>متهم<br>به غلو<br>است                                                                     | منقبت‌نگاری/<br>دلائل‌نگاری/<br>نبردنگاری | أبان بن أبی<br>عایش از او<br>روایت کرده<br>است                                                                                    |             | تاریخی کلامی<br>روایی-اخباری<br>ابن ندیم،<br>۳۷۱: ۱۴۱۷<br>برقی، ۱۴۱۹:<br>۸۵-۸۴-۸۰<br>طوسی، ۸۸:<br>۱۴۰۴-۳۳۹<br>۲۶۵-۲۶۹<br>Moezzi,<br>1994: 43-<br>(47) |
| ۷. | ابان بن عثمان<br>احمر بجلی،<br>مولی، کوفی،<br>مدتی، ساکن<br>بصره | المبتدأ والمغازی<br>والوفاء والردة                                                          | ۱۷۰ق                | از<br>اصحاب<br>و راویان<br>امام<br>صادق و<br>امام<br>کاظم (ع)<br>است و از<br>ابوعبیده<br>معمر بن<br>مثنی و<br>محمد بن<br>سلام هم<br>روایت<br>می‌کند. | سیره‌نگاری/<br>رده‌نگاری/<br>غزوات        | یعقوبی<br>با واسطه از<br>ابان از امام<br>صادق (ع)<br>نقل می‌کند.<br>احمد بن<br>محمد بن ابی<br>نصر کتاب<br>وی را روایت<br>کرده است |             | روایی-اخباری<br>(نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱۳؛ طوسی،<br>۱۴۰۴: ۱/ ۳۳۰:<br>برقی، ۱۴۱۹:<br>۱۴۹)                                                                    |
| ۸. | احمد بن<br>عبدالله ثقفی                                          | المبیطه فی اخبار<br>مقاتل آل<br>ابی‌طالب، فی<br>تفضیل بنی‌هاشم<br>و ذم بنی‌امیه<br>واتباعهم | نامعلوم             | شیعه                                                                                                                                                 | منقبت‌نگاری/<br>مقتل‌نگاری                | منقبت /<br>مقتل                                                                                                                   |             |                                                                                                                                                       |
| ۹. | جابر بن یزید                                                     | الجمال؛ صفین؛                                                                               | ۱۲۸ ق               | از                                                                                                                                                   | تک‌نگاری/<br>نبردنگاری                    | اخبار جمل را                                                                                                                      |             | روایی-                                                                                                                                                |

|    |                                                                                   |                                                                                                           |                 |                                                                                           |                           |                     |                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                            |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    | جعفی                                                                              | نهروان؛ مقتل<br>امیرالمؤمنین<br>(علیه السلام)؛<br>مقتل ابی عبدالله<br>الحسین<br>(علیه السلام)،<br>الفضایل |                 | اصحاب<br>امام باقر<br>و صادق<br>(ع)                                                       | حروب/<br>مقتل             | /<br>مقتل نگار<br>ی | از امام باقر<br>(ع) آورده<br>است. پسرش،<br>اسماعیل از او<br>نقل کرده<br>است.                                                                                                                       | اخباری(برقی،<br>۱۴۱۹:<br>۱۰۱،۱۰۴،۹۴،۸<br>۹؛ نصرین<br>مزاحم، [بینا<br>: ۵۵۹؛ نجاشی،<br>۱۴۱۹، ۱۳۹ و<br>۱۱۸؛ طوسی،<br>۱۴۰۴: ۱/<br>۱۳۹ و ۳۹۷). |
| ۱۰ | محمد بن قیاً<br>الیهتنا بجلی                                                      | قضایا امیرالمؤمنین<br>ن علیه السلام                                                                       | حدود<br>قرن دوم | از امام<br>باقر (ع)<br>روایت<br>کرده<br>است                                               |                           |                     | مقید و ابن<br>حسکه قمی<br>از ابن بابویه و<br>او با واسطه<br>بجلی از امام<br>باقر (ع)<br>روایت<br>می کند<br>(طوسی،<br>۱۴۰۴: ۱/<br>۲۰۶)                                                              |                                                                                                                                            |
| ۱۱ | عمرو بن شمر<br>بن یزید،<br>ابوعبدالله<br>جعفی کوفی                                | روایت مقتل جابر<br>بن یزید جعفری                                                                          | حدود<br>قرن دوم | از<br>اصحاب<br>امام باقر<br>و صادق<br>(ع)                                                 |                           |                     | کتابهای<br>جابر را روایت<br>کرده و بر آن<br>افزوده است.<br>نجاشی او را<br>ضعیف دانسته<br>اما خوئی او را<br>مبرا کرده<br>است به دلیل<br>آنکه صدوق<br>اخبار وی را از<br>طریق صحیح<br>نقل کرده<br>است | روایی -<br>حدیثی(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۱۹۲ و<br>۲۸۷: ۲۸۷<br>۱۹۲؛ خوئی،<br>۱۴۱۳: ۱۴/<br>۱۱۷-۱۱۹)                                                  |
| ۱۲ | معاویه بن عمار<br>بن ابی معاویه<br>خاب دهنی<br>کوفی، مولای<br>دهن از بنی<br>بجیله | مزار<br>امیرالمؤمنین علیه<br>السلام                                                                       | ۱۷۵ق            | از<br>اصحاب<br>امام<br>صادق و<br>رضا (ع)<br>است.<br>نجاشی او<br>را از<br>مشاهیر<br>شیعه و | مقتل نگاری/<br>حروب نگاری | مقتل /<br>حروب      | نبردهای امام<br>علی (ع) و<br>قیام امام<br>حسین (ع) و<br>نبرد امام<br>حسن (ع) را<br>نقل می کند.<br>(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۴۱۱)                                                                            |                                                                                                                                            |

|    |                                                                    |                                                                                                                             |                                   | دارای<br>اعتبار و<br>ثقه<br>دانشسته<br>است                                                             |                            |                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |  |
|----|--------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| ۱۳ | ابان بن تغلب<br>بن ریاح، مولی<br>بنی جریر از<br>بنی بکر بن<br>وائل | الصفین، الفضایل،<br>شهد مع علی بن<br>أبی طالب علیه‌السلام<br>من اصحاب<br>النبی صلی‌الله‌علیه<br>هوآله‌وسلم - تک<br>روایت‌ها | ۱۴۱ق در<br>زمان<br>منصور<br>عباسی | از<br>اصحاب<br>امام<br>سجاد (ع)<br>است و با<br>امام باقر<br>و صادق<br>(ع)<br>ملاقات<br>کرده<br>است     | نبردنگاری /<br>منقبت‌نگاری | مقتل /<br>حروب  | اعطای فدک<br>و منع فدک<br>از فاطمه -<br>خطبه فاطمه<br>(س) - علی<br>(ع) و شورای<br>شش‌نفره را<br>روایت کرده<br>است.<br>این کتاب به<br>روایت سیف<br>بن عمیره<br>نقل شده<br>است (برقی،<br>۱۴۱۹: ۸۹-<br>۱۰۱؛<br>نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۶۰ و ۱۳-<br>۶۱ ابن<br>عقده، ۱۲۸۳:<br>۶۳؛ طوسی،<br>۱۴۰۴:<br>۳۳۹/۱ و<br>۲۷۵ و ۲۷۹:<br>عیاشی، ۱/<br>۲۲۹: ابن<br>مردویه، ۱۴۲۴:<br>۱۰۳ |  |
| ۱۴ | مؤمن الطاق                                                         | الجمال فی امر<br>طلحه و الزبیر و<br>عائشه، الاحتجاج<br>فی امامه امیر<br>المؤمنین، الامامه،<br>المعرفه، اثبات<br>الوصیه      | ۱۴۸ق                              | امام<br>سجاد،<br>باقر و<br>صادق<br>(ع) را<br>ملاقات و<br>از ایشان<br>روایت<br>کرده<br>است. از<br>اصحاب | نبردنگاری                  | حروب /<br>دلایل | روایی-حدیثی<br>کلامی-تاریخی<br>نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱۰-۱۱؛<br>طوسی، ۱۴۰۴:<br>۳۲۳-۴۳۶ / ۱                                                                                                                                                                                                                                                                           |  |

|    |                                                                             |                                                                                                                                                                                                                          |                |                                                                          |                                          |                         |                                                                                                                                         |
|----|-----------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|--------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                                                                             |                                                                                                                                                                                                                          |                | امام<br>صادق و<br>کاظم (ع)<br>است.                                       |                                          |                         |                                                                                                                                         |
| ۱۵ | محمد بن<br>اسحاق بن<br>یسار (ابن<br>اسحاق)، مولى<br>مطلبی                   | السیره و المغازی                                                                                                                                                                                                         | ۱۵۱ق           | شیعی -<br>عراقی، از<br>اصحاب<br>امام<br>صادق<br>(ع)                      | سیره‌نگاری                               | سیره/<br>مغازی          | روایی -<br>اخباری (برقی)،<br>۱۴۱۹: ۱۰۸ و<br>۱۶۱-۱۶۰.                                                                                    |
| ۱۶ | ابو عبدالله جعفر<br>بن عفان طایی                                            | مقتل الحسین                                                                                                                                                                                                              | ۱۵۰ق           | شیعه                                                                     | مقتل‌نگاری                               |                         | (طوسی، ۱۴۰۴:<br>۲۸۹/۱ و ۶۱۷).                                                                                                           |
| ۱۷ | ابو مخنف لوط<br>بن یحیی بن<br>سعید بن<br>مخنف بن<br>سلیم ازدی<br>غامدی کوفی | الجمال، صفین،<br>اهل النهروان و<br>الخوارج، الغارات،<br>الحریث بن راشد<br>و بنی ناجیه،<br>مقتل علی<br>رضی‌الله‌عنه،<br>مقتل الحسین<br>علیه‌السلام؛ مقتل<br>الحسن (ع)<br>السیط، خطبه<br>الزهراء<br>لامیرالمومنین،<br>رجال | ۱۵۷ق           | شیعه،<br>باواسطه<br>از امام<br>باقر یا<br>صادق<br>(ع)<br>روایت<br>می‌کند | نبردنگاری/مقه<br>تل‌نگاری/<br>سیره‌نگاری | سیره/<br>مقاتل/<br>حروب | روایی -<br>اخباری (ابن<br>ندیم، ۱۴۱۷:<br>۱۲۱-۲۳؛ برقی،<br>۱۴۱۹: ۸۳؛<br>نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۲۰۸-۲۰۹؛<br>طوسی، ۱۴۰۴:<br>۲۵۵/۱ و ۲۵۶ و<br>...) |
| ۱۸ | غیاث بن<br>ابراهیم تمیمی<br>اسیدی بصری<br>کوفی                              |                                                                                                                                                                                                                          |                | از<br>اصحاب<br>امام<br>صادق و<br>کاظم (ع)<br>(نجاشی<br>۱۴۱۶:<br>۳۰۵)     |                                          |                         |                                                                                                                                         |
| ۱۹ | علی بن یقطین<br>کوفی                                                        | ما سأل عنه<br>الصادق من امور<br>الملاحم                                                                                                                                                                                  | ۱۸۲ق/بغ<br>داد | از<br>اصحاب<br>امام<br>کاظم                                              | ملاحم و فتن                              | ملاحم و<br>فتن          | روایی -<br>اخباری (ابن<br>ندیم، ۱۴۱۷:<br>۲۷۵-۲۷۶)                                                                                       |
| ۲۰ | ابو یعقوب<br>اسماعیل بن<br>مهران بن ابی<br>نصر سکونی،<br>مولى               | الملاحم - خطب<br>امیرالمؤمنین<br>علیه‌السلام                                                                                                                                                                             |                | از<br>اصحاب<br>امام رضا<br>(ع) است<br>و<br>باواسطه<br>از امام            | ملاحم و فتن                              | ملاحم و<br>فتن          | روایی - اخباری<br>ابن ندیم،<br>۱۴۱۷: ۲۷۵؛<br>نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱/ ۲۸؛<br>طوسی، ۱۴۰۴:<br>۴۶-۴۷/۱.                                          |

|    |                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                 |                                               |                                                                                  |                                                                                                              |                           |                                                                                                      |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                 | بن فضال<br>کتاب خطب<br>وی را نقل<br>کرده است. | صادق<br>(ع)<br>روایت<br>می‌کند                                                   |                                                                                                              |                           |                                                                                                      |
| ۲۲ | عبدالله بن<br>ابراهیم بن<br>محمد جعفری                                                           | مقتل - امامت<br>امام رضا                                                                                                                                                                                                        | ۱۸۳ق                                          | از<br>اصحاب<br>امام<br>صادق و<br>کاظم (ع)                                        | مقتل‌نگاری /<br>سیره‌نگاری                                                                                   | ملاحم و<br>فتن / دلا<br>ل | کلبی در<br>کتاب الحجه<br>و تولد امامان<br>از وی نقل<br>می‌کند                                        |
| ۲۳ | ابو منذر هشام<br>بن محمد بن<br>سائب بن بشر<br>بن زید بن<br>عمرو بن<br>حارث کلبی<br>عراقی         | مقتل<br>امیرالمؤمنین،<br>مقتل الحسین،<br>الجمال، الصقین،<br>النهر و ان،<br>الحکمین،<br>الغارات، الخطب<br>علی علیه‌السلام<br>(الخطب)، قیام<br>الحسن علیه‌السلام<br>م، غرائب قریش<br>و بنی‌هاشم فی<br>سائر العرب، اولاد<br>امامان | ۲۰۶ق                                          | شیعه - از<br>اصحاب<br>امام<br>صادق<br>(ع)                                        | مقتل‌نگاری /<br>ردنگاری /<br>تسمه<br>یه‌نگاری                                                                | مقتل                      | روایی - اخباری<br>(ابن کلبی،<br>۱۴۱۹: ۱۴-۱۳؛<br>ابن ندیم،<br>۱۴۱۷: ۱۶-<br>۱۶۱؛ نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۴۳۴). |
| ۲۴ | ابوعبدالله<br>محمد بن عمر<br>واقف سهمی،<br>مولی بنی سهم<br>بن اسلم - از<br>مدینه به بغداد<br>آمد | التاریخ و المغازی<br>و المبعث، الجمال،<br>الرده و الدار،<br>مقتل الحسین<br>علیه‌السلام، مقتل<br>الحسن<br>علیه‌السلام،<br>صفین، المولد<br>الحسن و<br>الحسین، السقیفه<br>و بیعه ابی بکر.                                          | ۱۳۰-<br>۳۰۷ -<br>بغداد                        | شیعه و<br>اهل تقیه<br>بود                                                        | سیره‌نگاری /<br>رده‌نگاری /<br>مقتل‌نگاری /<br>نبردنگاری /<br>ملاحم و فتن<br>(ابن<br>ندیم، ۱۴۱۷:<br>۱۲۸-۱۲۷) | ملاحم و<br>فتن            |                                                                                                      |
| ۲۵ | محمد بن<br>حسن بن<br>محمد ابن<br>جمهور عمی                                                       | تاریخ موالید<br>الائمه و اعمارهم،<br>الملاحم و الفتن<br>الواحد،<br>صاحب‌الزمان،<br>الرساله المذهبه<br>عن الرضا ص فی<br>الطب، وقت خروج<br>القائم                                                                                 | ۲۱۰ق                                          | از<br>اصحاب<br>امام رضا<br>(ع) (ابن<br>شهر آشوب،<br>ب،<br>۱۳۸۰:<br>۱۰۴-<br>۱۰۳). |                                                                                                              |                           |                                                                                                      |

|    |                                                                                                           |                                                                                                                |                                      |                                              |                                                                                                                                                             |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۲۶ | اسماعیل بن علی بن علی بن رزین عثمان بن عبدالرحمان ابن عبدالله بن بدیل بن ورقا خزاعی، ابوالقاسم، ساکن واسط | تاریخ الأئمة علیه السلام، مسند الرضا                                                                           | طوسی او را در حدیث مختلط می‌داند.    |                                              | ابو محمد محمدی این کتاب را از او روایت کرده است و نجاشی نقل می‌کند. هلال الحفار هم مسند را از او روایت کرده که نجاشی آن را شنیده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ۵۰). |
| ۲۷ | مسعدة بن صدقه عیدی، ابو محمد                                                                              | خطب امیرالمؤمنین علیه السلام                                                                                   | از امام صادق و کاظم (ع) روایت می‌کند |                                              | هارون بن مسلم کتاب او را نقل می‌کند نجاشی، ۱۴۱۶، ج ۱، ۴۱۵.                                                                                                  |
| ۲۸ | مصیح ابن هلقام عجل                                                                                        | الجمال                                                                                                         | ۲۱۲ ق                                | او و پدرش هر دو از اصحاب امام صادق (ع) هستند | نبردنگاری / مقتل نگاری (برقی، ۱۴۱۹، ۱۰۰)                                                                                                                    |
| ۲۹ | عمر بن سعد بن ابی صید اسدی                                                                                | بی‌نام                                                                                                         | قرن دوم                              | شیعه تندرو و مورخ و استاد نصر بن مزاحم است   | حروب                                                                                                                                                        |
| ۳۰ | ابوالفضل نصر بن مزاحم بن سيار منقری تمیمی کوفی                                                            | الجمال، مقتل الحسين بن علی علیه السلام، صفین، الغارات، النهروان، المناقب قلقتندی اسم کتابش را "صفین و الحكمين" | ۲۱۲ ق                                | شیعه                                         | نبردنگاری / مقتل نگاری / نقبت نگاری                                                                                                                         |
|    |                                                                                                           |                                                                                                                |                                      |                                              | مقتل / حروب                                                                                                                                                 |
|    |                                                                                                           |                                                                                                                |                                      |                                              | به تعبیر نجاشی از صغاء هم روایت می‌کند اخباری از امامان را با واسطه                                                                                         |
|    |                                                                                                           |                                                                                                                |                                      |                                              | روایی - اخباری (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱ / ۴۲۸-۴۲۷: ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۱۵۸: طبری، ۱۹۳۹: ۴۷۶۴ / خطیب بغدادی،                                                              |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |  |  |  |  |           |  |  |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|--|--|--|-----------|--|--|
| <p>۲۸۴/۱۳: ۱۴۱۷<br/>از طریق فرزند<br/>وی حسین؛<br/>قلقشندی<br/>[بیتا]: ۱۴/ ۹۲<br/>و ۸۱/۱۵<br/>ابوالفرج<br/>اصفهانی، ۱۴۱۵<br/>۱۸: / ۴۴۷<br/>۱۹/۲۱؛ شجری،<br/>۱۴۲۳: ۱ / ۲۴۱<br/>علوی، ۱۴۲۲،<br/>۱۴۸ و ۲۳۵<br/>۲۹۰؛ صفوت،<br/>[بی تا]: ۱ / ۳۷۹-<br/>۳۸۰؛ محدث<br/>نوری، ۱۴۲۷:<br/>۳۱۰-۳۰۲/۱<br/>نک:<br/>Hagler,<br/>2011</p> | <p>پدرش از امام<br/>جواد (ع) نقل<br/>می‌کند<br/>نصر، الجمل<br/>را از طریق<br/>یحیی بن<br/>زکریا بن<br/>شعبان روایت<br/>می‌کند. کتاب<br/>صفین و دیگر<br/>کتاب‌های<br/>نصر را جعفر<br/>بن محمد بن<br/>سعید<br/>الاحمسی<br/>روایت<br/>می‌کند<br/>تستری در<br/>اوائل، اخبار<br/>صفین را از<br/>نصر روایت<br/>می‌کند نصر<br/>نامه‌های امام<br/>علی (ع) و<br/>معاویه را با<br/>دقت نقل<br/>می‌کند<br/>وی مقتل را<br/>از ابومخنف و<br/>نیز از طریق<br/>قاسم بن<br/>اصبغ و روات<br/>کوفی نقل<br/>می‌کند و<br/>پسرش<br/>حسین از او<br/>روایت<br/>می‌کند<br/>ابوالفرج در<br/>بحث امام<br/>حسین (ع) از<br/>وی نقل<br/>می‌کند نصر<br/>حدیث ثقلین<br/>را از طریق</p> |  |  |  |  | آورده است |  |  |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|--|--|--|-----------|--|--|

|    |                                                                                                                                                                                                            |                                                   |                                |                                         |                            |                                                                                                                                                                                             |  |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|--------------------------------|-----------------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
|    | ابو خالد<br>واسطی با سه<br>واسطه که دو<br>نفر از ایشان<br>امام هستند از<br>رسول الله (ص)<br>(نقل می کند<br>همچنین از<br>این طریق<br>درباره فضایل<br>امام علی (ع)<br>و سیره<br>رسول الله<br>(ص) می<br>نویسد |                                                   |                                |                                         |                            |                                                                                                                                                                                             |  |
| ۳۱ | عبدالسلام بن<br>سالم، ابوصلت<br>هروی، مولی،<br>خادم الرضا                                                                                                                                                  | وفاة الرضا<br>عليه السلام                         | ۲۳۶ ق                          | از<br>اصحاب<br>امام رضا<br>(ع)          | مقتل نگاری/<br>وفیات نگاری | در زمان<br>شهادت امام<br>رضا (ع) کنار<br>ایشان<br>بود (نجاشی،<br>۱۴۱۶، ۲۴۵؛<br>صدوق،<br>[بی تا]؛<br>۲۷۳/۱؛<br>طوسی،<br>۱۴۰۴: ۳۶۹؛<br>مجلسی،<br>[بی تا]؛<br>۱۰۱/۴۹؛<br>خوئی، ۱۴۱۳:<br>۱۹/۱۱) |  |
| ۳۲ | احمد بن محمد<br>ابونصر بزنتی                                                                                                                                                                               | ما رواه عن الرضا<br>(ع)                           | زنده تا<br>عصر امام<br>رضا (ع) | از<br>اصحاب<br>امام<br>موسی<br>کاظم (ع) | تسمیه نگاری/<br>رجال       | روایی حدیثی<br>(ابن ندیم،<br>۱۴۱۷: ۴۰۳).                                                                                                                                                    |  |
| ۳۳ | ابوالفضل سلمه<br>بن الخطاب<br>رازی<br>برآوستانی<br>ازدورقانی (ری)                                                                                                                                          | مولد الحسين بن<br>علی<br>عليهما السلام و<br>مقتله | ۲۵۰ ق                          | شیعه                                    | سیره نگاری/<br>مقتل نگاری  | نجاشی او را<br>ضعیف<br>می داند. احمد<br>بن ادریس از<br>وی روایت<br>می کند (نجاش<br>ی،<br>۱۴۱۶: ۱/۱)                                                                                         |  |

|    |                                                 |                                                                                              |      |                                                                                                               |                                              |  |                                                                           |                                                                     |
|----|-------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|--|---------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
|    |                                                 |                                                                                              |      |                                                                                                               |                                              |  | (۱۸۸)                                                                     |                                                                     |
| ۳۴ | ابوسعید عباد بن یعقوب رواجی                     | مناقب اهل البیت                                                                              | ۲۵۰ق |                                                                                                               |                                              |  |                                                                           | روایی-حدیثی                                                         |
| ۳۵ | عبدالعظیم حسنی                                  | خطب امیر المومنین                                                                            | ۲۵۲ق | از اصحاب امام هادی (ع)                                                                                        |                                              |  |                                                                           | روایی-اخباری (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۴۷)                                     |
| ۳۶ | علی بن مهزیار اهوازی ابوالحسن دورقی الاصل، مولی | فضائل امیرالمؤمنین (الفضائل)، فضائل المؤمنین و برهم، القائم                                  | ۲۵۴ق | شیعه صحیح الاعتقاد، از اصحاب امام رضا، جواد و هادی (ع) و وکیل ایشان است. از امام رضا و جواد (ع) روایت می‌کند. | فضائل‌نگاری                                  |  | در روایت حدیث ثقة است. برادرش ابراهیم و عباس بن معروف از او روایت می‌کنند | روایی-حدیثی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۳-۲۵۴؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۴۲۲)                 |
| ۳۷ | ابوعبدالله احمد بن محمد بن سیار، سیاری بصری     | الغارات                                                                                      | ۲۶۰ق | از اصحاب امام هادی (ع) است؛ اما برخی او را اهل غلو می‌دانند                                                   | نبردنگاری                                    |  |                                                                           | روایی-حدیثی-اخبار (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۰؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۳۸۴-۳۹۷)            |
| ۳۸ | ابو محمد فضل بن شاذان بن الخلیل ازدی نیشابوری   | مقتل الحسین؛ فضل امیر المومنین، القائم علیه السلام، الملاحم، الامامه کبیر، الخصال فی الامامه | ۲۶۰ق | از امام رضا و جواد (ع) روایت می‌کند و امام رضا را ملاقات کرده است.                                            | مقتل‌نگاری / تسمیه‌نگار / ملاحم / سیره‌نگاری |  | علی بن احمد بن قتیبه نیشابوری کتاب‌های وی را نقل کرده است                 | روایی اخباری روایی-حدیثی (صدوق، ابی‌تأ: ۲۵/۱؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۰۸-۳۰۶) |

|    |                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                              |                 |                                                                                                 |                                                                                                         |                                                                                                                           |                                                                                                                                            |                                                                                          |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۳۹ | ابو یوسف<br>یعقوب بن<br>شیه سدوسی<br>بصری                                                                 | جمل، صفین،<br>نهروان، تفضیل<br>الحسن و الحسین                                                                                                                                                                                | ۲۶۲ق            | شیعه                                                                                            | نبردنگاری/<br>منقبت‌نگاری                                                                               |                                                                                                                           |                                                                                                                                            |                                                                                          |
| ۴۰ | الحسن بن زید<br>بن محمد<br>علوی، ابو<br>محمد اطروش،<br>صاحب<br>طبرستان                                    | الحجّه فی<br>الإمامة؛ فی<br>الامامة صغیر، فی<br>الامامة کبیر،<br>فدک، معاذیر<br>بنی‌هاشم فیما<br>نقم علیهم،<br>أنساب الاثمه و<br>مولیدهم إلى<br>صاحب<br>الامر علیهم‌السلام<br>م. فصاحه أبی<br>طالب                           | ۲۷۰ق<br>طبرستان | شیعه<br>امامیه                                                                                  | تک‌نگاری/<br>انساب/<br>اولادالاثمه/<br>منقبت‌نگاری                                                      | روایی-حدیثی<br>تاریخی -<br>کلامی(ابن<br>ندیم، ۱۴۱۷:<br>۲۴۰؛ نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۵۸-۵۷)                                        |                                                                                                                                            |                                                                                          |
| ۴۱ | محمد بن خالد<br>بن عبدالرحمن<br>برقی، مولی،<br>قمی                                                        | الرجال، الجمل؛<br>مسائل الرضا                                                                                                                                                                                                | قرن سوم         | از<br>اصحاب<br>امام<br>کاظم،<br>رضا،<br>جواد و<br>هادی<br>(ع) است.                              | تسمیه‌نگاری/<br>نبردنگاری/<br>دلایل‌نگاری                                                               | حسین بن<br>عبیدالله<br>مسائل الرضا<br>را با ۳ واسطه<br>از برقی و<br>دیگران<br>روایت می‌کند                                | کتاب<br>رجال<br>درباره<br>راویان<br>امام علی<br>(ع) است.                                                                                   | روایی- حدیثی<br>روایی -<br>اخباری(ابن<br>ندیم، ۱۴۱۷:<br>۴۰۴-۴۰۵؛<br>نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱۷۹) |
| ۴۲ | احمد بن محمد<br>بن خالد برقی                                                                              | الجمل، صفین،<br>نهروان، ملاحم،<br>رجال، التعازی و<br>التهانی                                                                                                                                                                 | ۲۷۴ یا<br>۲۸۰ق  | از<br>اصحاب<br>امام جواد<br>و هادی<br>(ع)                                                       | نبردنگاری/<br>ملاحم/<br>تسمیه‌نگاری/<br>مقتل‌نگاری                                                      | روایی-<br>اخباری(برقی،<br>۱۴۱۹: ۱۸۶؛<br>نک:<br>Vilozny,2<br>(017)                                                         |                                                                                                                                            |                                                                                          |
| ۴۳ | ابواسحاق<br>ابراهیم بن<br>محمد بن<br>سعید هلالی<br>النفقی، اهل<br>کوفه بود ولی<br>به اصفهان<br>مهاجرت کرد | السقیفه، بیعه علی<br>علیه‌السلام،<br>الجمل، صفین،<br>الحکمین، النهر،<br>الغارات، مقتل<br>امیرالمؤمنین،<br>مقتل الحسین،<br>رسائل<br>امیرالمؤمنین<br>علیه‌السلام و<br>حروبه، قیام<br>الحسن<br>علیه‌السلام (اخبار<br>حسن بن علی | ۲۸۳ق            | ابتدا<br>زیدی و<br>بعد شیعه<br>امامی<br>بود. او را<br>از<br>اصحاب<br>امامان و<br>ثقه<br>دانستند | سیره‌نگاری/<br>مقتل‌نگاری/<br>نبردنگاری/<br>تاریخ‌الاثمه/<br>منقبت‌نگاری/<br>سیره‌نگاری/<br>ملاحم و فتن | احمد بن<br>علویه<br>اصفهانی<br>کتاب‌های<br>وی را روایت<br>کرده است و<br>احمد بن<br>عبدون و<br>دیگران از او<br>نقل می‌کنند | روایی -<br>حدیثی/روایی-<br>اخباری/<br>تاریخی -<br>کلامی(ابن<br>ندیم، ۱۴۱۷:<br>۲۷۵، ۴۰۹؛<br>نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱۷-۱۸؛<br>طوسی، ۱۴۱۷:<br>۳۹-۳۵) |                                                                                          |

|                                                                                                      |                                                                                                                                                                              |  |                                                 |                                                                                                                                                 |                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                     |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|-------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
|                                                                                                      |                                                                                                                                                                              |  |                                                 |                                                                                                                                                 |                 | (علیه‌السلام)،<br>أخبار من قتل من<br>آل أبي طالب،<br>فدک، المودة فی<br>ذوی القربی،<br>المعرفة، الحوض<br>والشفاعة، ما نزل<br>من القرآن فی<br>امیرالمؤمنین علیه<br>السلام، الدلائل،<br>فی الإمامة کبیر،<br>فی الإمامة صغیر،<br>من قتل من آل<br>محمد<br>علیه‌السلام،<br>الخطب المعربات |                                                                                                                     |    |
| روایی -<br>اخباری (نجاشی،<br>۱۴۱۶، ۳۴۷-<br>۳۴۸: خطیب<br>بندادی، ۱۴۱۷:<br>۲۷۵/۳)                      | حمزه بن<br>قاسم علوی<br>این کتاب را<br>روایت کرده<br>است                                                                                                                     |  | مقتل‌نگاری                                      | از<br>اصحاب<br>امام<br>هادی و<br>عسکری<br>(ع) است                                                                                               | ۲۸۷ یا<br>۲۸۶ق  | مقاتل الطالبین                                                                                                                                                                                                                                                                      | ابوعبدالله<br>محمد بن علی<br>بن حمزه بن<br>الحسن بن<br>عبیدالله بن<br>عباس بن<br>علی بن<br>ابی‌طالب<br>(علوی عباسی) | ۴۴ |
| روایی - اخباری<br>روایی - حدیثی<br>(نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱۹؛ طوسی،<br>۱۴۱۷: ۳۹-۴۰:<br>طوسی، ۱۴۰۴:<br>۶۵۷) | کتاب‌های او<br>را ابومنصور<br>ظفر البادرانی<br>و احمد بن<br>نصر بن سعید<br>الباهلی روایت<br>می‌کنند.<br>محمد بن<br>الحسن<br>الصقار، کتاب<br>مقتل وی را<br>روایت کرده<br>است. |  | مقتل‌نگاری /<br>ملاحم و فتن                     | از<br>اصحاب<br>امام<br>هادی<br>(ع) و ثقه<br>است.<br>نجاشی و<br>طوسی او<br>را در<br>حدیث و<br>ضعیف و<br>در عقیده<br>در مظان<br>اتهام<br>می‌دانند | زنده در<br>۳۶۹ق | مقتل ابی‌عبدالله<br>الحسین<br>(علیه‌السلام)،<br>مقتل<br>الحسین علیه‌السلام<br>لام؛ الغیبه                                                                                                                                                                                           | ابراهیم بن<br>اسحاق<br>ابواسحاق<br>احمری<br>نهادوندی                                                                | ۴۵ |
| روش ترکیبی<br>(تاریخی)<br>روایی - اخباری<br>(نک:<br>یعقوبی، ۱۳۷۹:                                    |                                                                                                                                                                              |  | تاریخ<br>عمومی /<br>منقبت‌نگاری /<br>مقتل‌نگاری | شیعه                                                                                                                                            | ۲۹۲ یا<br>۳۹۴ق  | تاریخ، مقتل<br>ابی‌عبدالله<br>الحسین                                                                                                                                                                                                                                                | احمد ابن<br>اسحاق ابو<br>یعقوب (ابن<br>واضح یعقوبی)                                                                 | ۴۶ |

|    |                                                                       |                                                                                                                                                                                                   |           |                                                                       |                                                         |                                                                   |                                                                                                             |                                                                            |
|----|-----------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|-----------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|
| ۴۷ | محمد بن زکریا بن دینار<br>ابو عبدالله مولى بنى غلابى<br>جوهرى بصرى    | الجمال الكبير،<br>الجمال المختصر،<br>صفين الكبير،<br>صفين المختصر،<br>مقتل الحسين عليه السلام،<br>النهر، مقتل امير المؤمنين و مقتل ابي عبدالله الحسين، اخبار فاطمة عليها السلام و منشأها و مولدها | ۲۹۸ق      | شیعه و نزد ابن ندیم ثقه و صادق است                                    | نبردنگاری /<br>سیرهنگاری /<br>مقتل نگاری /<br>سیرهنگاری |                                                                   | راویان او عبارتند از:<br>ابوالعباس بن نوح، علی بن یحیی سلمی حذاء، ابوعلی أحمد شعبه حافظ، عبدالجبار بن شیران | روایی -<br>اخباری (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۵۷: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۴۶/۱-۳۴۷). |
| ۴۸ | ابوجعفر محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری قمی                       | مقتل ابي عبدالله الحسين، الملاحم، ما نزل القرآن فى الحسين بن على                                                                                                                                  | ۲۹۹ق      | شیعه - از علمای شیعه در روایت و فقه                                   | مقتل نگاری /<br>ملاحم و فتن /<br>منقبت نگاری            |                                                                   |                                                                                                             | (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۴۰۶، نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۲ و ۳۱۹: طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۲).            |
| ۴۹ | عبدالله بن جعفر معروف به ابوالعباس حمیری قمی                          | الدلائل، الامامة، الغيبة والحيرة                                                                                                                                                                  | حدود ۲۹۰ق |                                                                       | دلایل نگاری                                             | اثبات امامت                                                       | کلامی - تاریخی                                                                                              |                                                                            |
| ۵۰ | ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ الصفار قمی، مولى عيسى بن موسى اشعری       | بصائر الدرجات، ما روى فى أولاد الائمة، المناقب                                                                                                                                                    | ۲۹۰ق/م    | نجاشی او را ثقه، مورد اعتماد و دارای تعداد کمی از روایات ضعیف می داند | دلایل نگاری /<br>منقبت نگاری /<br>تسمیه نگاری           | محمد بن یحیی از او روایت کرده است                                 | روایی - حدیثی -<br>کلامی - تاریخی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۵۳-۳۵۴)                                                    |                                                                            |
| ۵۱ | حفص بن بختری                                                          | مولد امیرالمؤمنین                                                                                                                                                                                 |           |                                                                       | سیرهنگاری                                               |                                                                   |                                                                                                             |                                                                            |
| ۵۲ | عبدالرحمن بن کثیر هاشمی مولى عباس بن محمد بن علی بن عبدالله بن العباس | صلح الحسن عليه السلام م (الصلح)، فدک                                                                                                                                                              |           | نجاشی او را در روایت ضعیف می داند                                     | نبردنگاری /<br>دلایل نگاری                              | برادر زاده اش، علی بن حسن از او روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۳۵) |                                                                                                             |                                                                            |
| ۵۳ | علی بن حسن بن علی بن فضال (علی)                                       | الدلائل، الانبياء، البشارات، الكوفة                                                                                                                                                               | ۲۳۴ق      | در اواخر عمر به شیعه                                                  | دلایل نگاری /<br>البلدان /<br>ملاحم                     |                                                                   |                                                                                                             |                                                                            |

|    |                                                                                    |                                                      |                                                               |                                                                                                            |                                     |  |                                                                                                                                                                                                  |  |
|----|------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------|--|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
|    |                                                                                    |                                                      |                                                               | امامیه<br>گروید                                                                                            |                                     |  | بن فضال یا<br>ابن فضال<br>مولی تیم الله                                                                                                                                                          |  |
| ۵۴ | حسین بن علی<br>بن سفیان<br>بزوفری                                                  | سیره النبی<br>والائمه<br>علیهم السلام فی<br>المشربین | قرن سوم                                                       |                                                                                                            | سیره‌نگاری<br>(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۶۸). |  |                                                                                                                                                                                                  |  |
| ۵۵ | ابوالقاسم کوفی                                                                     | الاستغاثه فی بدع<br>الثلاثه                          | قرن سوم                                                       | متهم به<br>غلو                                                                                             | ردیه‌نگاری                          |  | تاریخی کلامی                                                                                                                                                                                     |  |
| ۵۶ | محمد بن<br>سلیمان کوفی<br>قاضی                                                     | مناقب الامام<br>امیر المؤمنین                        | قرن سوم                                                       |                                                                                                            | منقبت‌نگاری                         |  | روایی-حدیثی                                                                                                                                                                                      |  |
| ۵۷ | یونس بن<br>عبدالرحمن ابو<br>محمد، مولی<br>علی بن یقطین<br>بن موسی،<br>مولی بنی اسد | الامامه                                              | ۲۰۸ ق                                                         | وکیل<br>امام رضا<br>(ع) و از<br>اصحاب<br>خاص<br>ایشان<br>بوده و<br>نزد<br>شیعیان<br>دارای<br>اعتبار<br>است | منقبت‌نگاری                         |  | روایی-حدیثی<br>کلامی-تاریخی<br>(نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۴۴۸-۴۴۹،<br>خوئی، ۱۴۱۳:<br>۲۱/ ۲۳۴-۲۰۹)                                                                                                          |  |
| ۵۸ | ابراهیم بن<br>هاشم<br>ابواسحاق قمی                                                 | النوادر، قضایا<br>امیر المؤمنین علیه<br>السلام       | قرن<br>سوم/<br>اهل<br>کوفه<br>است و به<br>قم<br>مهاجرت<br>کرد | طوسی او<br>را از<br>اصحاب<br>امام رضا<br>(ع)<br>می‌داند.                                                   |                                     |  | به نوشته<br>نجاشی<br>با واسطه یونس<br>بن عبدالرحمن<br>از امام رضا<br>(ع) روایت<br>می‌کند.<br>طوسی<br>می‌نویسد او<br>حدیث<br>کوفی‌ها را در<br>قم نشر داد<br>(نجاشی، ۱۴۱۶:<br>۱۶: ۳۵-<br>۱۴۰۴: ۳۶) |  |
| ۵۹ | محمد بن احمد<br>اشعری قمی                                                          | مقتل الحسین                                          | حدود<br>۲۸۰ ق                                                 |                                                                                                            | مقتل‌نگاری                          |  |                                                                                                                                                                                                  |  |
| ۶۰ | عیسی بن<br>مهران<br>مستعطف                                                         | مقتل الحسین                                          | قرن سوم                                                       |                                                                                                            | مقتل‌نگاری                          |  |                                                                                                                                                                                                  |  |
| ۶۱ | ابوالحسن علی<br>بن محمد<br>نوفلی هاشمی                                             | الاخبار                                              | زنده در<br>سال<br>۲۵۰ ق                                       | از<br>نزدیکان<br>امام                                                                                      | مقتل‌نگاری                          |  | اخبار طالبیان<br>را نقل کرده<br>است                                                                                                                                                              |  |

|    |                                                             |                                               |                           |                                                                                                                                   |                             |  |                                                                                                      |                                      |
|----|-------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|---------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|--|------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|
|    |                                                             |                                               |                           | هادی<br>(ع) است                                                                                                                   |                             |  |                                                                                                      |                                      |
| ۶۲ | صالح بن ابی<br>حماد ابوالخیر<br>رازی                        | خطب<br>امیرالمؤمنین علیه<br>السلام            | قرن سوم                   | از<br>اصحاب<br>امام<br>هادی<br>(ع) و<br>امام<br>عسکری<br>(ع) را<br>ملاقات<br>کرده<br>است                                          | خطبه‌نگاری                  |  | کتاب وی را<br>سعد بن<br>عبدالله روایت<br>کرده است<br>(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۱۹۸؛<br>طوسی، ۱۴۰۴:<br>۱/ ۳۷۶) |                                      |
| ۶۳ | احمد بن محمد<br>بن طلحه<br>عاصمی بصری                       | التجوم و موالید<br>الائمه و عمارهم            | قرن سوم                   | از<br>شاگردان<br>علی بن<br>حسن بن<br>فضال و<br>از مشایخ<br>کلینی و<br>به‌نوعی<br>از<br>اصحاب<br>امام<br>مهدی به<br>شمار<br>می‌رود | میلادنگاری /<br>وفیات‌نگاری |  |                                                                                                      |                                      |
| ۶۴ | ثبیت بن<br>محمد ابو<br>محمد<br>عسکری                        | دلائل الائمه علیهم<br>السلام                  |                           | از<br>اصحاب<br>امام<br>هادی و<br>عسکری<br>است                                                                                     | دلائل‌نگاری                 |  | روایی- حدیثی<br>کلامی-<br>تاریخی(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۱۱۷)                                                |                                      |
| ۶۵ | فارس بن حاتم<br>بن ماهویه<br>قزوینی                         | عدد الائمه علیهم<br>السلام [ من<br>حساب الجمل | در سامرا<br>سکونت<br>داشت | او را غالی<br>ملعون و<br>کذاب<br>دانستند                                                                                          | تک‌نگاری                    |  | روایی-<br>اخباری(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۳۱۰؛<br>طوسی، ۱۴۰۴:<br>۱/ ۳۹۰ و ۳۵۹)                                |                                      |
| ۶۶ | محمد بن<br>الحسین بن ابی<br>الخطاب ابوجعفر<br>الزبای همدانی | الامامة،<br>وصایا الائمه علیهم‌ال<br>سلام     | ۲۶۲ق                      | از شیعیان<br>و<br>دارای<br>اعتبار<br>است و<br>اخبار او<br>معروف<br>است                                                            | وصیت‌نگاری /<br>دلائل‌نگاری |  | محمد بن<br>حسن بن صفار<br>از او روایت<br>کرده است                                                    | روایی-<br>حدیثی(نجاشی،<br>۱۴۱۶: ۳۳۴) |

جدول ۲: تعداد مورخان و آثار، وابستگی‌های قومی و مذهبی و ارتباط آن‌ها با ائمه

| رقم | شاخص ارزیابی                                      | مقدار ارزیابی کمی آثار و مؤلفان |            |
|-----|---------------------------------------------------|---------------------------------|------------|
| ۱.  | تعداد و فراوانی مورخان شیعی در سه قرن نخست هجری   |                                 |            |
|     | قرن نخست                                          | قرن دوم                         | قرن سوم    |
|     | ۶                                                 | ۱۴                              | ۴۳         |
| ۲.  | تعداد آثار در سه قرن بر اساس تعداد مؤلف در هر قرن |                                 |            |
|     | قرن نخست                                          | قرون دوم                        | قرن سوم    |
|     | ۱۰                                                | ۳۹                              | ۱۳۷        |
| ۳.  | تعداد آثار هر مؤلف درباره تاریخ ائمه              |                                 |            |
|     | تعداد اثر                                         |                                 | تعداد مؤلف |
|     | یک اثر                                            |                                 | ۳۴         |
|     | دو اثر                                            |                                 | ۸          |
|     | سه اثر                                            |                                 | ۷          |
|     | چهار اثر                                          |                                 | ۴          |
|     | پنج اثر                                           |                                 | ۲          |
|     | شش اثر                                            |                                 | ۳          |
|     | هفت اثر                                           |                                 | ۱          |
|     | هشت اثر                                           |                                 | ۲          |
|     | نه اثر                                            |                                 | ۱          |
|     | ده اثر و بیشتر                                    |                                 | ۳          |
| ۴.  | وابستگی‌های قومی، قبیله‌ای و شهری مورخان          |                                 |            |
|     | مورخان عرب                                        |                                 |            |
|     | ۲۴                                                |                                 |            |
|     | تمیم                                              | ۴                               |            |
|     | بجیله                                             | ۱                               |            |
|     | ثقیف                                              | ۲                               |            |
|     | جعفی                                              | ۲                               |            |
|     | شیبان                                             | ۱                               |            |
|     | کلب                                               | ۲                               |            |
|     | طی                                                | ۱                               |            |
|     | ازد                                               | ۱                               |            |
|     | عجل                                               | ۱                               |            |
|     | اسد                                               | ۱                               |            |
|     | علوی (هاشمی)                                      | ۵                               |            |
|     | اشعر                                              | ۱                               |            |

|  |                                                |                                    |                   |  |                    |
|--|------------------------------------------------|------------------------------------|-------------------|--|--------------------|
|  |                                                | ۱                                  | حمیر              |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | همدان             |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | جهینه             |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | جهضم              |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | بنی عدی کعب       |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | بنی سدوس          |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | بنی بجیله         |  |                    |
|  |                                                | ۱۸                                 | ۱۸                |  | مورخان عجم و موالی |
|  | ۵۴                                             |                                    | مورخان به حسب شهر |  |                    |
|  |                                                | ۴                                  | بصره              |  |                    |
|  |                                                | ۲۳                                 | کوفه              |  |                    |
|  |                                                | ۳                                  | مدینه             |  |                    |
|  |                                                | ۲                                  | ری                |  |                    |
|  |                                                | ۵                                  | قم                |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | نهایوند           |  |                    |
|  |                                                | ۲                                  | اهواز             |  |                    |
|  |                                                | ۲                                  | خراسان            |  |                    |
|  |                                                | ۱۰                                 | نامعلوم           |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | عراق              |  |                    |
|  | گرایش‌های فرقه‌ای مورخان و ارتباط آنها با ائمه |                                    |                   |  | ۵.                 |
|  | ۵+ ۶۲                                          | ۱- اصحاب ائمه (ع)                  |                   |  |                    |
|  |                                                | ۵                                  | امام علی          |  |                    |
|  |                                                | ۳                                  | امام حسن          |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | امام حسین         |  |                    |
|  |                                                | ۱                                  | امام سجاد         |  |                    |
|  |                                                | ۵                                  | امام باقر         |  |                    |
|  |                                                | ۱۲                                 | امام صادق         |  |                    |
|  |                                                | ۷                                  | امام کاظم         |  |                    |
|  |                                                | ۱۰                                 | امام رضا          |  |                    |
|  |                                                | ۴                                  | امام جواد         |  |                    |
|  |                                                | ۹                                  | امام هادی         |  |                    |
|  |                                                | ۴                                  | امام عسکری        |  |                    |
|  |                                                | ۳                                  | امام مهدی         |  |                    |
|  | ۷                                              | ۲- متهم به غلو و گرایش‌های انحرافی |                   |  |                    |
|  | ۸                                              | ۳- اختلاف نظر و دارای گرایش شیعی   |                   |  |                    |

جدول ۳: پراکندگی منابع تاریخ‌نگاری ائمه بر اساس موضوع

|   |                                   |     |
|---|-----------------------------------|-----|
| ۱ | تعداد کتاب بر اساس عناوین         | ۱۹۱ |
| ۲ | تعداد نویسندگان بر اساس تألیف     | ۶۶  |
| ۳ | تعداد موضوعات بر اساس عناوین کتاب | ۴۱  |
|   | سیره و مغازی و تاریخ              | ۴   |
|   | آل ابوطالب و بنی‌هاشم             | ۴   |
|   | مقاتل                             | ۳۴  |
|   | امام علی (ع)                      | ۱۳  |
|   | امام حسن (ع)                      | ۶   |
|   | امام حسین (ع)                     | ۲۰  |
|   | مقتل ائمه                         | ۴   |
|   | حروب                              | ۵۸  |
|   | السقیفه، الدار و الرده            | ۵   |
|   | الجمال                            | ۱۵  |
|   | صفین                              | ۱۳  |
|   | حکمین                             | ۲   |
|   | نهر روان                          | ۹   |
|   | الغارات                           | ۵   |
|   | المغازی                           | ۳   |
|   | صلح الحسن                         | ۱   |
|   | مقاتل                             | ۳   |
|   | مقتل الحسین                       | ۲۰  |
|   | ملاحم و فتن                       | ۷   |
|   | ائمه و صحابه و مشرکان             | ۴   |
|   | اصحاب و امامان                    | ۳   |
|   | مشرکان                            | ۱   |
|   | معاویه                            | ۲۲  |
|   | شورای شش نفره                     | ۱   |
|   | طلحه و زبیر و عایشه و امام علی    | ۱   |

|  |    |                                             |  |
|--|----|---------------------------------------------|--|
|  | ۸  | السیره و المعرفه                            |  |
|  | ۴  | ائمه و خلفا                                 |  |
|  | ۷  | الاحتجاج و الدلائل                          |  |
|  | ۱  | کوفه                                        |  |
|  | ۱۷ | وصایا، خطب، نامه‌ها، عهدنامه، فتاوی و قضایا |  |
|  | ۶  | خطب علی (ع)                                 |  |
|  | ۳  | فتاوی و قضایا                               |  |
|  | ۳  | وصایا                                       |  |
|  | ۲  | وصیت امام علی (ع) به محمد حنفیه             |  |
|  | ۲  | خطبه فاطمه (س)                              |  |
|  | ۱  | عهدنامه مالک                                |  |
|  | ۱  | نامه امام علی به معاویه                     |  |
|  | ۸  | خطبه‌ها: حضرت زهرا (س) و فدک، امام علی (ع)  |  |
|  | ۵  | الغیبه و (الحیره)                           |  |
|  | ۵۲ | حکومت امام علی (ع)                          |  |
|  | ۱۴ | نبرد جمل                                    |  |
|  | ۱۱ | نبرد صفین                                   |  |
|  | ۳  | حکمین                                       |  |
|  | ۸  | نهروان                                      |  |
|  | ۴  | کارگزاران                                   |  |
|  | ۹  | وصایا و عهدنامه و نامه                      |  |
|  | ۲  | اخبار علی و معاویه                          |  |
|  | ۸  | مقتل علی امیرالمؤمنین (ع)                   |  |
|  | ۱  | تاریخ اهل بیت (ع)                           |  |
|  | ۲  | تفضیل بنی هاشم و ذم بنی امیه/فضایل          |  |
|  | ۲  | اولاد الائمه                                |  |
|  | ۳  | رجال و روات از ائمه                         |  |
|  | ۵  | تسمیه                                       |  |
|  | ۱  | التعازی و التهانیه                          |  |
|  | ۲  | موارد الائمه: موالید و عمارهم               |  |

جدول ۴: رویکردهای تاریخ‌نگاری ائمه

| شخص<br>روش         | سیره‌نگاری | مقیاس‌نگاری<br>فضایل و | مقتل<br>نگاری | نگ‌نگاری<br>و فتن | کروبا /<br>ملاحم | دلیل‌نگاری | تاریخ<br>مغازی /<br>عمومی | تاریخ<br>فیات<br>جال / اصحاب و<br>تسمیه‌نگاری | سایر |
|--------------------|------------|------------------------|---------------|-------------------|------------------|------------|---------------------------|-----------------------------------------------|------|
| ۱. بر اساس<br>مورخ | ۱۷         | ۳                      | ۲۴            | ۲۲                | ۱۹               | ۵          | ۲                         | ۲                                             | ۳    |
| ۲. بر اساس<br>آثار | ۲۰         | ۱۲                     | ۲۷            | ۲۵                | ۴۸               | ۸          | ۴                         | ۵                                             | ۲۶   |

جدول ۵: روش‌های تاریخ‌نگاری ائمه

| شخص<br>رویکرد      | روایی-<br>اخباری | روایی-<br>حدیثی | روایی-<br>کلامی | تاریخی | تاریخی-<br>کلامی | سایر |
|--------------------|------------------|-----------------|-----------------|--------|------------------|------|
| ۱. بر اساس<br>مورخ | ۲۳               | ۱۳              | ۳               | ۲      | ۱۱               | ۲۹   |
| ۲. بر اساس<br>آثار | ۷۷               | ۳۴              | ۵               | ۳      | ۲۱               | ۲۰   |

جدول ۶: مشایخ و اسناد مورخان شیعی

| مشایخ و سند     | ۱- معصوم | ۲- غیر معصوم         |    | ۳- نامعلوم |
|-----------------|----------|----------------------|----|------------|
|                 |          | الف- مورخان<br>پیشین | ۶  |            |
|                 |          | ب- روات<br>کوفی      | ۶  |            |
| تعداد مورخ شیعی | ۳۴       | ج- منابع<br>شیعی     | ۲  | ۱۵         |
|                 |          | د- سایر              | ۳  |            |
|                 |          | جمع                  | ۱۷ |            |

جدول ۷: پراکندگی آثار و موضوعات تاریخ‌نگاری ائمه به تفکیک هرامام

| رقم | میزان توجه به تاریخ ائمه<br>بر حسب تعداد مورخان | ائمه           | تعداد موضوعات<br>مرتبط | حوزه بررسی                                                                                            |
|-----|-------------------------------------------------|----------------|------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱   | ۱۶                                              | امام علی (ع)   | ۱۱                     | مولد و میلاد، فضایل و مناقب، سیره، مقتل، حروب، حکومت، احتجاج، ثقلین، فتاوی و قضایا، تسمیه نگاری، رجال |
| ۲   | ۳                                               | امام حسن (ع)   | ۶                      | فضیلت، سیره، صلح، مقتل                                                                                |
| ۳   | ۱۴                                              | امام حسین (ع)  | ۱۷                     | میلاد، فضیلت، مقتل                                                                                    |
| ۴   | ۳                                               | امام مهدی (ع)  | ۴                      | الغیبه، سیره                                                                                          |
| ۵   | ۳                                               | حضرت فاطمه (س) | ۷                      | مولد، فضیلت، خطبه، فدک، سیره                                                                          |
| ۶   | ۲۰                                              | سایر ائمه و..  | سایر موضوعات: ۲۴       | دلایل، فضیلت، سیره                                                                                    |

جدول ۸: جایگاه تاریخ‌نگاری ائمه در منابع بعدی

| فرد | مشایخ یا اسناد       | ارجاع یا روایت از وی در منابع بعدی                                                                                             |
|-----|----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱   | عبدالله بن ابی رافع  | امام علی (ع)                                                                                                                   |
| ۲   | اصبغ بن نباته مجاشعی | امام علی (ع)                                                                                                                   |
| ۳   | قاسم بن اصبغ         | اصبغ بن نباته                                                                                                                  |
| ۴   | جابر بن یزید جعفی    | امام باقر و صادق (ع)                                                                                                           |
| ۵   | سلیم بن قیس هلالی    | عمر بن شمر جعفی، محمد غلابی و حسین بن حصین عمی                                                                                 |
| ۶   | عمر بن شمر جعفی کوفی | ابراهیم بن عمر الیمانی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸)                                                                                        |
|     |                      | ابو عمرو أوزاعی، ابو محمد انصاری، ابو محمد کوفی، ابن سنان، ابن محبوب، حفص بن غالب اسدی، ابراهیم بن ایوب، ابراهیم بن عمر یمانی، |

|    |                         |                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|----|-------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                         | سلمه بن کهیل، عبدالله بن ولید جعفی، عروه بن عبدالله، معاویه بن وهب، یزید بن مره،                                                                                 | احمد بن نصر، احمد بن نصر خزاز، اسماعیل بن مهران، ایمن بن محرز، حسین بن ابی قتاده، حسین بن علوان، حسین بن فرات، حسین بن مختار، حسین بن نصر از پدرش، حکم بن مسکین، حماد بن عیسی، خالد سندی، سیف بن عمیره، صالح بن عقبه، عبدالله بن مغیره، عثمان بن عیسی، علی بن حماد، علی بن سیف، علی بن سیف بن عمیره، علی بن نعمان، محمد بن خالد برقی، محمد بن خالد طرابلسی، محمد بن سکین، محمد بن سنان، موسی بن اکیل، نصر بن مزاحم، نصر بن سوید، یونس، یونس بن عبدالرحمن و محمد بن سلیمان بزاز، ابراهیم بن هاشم (خوئی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۱۱۷-۱۱۹) |
| ۷  | ابان بن عثمان احمر بجلی | امام سجاده، باقر، صادق، کاظم (ع)                                                                                                                                 | ابوعبیده معمر بن مثنی، ابوعبدالله محمد بن سلام جمحی، علی بن ابراهیم قمی، یعقوبی (برقی، ۱۴۱۹: ۱۴۹؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۳)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| ۸  | ابان بن تغلب            | از اصحاب امام سجاده، امام باقر و امام صادق (ع) و روایت از ایشان و نیز از عبدالله بن عباس، عطیه عوفی، انس بن مالک، اعمش، محمد بن منکدر، سماک بن حرب، ابراهیم نخعی | سعید بن ابی جهم، محمد بن موسی بن ابی مریم، احمد بن یوسف جعفی و.. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۰-۱۱)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| ۹  | مؤمن الطاق              | امام صادق و امام کاظم (ع)                                                                                                                                        | شیخ طوسی، شیخ طبرسی                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| ۱۰ | مصباح بن هلقام          | جابر بن یزید جعفی                                                                                                                                                | ابن عقده، شیخ طوسی                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| ۱۱ | معاویه بن عمار دهنی     | امام صادق و کاظم (ع)                                                                                                                                             | طبری، ابن سعد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۱۱)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| ۱۲ | ابن اسحاق               | امام باقر (ع)                                                                                                                                                    | سلمه بن فضل انصاری                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |

|    |                                                                              |                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----|------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱۳ | ابومخنف                                                                      | پدرش یحیی و روات کوفی                                                                                                                                    | هشام کلبی، بلاذری، ابوالفرج اصفهانی، شیخ مفید                                                                                                                                                                                                                       |
| ۱۴ | محمد بن سائب کلبی                                                            | عبدالله بن حسن                                                                                                                                           | ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۴۱۶: ۶۰-۱۶۱)                                                                                                                                                                                                                                   |
| ۱۵ | ابو منذر هشام بن محمد بن سائب بن بشر بن زید بن عمرو بن حارث                  | امام صادق (ع)، ابومخنف، ابن کلبی                                                                                                                         | بلاذری، طبری، شیخ مفید                                                                                                                                                                                                                                              |
| ۱۶ | عبدالله بن ابراهیم بن محمد جعفری                                             | امام صادق و کاظم (ع)، اسحاق بن جعفر، یزید بن سلیط                                                                                                        | بکر بن صالح، موسی بن عبدالله، ابن حماد، کلینی، ابوالفرج اصفهانی                                                                                                                                                                                                     |
| ۱۷ | نصر بن مزاحم                                                                 | امام رضا و جواد (ع)، عمر بن سعد اسدی، هشام کلبی، راویان کوفی                                                                                             | حسین بن نصر بن مزاحم، نوح بن حبيب قومسی، ابوصلت هروی و کوفیان؛ ابن اعثم، الفتوح؛ صفار بصائر؛ طبری، تاریخ؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل؛ صدوق؛ طوسی؛ ابن عساکر؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه و... در فضایل نگاری ابن عقده، خوارزمی، راوندی، محمد بن سلیمان کوفی و طبری |
| ۱۸ | اسماعیل بن مهران سکونی                                                       | از اصحاب امام رضا و از امام صادق (ع) با واسطه روایت کرده است.                                                                                            | اسماعیل بن آدم و دیگران (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۴۶-۴۷/۱)                                                                                                                                                                                                      |
| ۱۹ | احمد بن محمد بن خالد برقی (احمد برقی)                                        | امام هادی (ع)                                                                                                                                            |                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| ۲۰ | ابراهیم بن اسحاق احمري                                                       |                                                                                                                                                          | ابومنصور ظفر بن حمدون بادرائی؛ ابو احمد القاسم بن محمد همدانی، محمد بن حسن صفار، احمد بن محمد بن عیسی قمی، محمد بن خالد برقی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹)                                                                                                                      |
| ۲۱ | ابوعبدالله محمد بن علی بن حمزه بن حسن بن عبیدالله بن عباس بن علی بن ابی طالب | امام هادی و عسکری (ع)، پدرش علی بن حمزه، عبدالصمد هاشمی، حسن بن داوود جعفری، ابو عثمان مازنی، عباس بن فرج عیاشی، عمر بن شیه نمیری، مدائنی، یحیی بن معین، | محمد بن عبدالملک، وکیع قاضی، محمد بن مخلد، ابو حاتم رازی، حمزه بن قاسم، ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۴۷-۳۴۸)                                                                                                                                  |
| ۲۲ | ابوالحسن علی بن محمد نوفلی هاشمی                                             | از نزدیکان امام هادی (ع)                                                                                                                                 | احمد بن عبدالله ثقفی، طبری، مسعودی، ابوالفرج اصفهانی، ابن ابی الحدید: ۱۵۷؛                                                                                                                                                                                          |

|    |                                           |                                                              |                                                                                                            |
|----|-------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    | Günther,2009:174                          |                                                              |                                                                                                            |
| ۲۳ | احمد ابن اسحاق ابی یعقوب، ابن واضح یعقوبی | روایت کوفی و منابع شیعی                                      | شیخ مفید                                                                                                   |
| ۲۴ | ابوجعفر محمد بن احمد بن عیسی اشعری        |                                                              | ابوعلی همام اسکافی (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۴۰۶)                                                                   |
| ۲۵ | یونس بن عبدالرحمن                         | امام صادق، کاظم و رضا (ع)                                    | ابراهیم بن هاشم قمی کوفی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۷۷۹/۲)                                             |
| ۲۶ | ابراهیم بن هاشم ابواسحاق قمی کوفی         | یونس بن عبدالرحمن                                            | فرزندش علی، شیخ مفید، احمد بن عبدون و الحسین بن عبیدالله باواسطه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۳۵-۳۶)      |
| ۲۷ | عبدالسلام ابوصلت هروی                     |                                                              | کلینی، کافی؛ صدوق، عیون اخبار الرضا (نجاشی، ۱۴۱۶: ص ۲۴۵؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۳۶۹؛ خوئی، ۱۴۱۳: ۱۹/۱۱)               |
| ۲۸ | علی بن مهزیار اهوازی                      | امام رضا، جواد، هادی (ع) (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۳۸۱) |                                                                                                            |
| ۲۹ | محمد بن زکریا غلابی                       | جابر بن یزید جعفی                                            | ابوالعباس بن نوح، علی بن یحیی سلمی حذاء، ابوعلی احمد شعبه حافظ و عبدالجبار بن شیران (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۴۶-۳۴۷) |
| ۳۰ | احمد بن محمد بن طلحه عاصمی بصری           |                                                              | فراش کوفی                                                                                                  |
| ۳۱ | علی بن مهزیار اهوازی                      | امام رضا، جواد، هادی (ع)                                     | برادرش، ابراهیم و عباس بن معروف (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۴)                                                         |

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، در پی اثبات نقش شیعیان در تاریخ‌نگاری اسلامی با محور تاریخ‌نگاری ائمه است؛ از این رو دیدگاه‌هایی را رد می‌کند که برای شیعیان، جایگاه محدودی در تاریخ‌نگاری اسلامی قائل‌اند یا نقش آن‌ها را در تاریخ‌نگاری نفی می‌کنند.

نتایج این پژوهش نشان داد که تاریخ‌نگاری امامان، یکی از موضوعات مورد علاقه مورخان شیعی قرون نخستین هجری بوده است؛ اما در عین حال نقش عوامل محیطی، تحولات اجتماعی و فرهنگی و بافت اجتماعی در رویارویی مورخان با رویدادها و توجه آنها به مؤلفه‌های شیعی بسیار پررنگ بوده است. هدف مورخان در تاریخ‌نگاری ائمه، توجه به کنش هریک از امامان علیهم‌السلام، بیان بخشی از واقعیات تاریخی گمنام و بهره‌گیری از آن برای هویت فرهنگی و اجتماعی شیعیان بوده است.

با وجود اینکه تألیفات مورخان شیعی در حوزه تاریخ‌نگاری ائمه، متعدد و متنوع هستند؛ اما نقدهای متعددی را می‌توان بر آنها وارد کرد: نخست اینکه، به دلیل رویکرد اخباری، نویسندگان از تحلیل و ارائه روایات منسجم تاریخی، که دارای عینیت باشد، بازماندند. دوم اینکه تاریخ‌نگاری ائمه، برخی از ابعاد زندگی امامان را روشن نمود؛ اما برخی موضوعات، مانند ابعاد مختلف سیره معیشتی و اجتماعی آن‌ها، موضع‌گیری ائمه در برابر جریان‌های انحرافی و تعامل آن‌ها با حکومت‌ها کمتر مورد توجه بوده است. سوم اینکه، غفلت منابع بعدی درباره منابع تاریخ‌نگاری متقدم و حذف نام کتاب یا نویسندگان در آثار خود، سبب از میان رفتن بسیاری از این آثار در همان زمان‌ها شد. البته نباید از فشار تبلیغاتی سیاسی و اختلافات فرقه‌ای چشم پوشید.

## منابع

- ابن جوزی، سبط (۱۴۱۸). *تذکره الخواص من الائمة فی ذکر خصائص الائمة*. قم: الشریف الرضی.
- ابن شهر آشوب (۱۳۸۰). *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین*. النجف: المطبعة الحیدریه.
- ابن عقدۀ الکوفی (۱۳۸۳). *فضائل امیر المؤمنین (ع)*. قم: دلیلنا.
- ابن کلبی هشام (۱۴۱۹). *المثالب*. بیروت: دار الهدی.
- ابن مردویه اصفهانی، احمد (۱۴۲۴). *مناقب علی بن ابی طالب (ع) و ما نزل من القرآن فی علی (ع)*. تحقیق محمدحسین حرز الدین. الثانية، قم: دار الحديث.
- ابن ندیم (۱۴۱۷). *الفهرست*. تحقیق إبراهيم رمضان، الثانية، بیروت: دار المعرفة.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۵). *الاغانی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۳۸۵). *مقاتل الطالبین*، مع إشراق کاظم المظفر. الثانية، قم: المكتبة الحیدریه.
- برقی، احمد (۱۴۱۹). *رجال البرقی*. قم: القیوم.
- پناهی، شهرام (۱۳۹۵). تأملی در ماهیت تاریخ‌نگاری سیره‌پژوهی، *سیره‌پژوهی/اهل بیت (ع)*، ۱(۲)، ۷-۲۶.
- تستری (شوشتری)، محمدتقی (۱۳۷۲). *الاوائل*. تحقیق قیس آل قیس. تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خطیب بغدادی، احمد (۱۴۱۷). *تاریخ بغداد*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الخوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ ق). *معجم رجال الحديث*. النجف: مؤسسه الخوئی الاسلامیة.
- ذهبی، محمد (۱۳۸۲). *میزان الاعتدال*. بیروت: دارالمعرفة.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۶۵). *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
- الشجری الجرجانی (۱۴۲۲). *الامالی الخمیسیه*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- صدوق، محمد [بی‌تا]. *عیون اخبار الرضا*. تصحیح و تعلیق شیخ حسین الأعلمی. بیروت: الأعلمی.
- صفوت، احمد زکی [بی‌تا]. *جمهره رسائل العرب*. بیروت: المكتبة العلمیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۳۹). *تاریخ الأمم والملوک*. القاهرة: الإستقامة.
- طوسی، محمد (۱۴۰۴). *رجال الطوسی*، تحقیق جواد القیومی اصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد (۱۴۱۷). *الفهرست*. تحقیق جواد القیومی اصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علوی سید یحیی (۱۴۲۲). *تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب*. صنعاء: مؤسسه زید بن علی الثقافه.
- قلقشندی، احمد [بی‌تا]. *صبح الأعشی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- کندی، محمد بن یوسف [بی‌تا]. *کتاب الولاء و القضاء*. قاهره: دار الكتاب الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر [بی‌تا]. *بحار الانوار*. تصحیح محمدباقر محمودی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محدث نوری (۱۴۲۷). *دارالسلام*. الثانية، بیروت: دار البلاغة.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.  
نصر بن مزاحم المنقری [بی تا]. وقعه صفین. تحقیق عبد السلام محمد هارون. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

یعقوبی، احمد بن واضح (۱۳۷۹ق). تاریخ، بیروت. دار صادر - دار بیروت.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali(1994), *Divine Guide in Early Shi'ism, The: The Sources of Esotericism in Islam*, SUNY Press.

Günther, Sebastian(Aug 2009), "Al-Nawfalī's Lost History: The Issue of a Ninth-Century Shiite Source Used by Al-Tabarī and Abū l-Faraj al-Isfahānī", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 36, No. 2, 241-266.

Hagler Aaron M.(2011), *"The Echoes of Fitna: Developing Historiographical Interpretations of the Battle of Siffin (ph.D)"*, Publicly Accessible. Penn Dissertations.

Vilozny, Roy(2017), *Scattered Parts of a Doctrine: Al-Barqī's Role in the Making of Early Shiite Faith*, Miękka. Angielski.

### Transliteration

‘Alawī Seyyed Yaḥyā (2001). Taysīr al-Maṭālīb fi Amālī Abī Ṭālīb. Sana'a: Mo'assīsāt Zayd b. ‘Alī al-Ṭaqāfa.

al-Ḳo'ī, Abū al-Qāsem (1992). Mo'jam Rejāl al-Ḥadīṭ. Najaf: Mo'assīsāt al-Ḳo'ī al-İslāmīya.

al-Šajarī al-ḵorjānī (2001). al-Amālī al-Ḳamīsīya. Beirut: Dār al-Kotob al-‘İlmīya.

Barqī, Aḥmad (1998). Rejāl al-Barqī. Qom: al-Qayyūm.

Ḍahabī, Moḥammad (2003). Mīzān ul-İ’tidāl. Beirut: Dār al-Ma’rifa.

Eṣfahānī, Abū'l-Faraj (2006). Maqātīl ul- Ṭālebīyyīn, edited by Ishraq Kazem al-Muzaffar. 2nd ed. Qom: al-Maktaba al-Ḥaydarīya.

Eṣfahānī, Abū'l-Faraj(1994). al-Aḡānī. Beirut: Dār İḥyā’ al-Torāṭ al-‘Arabī.

İbn Jowzī, Sabt (1997). Taḍkerat al-Ḳawāṣ men al-Omma fi Dekr Ḳaṣā’eş al-A’emma. Qom: al-Šarīf al-Raḏī.

İbn Kalbī, Heṣām (1998). al-Maṭāleb. Beirut: Dār al-Hodā.

İbn Mardūya Eṣfahānī, Aḥmad (2003). Manāqeb ‘Alī b. Abī Ṭāleb (‘a) wa mā Nazala men al-Qor’ān fi ‘Alī (a.s.). The research of Mohammad Hossein Harazuddin. Second, Qom: Dār al-Ḥadīṭ.

İbn Nadīm (1997). al-Fehrest .The research of Ibrahim Ramadan, second. Beirut: Dār al-Ma’rifa.

İbn ‘Oqdat al-Kūfī (1963). Fażā’il Amīr al-Mo’menīn. Qom: Dalīlonā.

İbn Šahrāšūb (2001). Ma’ālīm al-‘Olamā’ fi Fehrest Kotob al-Šī’a wa Asmā’ al-Moṣannefin. Najaf: al-Maṭba’a al-Ḥaydarīya.

Ḳaṭīb Baḡdādī, Aḥmad (1996). Tārīḵ Baḡdād. Beirut: Dār al-Kotob al-‘İlmīya.

- Kindī, Moḥammad b. Yūsof [n.d]. Ketāb al-Wolāt wa al-Qoḏāt. Cairo: Dār al-Ketāb al-Īslāmī.
- Kolaynī, Moḥammad (1986). al-Kāfi. Edited by 'Alī-Akbar Ġaffārī. Tehran: Dār al-Kotob al-Īslāmīya.
- Majlesi, Mohammad Bagher [n.d]. Behār al-Anwār. Edited by Mohammad Bagher Mahmoudi. Beirut: Dār Ḥyā' al-Torāṭ al-'Arabī.
- Mohaddeṭ Nourī (2006). Dār al-Salām. al-Tānīya, Beirut: Dār ul-Balāḡa.
- Najāšī, Aḥmad b. 'Alī (1995). Rejāl al-Najāšī. Musa Shobeiri Zanjani's research. Qom: Mo'assīsat al-Našr al-Īslāmī.
- Našr b. Mozāḥem al-Menqarī [n.d]. Waqa'at Šeffīn. The research of Abdulsalam Mohammad Haroun. Qom: Manšūrāt Maktabat Āyat-Allāh al-'Ozmā al-Mar'ašī al-Najafī.
- Panahi, Shahram (1395). Effective Factors in Sultan Mohammad Oljaito to Accept Shiism, Sireh Pazhuhi-e Ahl al-Bayt (AS), 1(2), 7-26.
- Qalqašandī, Aḥmad [n.d]. Šobḥ al-A'šā. Beirut: Dār al-Kotob al-Īlmīya.
- Rosenthal, Franz (1986), History of Historiography in Islam, translated by Asadullah Azad, Mashhad: Āstān-e Qods-e Rażavī.
- Šadūq, Moḥammad [n.d]. 'Oyūn Akbār al-Rezā. Correction and commentary by Sheikh Hussein Al-Alamī. Beirut: Al-Ālamī.
- Safwat, Ahmad Zaki [n.d]. ĵomhūrat Rasā'il al-'Arab. Beirut: al-Maktaba al-Īlmīya.
- Ṭabarī, Moḥammad b. ĵarīr (1939). Tārīḡ al-Omam wa al-Molūk. al-Qāhera: al-Estiqāma.
- Tostarī (Šūštārī), Moḥammad-Taqī (1993). al-Awā'il. Researched by Qays Āl-e Qays. Tehran: Pažūhešgāh-e Moṭāle'āt wa Taḥqīqāt-e Farhangī.
- Ṭūsī, Moḥammad (1983). Rejāl al-Ṭūsī, researched by Jawād Al-Qayyūmī Al-Isfahani. Qom: Al-Islamī Publishing House.
- Ṭūsī, Moḥammad (1996). al-Fehrest. researched by Jawād Al-Qayyūmī Al-Isfahani. Qom: Al-Islamī Publishing House.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Wāḡeḥ (1960). Tārīḡ. Beirut: Dār Šādīr - Dār Beirut.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## The Concept of “Domination” According to Max Weber, and its Reflection in Three Plays by Gholām-Hossein Sā'edi: *Chub be-dast-hāye Varazil*, *Behtarin Bābā-ye Donyā* and *Ā-ye bi Kolāh*, *Ā-ye bā Kolāh*

Behrooz Mahmoodi Bakhtiari<sup>1</sup> , Mohammad Bagher Ghahremani<sup>2</sup> ,  
Aria Ghoreishi<sup>3</sup>

1. Associate Professor, Department of Performing Arts and Music, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran (mbakhtiari@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Performing Arts and Music, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran (mbgh@ut.ac.ir)

3. Department of Performing Arts, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran (a.ghoreishi88@gmail.com)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 07 July 2024  
Received in revised form: 17 August 2024  
Accepted: 23 December 2024  
Published online: 18 May 2025

**Keywords:**  
*Gholām-Hossein Sā'edi*,  
*Max Weber*,  
*Domination*,  
*Authority*,  
*Chub be-dast-hāye Varazil*,  
*Behtarin Bābā-ye Donyā*,  
*Ā-ye bi Kolāh* *Ā-ye bā Kolāh*

### ABSTRACT

Gholām-Hossein Sā'edi is considered one of the most acclaimed authors in contemporary Iranian literature and theater, often regarded as a pillar of Iranian playwriting. A notable feature of his dramatic works is the frequent reference to the conflict between dominant and subordinate social and economic groups. Consequently, many experts and scholars have examined Sā'edi's works based on their political and social themes. A study of these works reveals that, in many instances, this class conflict results in the formation of a type of dominance. This research is a descriptive-analytical study that analyzes the concept of "dominance" (or authority) in three of Sā'edi's plays: *Chub be-dast-hāye Varazil*, *Behtarin Bābā-ye Donyā* and *Ā-ye bi Kolāh*, *Ā-ye bā Kolāh*, based on Max Weber's theories. One of the main differences between Weber's views and other theories related to dominance is Weber's more detailed categorization. In fact, Max Weber examines dominance not merely as a one-dimensional concept but as a multifaceted phenomenon comprising three subsets: legal-rational dominance, traditional dominance, and charismatic dominance. The findings of this research indicate that although all three analyzed works relate to the concept of dominance, they present different forms of this concept. Analyzing these works through the lens of Weber's theories on dominance can enhance our understanding of the similarities and differences in these plays and, in addition to aiding in the analysis of character development, tone, and atmosphere in these works, help us better comprehend the lawless world and the roots of social crisis formation depicted in these plays.

**Cite this article:** Mahmoodi Bakhtiari, B., Ghahremani, M.B. & Ghoreishi, A. (2025). The Concept of “Domination” According to Max Weber, and its Reflection in Three Plays by Gholām-Hossein Sā'edi: *Chub be-dast-hāye Varazil*, *Behtarin Bābā-ye Donyā* and *Ā-ye bi Kolāh*, *Ā-ye bā Kolāh*. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 86-111. DOI: 10.22059/jhic.2024.379051.654494



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379051.654494

**Publisher:** University of Tehran Press.

## مفهوم «سلطه» از دیدگاه ماکس وبر و بازتاب آن در سه نمایشنامه ساعدی (چوب به دست‌های ورزیل، بهترین بابای دنیا و آی بی‌کلاه، آی باکلاه)

بهروز محمودی بختیاری<sup>۱</sup>، محمدباقر قهرمانی<sup>۲</sup>، سید آریا قریشی<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه هنرهای نمایشی، دانشکده‌های زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

mbakhtiari@ut.ac.ir

mbgh@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه هنرهای نمایشی، دانشکده‌های زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادبیات نمایشی، دانشکده‌های زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

a.ghoreishi88@gmail.com

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸

#### کلید واژه‌ها:

غلامحسین ساعدی، ماکس وبر، سلطه، اقتدار، چوب به دست‌های ورزیل، بهترین بابای دنیا، آی بی‌کلاه، آی باکلاه.

غلامحسین ساعدی یکی از اثرگذارترین نویسندگان ادبیات و تئاتر معاصر ایران محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که او را یکی از ستون‌های نمایشنامه‌نویسی در ایران دانسته‌اند. یکی از ویژگی‌های مهم آثار نمایشی او، اشاره‌هایی پرتعداد به تقابل میان گروه‌های اجتماعی و اقتصادی فرادست و فرودست است. به همین سبب، بسیاری از کارشناسان و پژوهشگران، آثار ساعدی را بر اساس درون‌مایه‌های سیاسی و اجتماعی‌شان بررسی کرده‌اند. مطالعه این آثار نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، این تقابل طبقاتی به شکل‌گیری نوعی از سلطه منجر می‌شود. این پژوهش، مطالعه‌ای توصیفی – تحلیلی است که طی آن، مفهوم "سلطه" (یا اقتدار) در سه نمایشنامه چوب به دست‌های ورزیل، بهترین بابای دنیا و آی بی‌کلاه، آی باکلاه بر اساس نظریه‌های ماکس وبر، تحلیل شده است. یکی از تفاوت‌های عمده دیدگاه‌های وبر با دیگر نظریه‌های مرتبط با سلطه، تقسیم‌بندی جزیی‌نگرانه‌تر وبر است. در واقع، ماکس وبر، سلطه را نه صرفاً به عنوان یک مفهوم تک بعدی، بلکه در قالب پدیده‌ای چندوجهی بررسی می‌کند که شامل سه زیرمجموعه سلطه قانونی-عقلانی، سلطه سنتی و سلطه کاریزماتیک است.

یافته‌های این پژوهش نشان داده است که هر سه اثر بررسی شده به مفهوم سلطه ارتباط پیدا می‌کنند، اما در آن‌ها با شکل‌های مختلفی از این مفهوم روبه‌رو می‌شویم. تحلیل این آثار از منظر دیدگاه‌های وبر درباره سلطه، می‌تواند به درک بیشتر ما از شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در این نمایشنامه‌ها منجر شود و افزون بر کمک به تحلیل شخصیت‌پردازی، لحن و فضاسازی این آثار، به ما در درک بهتر دنیای مبتنی بر بی‌قانونی و ریشه‌های شکل‌گیری بحران اجتماعی در این سه نمایشنامه کمک کند.

**استناد:** محمودی بختیاری، بهروز، قهرمانی، محمدباقر و قریشی، سید آریا (۱۴۰۳). مفهوم «سلطه» از دیدگاه ماکس وبر و بازتاب آن در سه نمایشنامه ساعدی (چوب به دست‌های ورزیل، بهترین بابای دنیا و آی بی‌کلاه، آی باکلاه). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۲)، ۸۶-۱۱۱.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379051.654494



© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2024.379051.654494

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

این مقاله، بازتاب مفهوم سلطه<sup>۱</sup> یا اقتدار مشروع<sup>۲</sup> را در سه نمایشنامه از غلامحسین ساعدی بررسی می‌کند. ساعدی که گرایش‌های سیاسی و اجتماعی خود را در نوشته‌هایش بروز می‌داد، از جمله نمایشنامه‌نویسان اثرگذار است که هنوز در مواردی از پژوهش‌های اجتماعی مورد غفلت محققان واقع شده است. در این مقاله، ابتدا مفهوم سلطه را در چارچوب دیدگاه وبر می‌کاویم، سپس اجزای این دیدگاه را بر سه اثر اجتماعی ساعدی می‌آزماییم، تا ببینیم که نمایشنامه‌نویس دهه ۴۰ و ۵۰ ایران، چه دغدغه‌ها و چه آرمان‌هایی را در سر داشته است.

مفهوم سلطه، یکی از مباحث مهم مطرح شده از سوی ماکس وبر<sup>۳</sup>، جامعه‌شناس و فیلسوف مشهور آلمانی، محسوب می‌شود. وبر در بحث خود، سه نوع سلطه (قانونی – عقلانی<sup>۴</sup>، سنتی<sup>۵</sup> و کاریزماتیک<sup>۶</sup>) را معرفی می‌کند و با توضیح آن‌ها، به‌ویژگی‌هایی از جوامع مختلف سیاسی می‌پردازد (Weber, 2019: 338-447). بخش در خور توجهی از بحث‌های وبر، به‌حوزه سیاست و چگونگی تلاش دولت‌ها برای یافتن مشروعیت نزد افراد تحت فرمان بازمی‌گردد. با وجود این، تعریف وبر از سلطه، به‌مسائل سیاسی یا بررسی کلی یک جامعه محدود نمی‌شود؛ بلکه می‌توان آن را در سطوحی مختلف بررسی کرد. به‌طور عمومی، وبر سلطه را نوعی کنش اجتماعی می‌داند و چنان اهمیتی برای سلطه قائل می‌شود که اعتقاد دارد سلطه در بیشتر انواع کنش اجتماعی نقشی چشمگیر ایفا می‌کند؛ حتی جایی که در نگاه اول چنین امری به‌چشم نمی‌خورد (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۰۱). برای نمونه، این امکان وجود دارد که بتوانیم روابط میان اعضای یک خانواده را هم از نگاهی وبری تحلیل کنیم.

مفهوم وبری سلطه، یک ویژگی کلیدی دیگر هم دارد. وبر، سلطه را رابطه‌ای یک‌جانبه نمی‌داند؛ به‌عبارتی دیگر، سلطه به این معنا نیست که یک فرد یا نهاد قدرت خود را بر افراد زیردست اعمال کند و زیردستان نیز خود را ناچار به پذیرش آن قدرت‌مداری بدانند. سلطه از دید وبر، رابطه‌ای دوطرفه است؛ یک طرف فرد سلطه‌گر قرار دارد و در سوی دیگر، افرادی که سلطه‌فرد، نهاد یا قوانین سلطه‌گر را به‌صورتی داوطلبانه می‌پذیرند (Szelenyi, 2016: 2). همین پذیرش داوطلبانه است که سلطه را از

1. Domination

2. Legitimate Authority

3. Max Weber (1864-1920)

4. Legal-rational Authority/ Legal-rational Domination

5. Traditional Authority/ Traditional Domination

6. Charismatic Authority/ Charismatic Domination

شکل‌های دیگر قدرت جدا می‌کند.

آن‌چه در این پژوهش، به‌عنوان ارتباط میان سه نمایشنامه از غلامحسین ساعدی و دیدگاه‌های وبر دربارهٔ سلطه مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد، به این ویژگی‌ها ارتباط دارد. عده‌ای از تحلیل‌گران از جمله آل احمد (۱۳۷۸: ۶۵)، دریابندری (۱۳۷۸: ۹۹) و سپانلو (۱۳۷۸: ۱۸۲) به‌درون‌مایه‌های اجتماعی آثار ساعدی اشاره کرده‌اند. یکی از این درون‌مایه‌ها، نمایش اختلاف طبقاتی در جامعه است. ساعدی، فقط به‌سراغ جنبهٔ اقتصادی این اختلاف نمی‌رود؛ بلکه نقش اختلاف طبقاتی را در شکل‌گیری روابط اجتماعی میان گروه‌های مختلف بررسی می‌کند. با توجه به این نکته که در تعدادی از نمایشنامه‌های ساعدی (برای نمونه می‌توان به چوب به‌دست‌های ورزیل و آی بی‌کلاه، آی باکلاه اشاره کرد) با افرادی روبه‌رو هستیم که قدرت‌طلبی، دیدگاه‌ها و دستوراتِ افرادی دیگر را می‌پذیرند، به‌نظر می‌رسد استفاده از الگویی که وبر برای بررسی مفهوم سلطه مطرح کرده، می‌تواند برای تحلیل روابط میان افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی در آثار نمایشی ساعدی مفید واقع شود. هدف اصلی این پژوهش، واکاوی شکل ایجاد سلطه و روابط طبقاتی در گروهی از آثار نمایشی غلامحسین ساعدی – به‌عنوان نمایشنامه‌نویسی است که تفسیرهای سیاسی و اجتماعی مختلفی از آثار او وجود دارد. بررسی نقش مفهوم سلطه بر بخش‌بندی ساختاری نمایشنامه‌های ساعدی و تأثیر ساختار نمایشنامه‌ها در انتقال مفهوم سلطه به مخاطب از اهداف فرعی این پژوهش محسوب می‌شود.

با توجه به مقدمهٔ طرح‌شده، این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که اولاً چه شکل‌هایی از سلطه در سه نمایشنامهٔ مورد بحث قابل استنباط است؛ ثانیاً شکل‌های قابل مشاهدهٔ سلطه در این دسته از آثار نمایشی ساعدی، چگونه در چارچوب دیدگاه‌های ماکس وبر قابل بررسی و تحلیل هستند، و نهایتاً چگونه تحلیل مفهوم سلطه در این آثار ساعدی به درک بهتر ما از آثار او از یک سو و به نقد دقیق‌تر فضاسازی و شخصیت‌ها از سوی دیگر، کمک می‌کند.

### پیشینه پژوهش

بخش مهمی از آثار پژوهشی فارسی‌زبان دربارهٔ سلطه، با استفاده از الگوهایی غیر وبری به آثار هنری و ادبی پرداخته‌اند؛ برای نمونه، حاجتی و رضی (۱۳۹۴) در مقالهٔ «واکاوی جلوه‌های فرودست پسااستعماری در رمان جای خالی سلوچ»، همان‌ها (۱۳۹۵) در مقالهٔ «خوانش پسااستعماری رمان جزیرهٔ سرگردانی»، و تائبی و حیدری (۱۳۹۴) در مقالهٔ «بررسی گفتمان پسااستعماری ادوارد براون و انعکاس آن در ترجمه سفرنامه یک سال در میان ایرانیان» از الگوی نقد پسااستعماری استفاده کرده‌اند؛ و امینیان (۱۳۹۴) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بازتاب نظام سلطه در خانواده در فیلم‌های دهه ۸۰ ایران» از مفهوم عمومی سلطه

بهره گرفته که به سلطه سیاسی محدود نیست و به کمک دانش جامعه‌شناسی، به سلطه در رابطه زن و مرد می‌پردازد (همان: ۳).

درباره تحلیل مفاهیم مرتبط با سلطه در آثار غلامحسین ساعدی هم از چارچوب‌های مفهومی غیر وبری استفاده شده است؛ برای نمونه، حقیقی و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «خوانش پسااستعماری شخصیت‌های نمایشنامه ماه‌عسل اثر غلامحسین ساعدی» به یکی از آثار این نویسنده پرداخته‌اند. همچنین رئوف‌زاده و کی‌فرخی (۲۰۲۰) در مقاله‌ای به زبان فرانسوی با عنوان «Étude du discours de la domination dans *Les Gardiens de Varazil* de Gholam-Hossein Sa'edi» [«گفتمان سلطه در نمایشنامه چوب به‌دست‌های ورزیل اثر غلامحسین ساعدی»] این نمایشنامه را بر اساس اصول و روش جامعه‌شناختی پی‌یر بوردیو د تحلیل کرده‌اند.

بی‌شک، پرداختن به آثار نمایشی از منظر دیگر نظریه‌های مرتبط با سلطه می‌تواند دریچه جدیدی را به روی تحلیل آن آثار بگشاید، اما نظریه وبر محدود به یک تصویر عمومی از سلطه نیست و با تقسیم‌بندی‌های جزئی‌نگرانه به جنبه‌های مختلف سلطه در نهادهای کوچک و بزرگ می‌پردازد. بنابراین، پرداختن به آثار نمایشی از منظر ارتباط آن‌ها با نظریه وبر می‌تواند فرصت تحلیل‌هایی جزئی‌نگرانه‌تر و دسته‌بندی‌هایی دقیق‌تر را فراهم کند. این نکته را می‌توان وجه تمایز پژوهش پیش رو با پژوهش‌های پیشین در زمینه ارزیابی سلطه در آثار غلامحسین ساعدی دانست.

## قلمرو نظری پژوهش: ماکس وبر و مفهوم سلطه

### مشروعیت

برای رسیدن به تعریف وبر از مشروعیت<sup>۱</sup>، ابتدا باید به ارتباط میان مشروعیت و باور<sup>۲</sup> توجه کرد. به عقیده وبر، هر کنش زمانی به یک باور تبدیل خواهد شد که به‌عنوان یک "دستور مشروع"<sup>۳</sup> مورد توجه قرار بگیرد. در این صورت، دستور مورد نظر اعتبار<sup>۴</sup> پیدا خواهد کرد (Weber, 1947: 124). بنابراین، باید میان دستور معتبر و کنشی که صرفاً به‌طور یکدست یا منظم انجام می‌شود، تمایز قائل شد.

معتبر بودن یک دستور نزد اجراکننده یا اجراکنندگان، به‌مفهوم اطاعت یا تبعیت<sup>۵</sup> منتهی می‌شود. اطاعت در مفهوم وبری به این معناست که مردم مطیع، عمدتاً خود را به سمتی هدایت کنند که انگار آن

1. Legitimacy

2. Belief

3. Legitimate Order

4. Validity

5. Obedience

فرمان را، کاملاً به‌خواست خودشان، به قاعده رفتاری خود تبدیل کرده‌اند. این اطاعت، به ارزش یا عدم ارزش خود دستور یا فرمان صادرشده ربطی ندارد؛ بلکه به اعتبار رابطه‌ای مرتبط است که مردم مطیع خود را تابعش می‌دانند (Weber, 2019: 341).

این همان نکته‌ای است که، از دید وبر، میان دو مفهوم مشروعیت و مشروع‌سازی<sup>۱</sup> تمایز ایجاد می‌کند: «مشروع‌سازی ادعایی است که گروه‌های مسلط درباره خود می‌کنند - ادعایی که طبیعتاً می‌خواهند همه آن را بپذیرند. در مقابل، مشروعیت به‌وضعیتی اشاره دارد که چنین ادعاهایی در واقع از جانب گروه‌های زیردست پذیرفته و حمایت می‌شود» (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

وبر اعتقاد داشت که هر اجتماع سیاسی پر قدرتی، تمایل به گسترش و افزایش نفوذ بر دیگران دارد (همان: ۱۰۳). کسب مشروعیت نزد مردم، یکی از پایدارترین راه‌ها برای گسترش نفوذ از سوی اجتماعات پر قدرت سیاسی (از جمله حکومت‌ها) است. این گونه گسترش نفوذ، از دید وبر به‌شکل‌گیری نوعی از اقتدار تبدیل می‌شود که او سلطه یا اقتدار مشروع می‌نامد.

### ارتباط میان قدرت و سلطه

قدرت<sup>۲</sup> و اقتدار<sup>۳</sup> (یا سلطه) دو شکل متفاوت تلاش برای اثرگذاری بر دیگران از دید وبر هستند. قدرت، بنابر تعریف وبر، یعنی «توانایی فرد در تحمیل اراده خود بر دیگران به‌رغم مقاومت آن‌ها» (بلاو، ۱۳۸۴ الف: ۱۰۷). از آن سو، سلطه یعنی این احتمال که فرمانی با محتوای خاصی از سوی گروه مشخصی از افراد گردن گرفته شود (وبر، ۱۳۸۴: ۲۱). در واقع، قدرت و سلطه دو شکل مختلف اعمال نفوذ بر دیگران محسوب می‌شود (Szelenyi, 2016: 3). بنابر این تعریف، نکته کلیدی در بحث سلطه، پذیرش آن از سوی مردم است. از این رو در این تعریف، ما با رابطه‌ای دوسویه میان فرمانروا و فرمانبردار روبه‌رو هستیم. می‌توان موضوع را چنین خلاصه کرد که قدرت به اضافه مشروعیت می‌شود سلطه (Szelenyi, 2016: 3). به‌طور کلی، می‌توان پنج ویژگی را در شکل‌گیری سلطه دخیل دانست:

۱. فرمانروا یا فرمانروایانی وجود داشته باشد؛

۲. فرمانبردارانی وجود داشته باشد؛

۳. اراده فرمانروا بر رفتار فرمانبرداران تأثیر داشته باشد؛

---

1. Legitimation  
2. Match (Power)  
3. Authority

۴. فرمانبرداران در عمل از فرمان اطاعت کنند؛

۵. فرمانبرداران در باطن هم فرمان‌ها را پذیرفته و از آن‌ها پیروی کنند (آشوری، ۱۳۵۸: ۶۴).

### تقسیم‌بندی سلطه در جامعه‌شناسی وبر

وبر در تحلیل شکل‌های سلطه به سه دسته کلی می‌رسد:

۱. سلطه قانونی – عقلانی؛

۲. سلطه سنتی؛

۳. سلطه کاریزماتیک.

سلطه قانونی – عقلانی، بر پایه اعتقاد به حقانیت قوانین موجود و کسانی بنا شده است که در جایگاه اجرای این قانون قرار دارند.

در سلطه سنتی، این اعتقاد وجود دارد که حرمت و تقدس سنت‌هایی که در گذر زمان اجرا شده‌اند و مشروعیت کسانی که اقتدار آن‌ها از این سنت‌ها نشأت گرفته، خدشه‌ناپذیر است.

سلطه کاریزماتیک بر پایه قداست استثنایی، کیفیت قهرمانانه یا شخصیت مثال‌زدنی یک فرد و، بنابراین، قداست دستوراتی که این فرد اجرا می‌کند، بنا شده است (Weber, 2019: 341-342).

عمده‌ترین ویژگی هر کدام از سه گونه سلطه را می‌توان در جدول ۱ خلاصه کرد:

جدول ۱: عمده‌ترین ویژگی هر کدام از انواع سلطه

| نوع سلطه        | زمینه اطاعت‌خواهی                                                   |
|-----------------|---------------------------------------------------------------------|
| سنتی            | از من اطاعت کنید؛ زیرا این همان کاری است که مردم ما همیشه کرده‌اند. |
| کاریزمایی       | از من اطاعت کنید؛ زیرا من می‌توانم زندگی شما را تغییر دهم.          |
| قانونی – عقلانی | از من اطاعت کنید؛ زیرا من مافوق قانوناً تعیین شده‌ام شما هستم.      |

(منبع: پارکین، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

نمونه‌های سلطه سنتی را می‌توان در مشروعیت افرادی، چون رئیس یا بزرگ خانواده و ریش‌سفیدان قبیله مشاهده کرد. پیامبران، قدیسان و رهبران انقلابی نمونه‌هایی از سلطه کاریزمایی هستند و بوروکراسی را می‌توان مورد نمونه‌ای سلطه قانونی – عقلانی دانست. پس تفاوت اصلی سه نوع سلطه

وبری به تفاوت در زمینه‌هایی برمی‌گردد که اطاعت‌خواهی بر آن‌ها استوار است (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۰۹).

## سلطه سنتی

### ویژگی‌های سلطه سنتی

در سلطه یا اقتدار سنتی، نظم اجتماعی موجود، مقدس و تخطی‌ناپذیر تلقی می‌شود. می‌توان چنین گفت که به‌طور کلی، روند سلطه سنتی در جهت تداوم بخشیدن به وضع موجود<sup>۱</sup> است و با تحولات اجتماعی همخوانی ندارد (بلاو، ۱۳۸۴الف: ۱۱۰). به‌طور طبیعی در این حالت، مافوق از سوی شهروندان انتخاب نمی‌شود؛ بلکه سنت است که این قدرت را در اختیار آن فرد قرار می‌دهد؛ برای نمونه، قدرتی که فرزند ارشد در یک خانواده به‌دست می‌آورد یا تسلط مسن‌ترین عضو یک خاندان بر دیگر اعضا، نمونه‌هایی از حاکمیت سنتی محسوب می‌شوند (فروند، ۱۳۸۳: ۲۱۷). در این سنت، اگر پادشاهی حکومت می‌کند به این دلیل است که یا نیاکان او همیشه حکومت کرده‌اند، یا مدعی می‌شود که خدایان او را برای حکومت برگزیده‌اند یا اینکه شورایی، از طریق مراسم سنتی، او را به حاکمیت انتخاب کرده است (شیخاوندی، ۱۳۸۳: ۵۳).

حاکمیت سنتی هم‌خوانی چندانی با قوانین رسماً مقرر شده ندارد؛ چرا که چنین قواعدی قدرت‌های اختیاری و استبدادی حاکم را کاهش می‌دهند. پس حاکم سنتی مشتاقانه از سنت‌ها تبعیت می‌کند اما نه از قوانین (بلاو، ۱۳۸۴الف: ۱۱۵). نباید فراموش کرد که در حاکمیت سنتی، برخلاف نظام‌های عقلی جدید، این سرکرده یا فرمانروا است که اغلب خود تصمیم‌های مهم را اتخاذ و به دادخواهی‌ها رسیدگی می‌کند. در حضور فرمانروا، همه مقامات دیگر امکان تصمیم‌گیری را از دست می‌دهند (آشوری، ۱۳۵۸: ۷۰).

در چنین شرایطی می‌توان متوجه نوعی دوگانگی در سلطه سنتی شد. چون کنترل کنش حکمران از یک طرف به سنت محدود شده و از سوی دیگر رها از سنت است (Weber, 2019: 355). از این جنبه، می‌توان چنین گفت که سلطه سنتی در جایگاهی میان سلطه کاریزماتیک (به‌عنوان شخصی‌ترین شکل سلطه) و سلطه قانونی – عقلانی (به‌عنوان شکلی از سلطه که کم‌ترین وابستگی را به یک "فرد" دارد) قرار می‌گیرد. هر چند، این نکته که مفهوم سنت در یک نظام سنتی در هر دوره تنها در قالب یک فرد متجلی گردد، باعث می‌شود که نظام سنتی در مجاورت قطب "شخصیت‌وند" یا "شخصیت‌گرا"<sup>۲</sup> این طبقه‌بندی قرار گیرد (شیخاوندی، ۱۳۸۳: ۴۵). به بیان ساده‌تر، سلطه سنتی به‌طور کامل – و به‌اندازه

1. Status quo

2. Personalistic

سلطه کاریزماتیک – به یک شخص خاص وابسته نیست، اما این وابستگی آن قدر هست که بتوانیم سلطه سنتی را همچنان سلطه‌ای بیشتر متکی به فرد – و نه متکی به قواعد فراشخصی – قلمداد کنیم.

### انواع سلطه سنتی

بنابر نظر وبر، سلطه سنتی بر حسب نیروی اجرایی به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: سلطه‌ای که در آن حکمران بدون نیروی اجرایی حکومت می‌کند و سلطه‌ای که حکمران با استفاده از نیروی اجرایی به حکومت می‌پردازد (Weber, 2019: 356).

سلطه بدون نیروی اجرایی خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف). ریش سفیدی؛<sup>۱</sup>

ب). شکل اولیه پدرسالاری.<sup>۲</sup>

ریش سفیدی، سازمانی است که پیشکسوتان آن را اداره می‌کنند. علت اهمیت پیشکسوتان در چنین نظامی این فرض است که آن‌ها بیشترین اطلاعات را درباره سنت تقدیس شده دارند. این نوع حکمرانی به‌طور معمول، شامل نهادهایی است که بر پایه خویشاوندی<sup>۳</sup> نیستند. این، عاملی است که ریش سفیدی را از پدرسالاری متمایز می‌کند.

پدرسالاری، پایه‌ای‌ترین شکل سلطه سنتی است که در آن ارباب بدون هرگونه کادر اداری شخصی است. این نوع سلطه در نظام‌های قبیله‌ای و حتی خانواده‌هایی که در آن زندگی می‌کنیم قابل مشاهده است. به‌طوری که شکل پایه‌ای و اولیه پدرسالاری را می‌توان به‌عنوان "اقتدار خانگی" در نظر گرفت (Szelenyi, 2016: 13).

با گسترش نیروی اجرایی حکمران – چه نیروی اجرایی شخصی و چه نیروی اجرایی نظامی – تمام انواع سلطه سنتی به‌سمت حکومت موروثی<sup>۴</sup> میل می‌کند (Weber, 2019: 361).

### سلطه کاریزماتیک

#### مفهوم کاریزما

ریشه کلمه "کاریزما"، واژه یونانی  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  (khárisma) به‌معنای "موهبت الهی" است. ویژگی‌هایی،

1. Gerontocracy
2. Primary Patriarchalism
3. Kinship
4. Patrimonialism

همچون توانایی معجزه یا پیش‌بینی حوادث آینده زیرمجموعه مفهوم کاریزما قرار می‌گیرند (فولادیان و جلالی‌پور، ۱۳۹۵: ۶۵). کاریزما، در مفهومی که پیش از وبر از سوی رودلف سُم<sup>۱</sup> – حقوق‌دان آلمانی و متخصص مطالعات مسیحیت – به کار رفته بود – و گفته می‌شود وبر این مفهوم را از او وام گرفته – کاربردی کاملاً مذهبی داشت. سُم، از کاریزما به عنوان مفهومی نام می‌برد که مستقیماً از سوی خداوند به فردی که برای به عهده گرفتن یک سازمان مسیحی دعوت می‌شود اعطا شده است (فولادیان و جلالی‌پور، ۱۳۹۵: ۶۵).

وبر، کاریزما را چنین تعریف می‌کند: «تقدس غیرعادی یا کیفیت‌های قهرمانانه یا شخصیت نمونه‌ای یک فرد، و در نتیجه تقدس آن چه او اعلام یا خلق می‌کند» (Weber, 2019: 342). بنابراین، قدرت مشروع کاریزماتیک یعنی «پیروی مردم از اقتدار رهبران و پیشوایانی... که مدعی پیام‌آوری یا مأموریت تاریخی خاص‌اند و مردم را به سوی خود دعوت می‌کنند و پیروان با جان و دل از او فرمان می‌برند» (آشوری، ۱۳۵۸: ۸۵). این ویژگی فوق‌العاده، ابتدا به پیامبران، افرادی که احساس می‌شد قدرت‌های ویژه درمانی داشته یا دارای خرد منطقی بودند، به کسانی که گروه‌های شکار را رهبری می‌کردند، یا به قهرمانان نظامی منسوب می‌شد. در چنین شرایطی، قدرت‌هایی جادویی به این افراد نسبت داده می‌شد (Weber, 2019: 374). اقتدار کاریزماتیک در نظریه وبر، نتیجه ترکیب خصوصیات ویژه یک نفر، موفقیت‌آمیز بودن ادعاهای آنان در مورد این خصوصیات، و جلب توجه مخاطبان به قدرت‌های «فراطبیعی، فرانسائی، و استثنایی» آن‌ها است (Frazer, 2020: 175).

### تعریف و ویژگی‌های سلطه کاریزماتیک

در این گونه از سلطه، ابتدا به شخصی نیاز است که مدعی رهبری یا پیشوایی باشد و اطاعت و پیروی پیروان از او مبتنی بر رسالت و دعوتی باشد که پیروان آن را بپذیرند. از سوی دیگر، باید پیروانی باشند که ویژگی‌هایی غیرعادی و فوق‌بشری به پیشوا نسبت دهند (آشوری، ۱۳۵۸: ۸۶). همچنین، نباید فراموش کرد که مفهوم کاریزما نزد وبر لزوماً به معنای وجود آرمانی بزرگ نیست. فرد دارای کاریزما در این گونه از سلطه، ممکن است یک پیامبر، جادوگر، رهبر سیاسی یا یک عوام‌فریب باشد. مسیح، ناپلئون، هیتلر و آل کاپون همگی از دید پیروان خود دارای چنین ویژگی‌هایی بوده‌اند. پس، وبر مفهوم کاریزما را از معنای مذهبی پیشین جدا کرده و آن را شامل هر موردی می‌داند که در آن جاذبه پیشوایی وجود داشته باشد (آشوری، ۱۳۵۸: ۸۷).

رهبری که مشروعیت او به کاریزما تکیه دارد، عملاً دارای ظرفیتی برای تغییر ارزش‌های ذهنی

1. Rudolph Sohm (1841-1917)

دیگران و ایجاد نگرش‌هایی جدید نسبت به دنیا در پیروان خود است (Derman, 2011: 57-58). همین امر، پایه مهم‌ترین تفاوت سلطه کاریزماتیک با دو سلطه دیگر می‌شود. نظام‌های سنتی و قانونی – عقلانی، با وجود همه تفاوت‌ها، ساختارهایی رسمی و پایدار هستند که با جریان عادی زندگی روزمره سازگاری دارند. با وجود این، سلطه مبتنی بر کاریزما بدون هر شکل از سازمان رسمی (سلسله مراتب اداری، کارمندان حقوق‌بگیر، کنترل تکنیکی یا قواعد آیین‌نامه‌ای) است (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۱۹-۱۲۰). در نظام کاریزماتیک، مشروعیت نه ناشی از قواعد رسمی است و نه سنت‌های پذیرفته‌شده، بلکه مستقیماً به ایمان به قدرت‌های ویژه فرمان‌دهنده بستگی دارد (Weber, 2019: 336). در واقع، برخلاف هر دو شکل دیگر سلطه، در این جا اطاعت بر مقررات غیرشخصی تکیه ندارد؛ بلکه متکی بر وفاداری شخصی است (فولادیان و جلالی‌پور، ۱۳۹۵: ۶۵).

بنابراین سلطه کاریزمایی، شکلی استثنایی از قدرت است؛ چون راه و رسم زندگی عادی سیاسی را به انحراف می‌کشد. البته، نباید مفهوم رفتار مبتنی بر کاریزما را محدود به سیاست کرد چراکه می‌توان آن را در حوزه‌های دیگری چون دین، هنر، اخلاق و حتی اقتصاد مشاهده کرد. حاکمیت کاریزمایی در سیاست در چهره‌های متفاوتی چون عوام‌فریب، دیکتاتور، قهرمان نظامی یا انقلابی ظاهر می‌شود (فروند، ۱۳۸۳: ۲۲۰-۲۱۹).

اقتدار حاکم یا رهبر کاریزمایی، صرفاً به قابلیت او در متقاعد ساختن پیروان و مریدانش در مورد توانایی غیرعادی و استثنایی خویش وابسته است. رهبر کاریزمایی، باید کارهایی قهرمانانه انجام دهد و ثابت کند که رسالتی الهی دارد. چنین فردی، بر خلاف مقام اداری، نمی‌تواند بر امنیت اداره تکیه کند و برعکس حاکم سنتی، امکان دست یازیدن به تقدس رسوم و سنت را ندارد. اگر حاکم کاریزمایی نتواند استعدادهای خدادادی خود را اثبات کند، در معرض خطر از دست دادن ایمان پیروانش قرار می‌گیرد (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۲۰). عده‌ای پا را از این فراتر گذاشته و به این اشاره کرده‌اند که کاریزما صرفاً نقطه آغاز مشروعیت نیست؛ بلکه نقطه قانونی آن محسوب می‌شود؛ چرا که در حقیقت، فقط کاریزما است که در ذات خود دارای نیروی مشروعیت است چون به طور مستقیم وارد حوزه‌ای از ارزش‌ها و باورها می‌شود که سلطه در آن به مرحله اجرا در می‌آید (Magalhães, 2016: 289).

به گفته وبر، استعدادهای کاریزمایی در دوره‌های ناآرامی و هیجان عمومی مورد تقاضا است اما برای اداره امور معمولی چندان مناسب نیست (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۲۲). به همین سبب، وبر اعتقاد دارد عمر نظامی که صرفاً بر کاریزما مبتنی باشد چندان طولانی نیست. هر گونه شکستی باعث می‌شود که تب ایمان به کاریزما فرو بنشیند و بازگشت آرامش و ثبات، نظام سیاسی را به سمت الگوی سنتی یا قانونی – عقلانی سوق می‌دهد (شیخاوندی، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

## سلطه قانونی - عقلانی

وبر، پایه نظام قانونی - عقلانی را باور به قانونی بودن قواعد و دستورهای عقلانی، و حقانیت و مشروعیت افرادی می‌داند که برای اجرای قوانین تعیین شده‌اند (Weber, 2019: 341). اگر اقتدار در دیگر انواع سلطه در دست اشخاص (پدر، ارباب، منجی و رهبر انقلابی) است، در این جا اقتدار به قواعد (و نه اشخاص) داده است: «مشخصه سلطه بوروکراتیک بی‌طرفی حساب‌شده و آگاهانه آن است... برخلاف رهبر سنتی یا کاریزمایی، مقام رسمی در دولت مدرن خود خادم اقتدار سیاسی بالاتری است» (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۲۵).

بنابراین سرشت عقلانی، پایه و اساس حاکمیت قانونی و عقلانی است. از همین تعاریف، می‌توان درک کرد که حاکمیت قانونی - عقلانی غیرشخصی‌ترین نوع سلطه است. چون در این نظام، قانون (صرف‌نظر از محتوای آن) مشروعیت می‌یابد. بنابراین اطاعت در این نظام - برخلاف نظام‌های دیگر سلطه - محدود به یک شخص (چه رئیس سنتی و چه رهبر کاریزمایی) نیست؛ بلکه مقید به مجموعه‌ای از اصول و قوانین است که ویژگی اصلی‌شان غیرشخصی بودن است (بالو، ۱۳۸۴الف: ۱۱۲). در این نظام، درست است که احکام صادرشده از سوی مافوق توسط زیردستان اجرا می‌شود، اما این اطاعت بیش از این که وابسته به ویژگی‌های درونی فرمانده باشد، ناشی از پذیرفته شدن قانونی است که آن احکام را در خود جای داده و فرمانده را در این جایگاه پذیرفته است (بالو، ۱۳۸۴الف: ۱۱۲).

از جمله ویژگی‌های نظام دیوان‌سالارانه یا بوروکراتیک - که مهم‌ترین و اصلی‌ترین شکل نظام قانونی - عقلانی محسوب می‌شود - می‌توان به تقسیم کارها بین مقام‌های مختلف (که به تخصصی‌تر شدن کارها منجر می‌شود)، وجود یک ساختار سلسله‌مراتبی هرمی، حاکمیت نظامی از قواعد و مقررات رسماً تثبیت‌شده، وجود کارکنان اداری متخصص، داشتن رفتاری غیرشخصی و اهمیت کنار گذاشتن ملاحظات شخصی و عاطفی، و استخدام بر پایه صلاحیت‌های فنی و نه بر اساس پیوندهای سیاسی، خانوادگی یا سایر روابط اشاره کرد (بالو، ۱۳۸۴ب: ۹۹-۱۰۱).

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، یکی از برگ‌های برنده نظریه وبر درباره سلطه نسبت به دیگر دیدگاه‌های موجود درباره این مفهوم، تقسیم‌بندی دقیق‌تر وی از انواع سلطه و توجه به شکل‌های مختلف آن است. طبقاً این تقسیم‌بندی، فرصت مناسبی را برای بررسی کارنامه افرادی ایجاد می‌کند که در آثار خود به‌گونه جزیی‌تری به مفهوم سلطه پرداخته‌اند. غلامحسین ساعدی یکی از این افراد است. برخی از آثار نمایشی ساعدی صرفاً نمایشنامه‌هایی درباره سلطه - به معنای عام - نیستند و به تقسیم‌بندی‌ها سلطه می‌پردازند؛ به‌گونه‌ای که در مواردی حتی با تقابل دو شکل مختلف سلطه روبه‌رو هستیم. به‌همین سبب، تقسیم‌بندی وبر از سلطه، زمینه‌ای مناسب را برای تحلیل آثار ساعدی فراهم می‌کند.

## روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش بر اساس ماهیت داده‌ها کیفی و بر اساس هدف، کاربردی است. این پژوهش با رویکرد جامعه‌شناختی و به روش توصیفی – تحلیلی انجام شده و شیوه گردآوری داده‌های آن کتابخانه‌ای است. نمونه‌گیری در این پژوهش به صورت هدفمند انجام شده است.

## بررسی شاخص‌های سلطه در نمایشنامه‌های برگزیده

### بررسی شاخص‌های سلطه در نمایشنامه چوب به دست‌های ورزیل

نمایشنامه چوب به دست‌های ورزیل در نگاه اول، چندان به نمایش مفهوم سلطه از نگاه وبر ربطی ندارد. تا پیش از ورود شکارچیان، تقابل اصلی میان اهالی روستا و گرازهاست، و از آن به بعد هم ناتوانی روستاییان در بیرون انداختن شکارچیان ناشی از ترس به نظر می‌رسد و نه پذیرش جایگاه شکارچیان به عنوان بالادستی‌هایی که حق سلطه‌گری دارند. به نظر می‌رسد که اگر زور روستاییان به شکارچیان می‌رسید، دستورات‌شان را نپذیرفته و آن‌ها را بیرون می‌انداختند. در واقع، اگر بخواهیم رابطه کلی شکارچیان و روستاییان را از منظر نظریه وبر توصیف کنیم، بیشتر با مفهوم "قدرت" روبه‌رو هستیم تا "سلطه". اما در برخی از جزییات این نمایشنامه، می‌توان رد پای گونه‌ای از سلطه را مشاهده کرد که بی‌شباهت به شکل وبری آن نیست. نمونه‌ای از آن را می‌توان در دودستگی میان روستاییان پس از بروز مشکل از سوی شکارچیان پیدا کرد:

مشدعلی

ببر بده کوفت بکنن.

کدخدا

این حرفو نزن مشتی... اون بیچاره‌ها واسه خاطر ما زحمت می‌کشن.

اون وقت... نه... نه. خدا رو خوش نمی‌آد (ساعدی، ۱۳۵۰: ۶۵).

کدخدا – حتی اگر امکان اخراج شکارچیان را هم داشته باشد – راضی به این کار نیست. شخصیت اسدالله هم حضور شکارچیان را – علی‌رغم خواسته‌های نامعقول‌شان – توجیه می‌کند:

اسدالله

آخه اینا که نوکر بابای ما نیستن. واسه ما زحمت می‌کشن. ما هم فقط

باید شکمشونو سیر کنیم. چشم‌داشت دیگه‌ای هم که ندارن... انصافم

خوب چیزیه (ساعدی، ۱۳۵۰: ۶۷).

با این دیدگاه، طبیعی است که اسدالله و کدخدا بر سر رسیدگی به خواسته‌های شکارچیان با یکدیگر

به توافق می‌رسند:

**مشد غلام**

می‌خوان بخورن!

**اسدالله**

ها! می‌خوان بخورن! بنذر بخورن! نوش جوشون!

**کدخدا**

ماشاءالله! هزار ماشاءالله! (ساعدی، ۱۳۵۰: ۶۷-۶۸).

در تمام نمونه‌های ذکرشده، شاهد شکل‌گیری نوعی از نظام سلطه هستیم: کدخدا و اسدالله عملاً سلطه شکارچیان را درونی کرده و پذیرفته‌اند. ویژگی‌های این نظام سلطه، یادآور سلطه کاریزماتیک است. افرادی چون کدخدا و اسدالله پذیرش دستورات شکارچیان را وظیفه خود می‌دانند؛ چون شکارچیان ویژگی‌های برجسته‌ای دارند که روستاییان از آن‌ها بی‌بهره‌اند.

اما، در بخش دیگری از این نمایشنامه هم می‌توان نوع دیگری از سلطه را پیدا کرد. شخصیت عبدالله، فردی است به‌شدت مذهبی که کلام و عقایدش در بسیاری از موارد به‌سمت خرافه‌گرایی و انفعال پیش می‌رود. عبدالله نمونه جالبی است؛ چون او سلطه‌پذیری است که نه سلطه یک شخص واحد و نماینده یک جریان سنتی، که مستقیماً سلطه افکار و عقاید سنتی را پذیرفته است.

عقاید سنتی عبدالله را در همان اوایل نمایشنامه به‌وضوح مشاهده می‌کنیم. او اعتقاد دارد که نفس گراز زمین را نجس کرده و خیر و برکت آن را از بین می‌برد (ساعدی، ۱۳۵۰: ۱۷). در ادامه سعی می‌کند در مقابل تلاش برای ترساندن گرازها با بلند کردن صدای دهل‌های مسجد مقاومت کند چرا که این کار را معصیت می‌داند (ساعدی، ۱۳۵۰: ۲۳). او اعتقاد دارد کاری به‌جز دعا از دست روستاییان ساخته نیست:

**عبدالله**

تنها چاره همینیه. باید به درگاه خودش متوسل بشیم. چاره‌ساز اونه...

از من و تو چی ساخته‌س؟ باید نذر و نیاز کنیم... توسل کنیم!

**اسدالله**

اینا درست... اما خدا که نمیداد گراز رو بتارونه بابا... اون به من و تو

دست داده که خودمون این کارو بکنیم (ساعدی، ۱۳۵۰: ۳۲).

در چنین مواردی می‌بینیم که اعتقاد عبدالله به مذهب، نه‌فقط به پذیرش شرایط فعلی، که همچنین به نوعی از انفعال می‌انجامد. اگر در سلطه سنتی، عقاید مورد پذیرش همواره در قالب یک نماینده (پدر، ریش‌سفید، رئیس قبیله یا...) بر افراد تابع تسلط پیدا می‌کند، در مورد عبدالله چنین واسطه‌ای وجود ندارد. با این وجود سرسپردگی عبدالله و پذیرش بی‌چون‌وچرای آن عقاید، مشابه رفتاری است که مطیعان سلطه سنتی از خود نشان می‌دهند. در مقابل او، فردی مثل اسدالله وجود دارد که او هم فردی معتقد به اصول دینی است اما، هر چند پیش‌تر دیدیم که سلطه کاریزماتیک شکارچیان را پذیرفته است، بر این تأکید می‌کند که خدا به آن‌ها دست داده که خودشان با گرازها مقابله کنند.

با این مقدمات و در صورت پذیرش رگه‌ها و شکل اولیه و ناقصی از سلطه سنتی، پایان‌بندی کار

معنای دیگری پیدا می‌کند؛ جایی که ورزلی‌ها از ترس تفنگ‌های شکارچیان به مسجد پناه می‌برند.

در عین حال، سلطه‌پذیری نزد عبدالله در یک قسمت شکل آشکارتری پیدا می‌کند:

**عبدالله** آره کدخدا، تو بمون، زمین تو رو خدا حفظ می‌کنه (ساعدی، ۱۳۵۰: ۲۵).

در این جمله با ترکیب جالبی از سلطه سنتی و سلطه کاریزماتیک روبه‌رو هستیم. در این جا، نه تنها جایگاه کدخدا به عنوان یک رهبر سنتی برای عبدالله محفوظ است؛ بلکه او اعتقاد دارد خدا زمین کدخدا را حفظ خواهد کرد (درحالی که چنین کاری را برای دیگر روستاییان انجام نداده است). در واقع عبدالله عقیده دارد که کدخدا رهبری است که مورد لطف و عنایت ویژه پروردگار قرار دارد و این، نزدیک به مفهومی است که وبر در مورد یک رهبر کاریزماتیک بیان می‌کند و نه رهبر سنتی (آن‌طور که کدخدای یک روستا در واقع چنین است).

### بررسی شاخص‌های سلطه در نمایشنامه بهترین بابای دنیا

این نمایشنامه را می‌توان نگاهی به مفهوم کاریزما از دید دو کودک به نام‌های هادی و هودی دانست. پدر آن‌ها، مدت‌هاست که کنار آن‌ها حضور ندارد و باباعلی (برادرِ مادرِ بزرگِ مادری آن‌ها) از هادی و هودی نگهداری می‌کند. باباعلی (و، در مواردی، فتاح – جوانی شیرین‌عقل در همسایگی آن‌ها)، تصویری کاریزماتیک از پدر هادی و هودی برای آن‌دو ساخته‌اند: کسی که زورش از همه دنیا بیشتر است و قدش به طاق می‌رسد (ساعدی، ۱۳۴۷: ۱۶)؛ بهترین بابای دنیا است (ساعدی، ۱۳۴۷: ۲۲)؛ بسیار پولدار است و اگر یک پخ بکند همه می‌ترسند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۲۷). همان‌طور که مشخص است، در این توصیفات به ویژگی‌هایی قهرمانانه یا برتر از انسان‌های عادی اشاره می‌شود.

با وجود این، وقتی پدر به خانه بازمی‌گردد، ویژگی‌های او با انتظارات هادی و هودی، و توصیفات رؤیایی فتاح و باباعلی کاملاً متفاوت است. پدر آدم بیچاره‌ای است که به‌خاطر دزدی زندانی شده است. بنابراین، هادی و هودی نمی‌توانند او را به‌عنوان پدر خود بپذیرند و حتی فکر می‌کنند او به این‌جا آمده تا پدرشان را از بین ببرد. آن‌ها، حتی ویژگی‌های کاریزماتیک فتاح را هم بالاتر از پدر واقعی‌شان می‌دانند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۳۴). به همین خاطر است که وقتی فتاح پیشنهاد کشتن دزد/ پدر را مطرح می‌کند، هادی می‌پذیرد که فتاح توان انجام این کار را دارد.

در واقع، اشتباه باباعلی این است که برای پدری که هادی و هودی او را ندیده‌اند، کاریزمایی می‌سازد که در پدر موجود نیست. بنابراین، معیار آن‌ها برای پذیرش پدرشان نه جایگاه پدری او (آن‌طور که در یک نظام سنتی پدرسالار قابل مشاهده است)؛ بلکه جایگاه او به‌عنوان یک رهبر کاریزماتیک با ویژگی‌هایی برجسته‌تر از هر انسان دیگری است. بنابراین، نمایشنامه بهترین بابای دنیا، به‌طرز جالبی

نشان می‌دهد که چگونه ظهور یک رهبر کاریزماتیک (در این جا پدر خیالی) باعث تزلزل جایگاه رهبر سنتی یک نظام سنتی پدرسالار (در این جا پدر واقعی) می‌شود. این تقابل، با رویکرد وبر درباره تفاوت اساسی سلطه کاریزماتیک با دو سلطه دیگر همخوان است: سلطه‌های سنتی و قانونی – عقلانی نظام‌هایی پایدار و مبتنی بر حفظ شرایط موجود محسوب می‌شوند درحالی‌که سلطه کاریزماتیک اساساً پایه‌گذار یک نظام انقلابی است. به دلیل سبب، تقابل است که پدر از باباعلی گله می‌کند که فرزندان‌اش را از او گرفته است:

پدر / اونا دیگه منو قبول ندارن!

باباعلی / چرا؟

پدر / چرا نداره. خودت بهتر می‌دونی، اون بابائی که برایشون ساختی، اون بهترین بابای دنیا رو می‌گم (همان جا).

در نهایت، وقتی باباعلی می‌بیند که هادی و هودی از پدر خود دوری می‌کنند، راه برعکس را پیش می‌گیرد و به جای بالا بردن جایگاه پدر، او را تحقیر می‌کند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۹۶-۱۰۰). با این تمهید، باباعلی موفق می‌شود رفاقتی میان هادی و هودی با پدرشان ایجاد کند؛ اما نه با تثبیت جایگاه پدر (چه در مقام رهبر یک نظام سنتی پدرسالار و چه به عنوان یک رهبر کاریزماتیک)، بلکه برعکس؛ با ایجاد تصویر تحقیرآمیزی از پدر به عنوان آدمی قابل ترحم. از این جنبه، بهترین بابای دنیا را می‌توان نمایشنامه‌ای در مورد پدری دانست که در تقابل با یک رهبر کاریزماتیک (که خود خیالی و دروغین‌اش است) شکست خورده و جایگاهش را به عنوان رهبر سنتی یک نظام پدرسالار هم از دست می‌دهد.

### بررسی شاخص‌های سلطه در نمایشنامه‌ی بی‌کلاه، آی باکلاه

رابطه مبتنی بر سلطه را در دو صحنه این نمایشنامه، به ترتیب در روابطی با محوریت دو شخصیت مرد بالکن نشین و دکتر مشاهده می‌کنیم.

شخصیت دکتر از همان صحنه اول (بی‌کلاه) قابلیت‌هایی برای رهبری جمع نشان می‌دهد. این نکته را از جمله جایی متوجه می‌شویم که هنگام پرس‌وجو از پیرمرد و دخترش، دکتر است که سرنخ بحث را در دست گرفته و به نتیجه‌ای می‌رسد که دیگران فکرش را نمی‌کردند. او پس از آگاهی از این که پیرمرد معمولاً کتاب‌های مربوط به "علوم خفیه" و "اسرار غیب" و زمینه‌های مشابه را می‌خواند و آن شب هم در مورد احضار ارواح و علوم قدیمه و معرفت‌الروح مطالعه کرده، قضیه را ظاهراً برای بقیه روشن کرده و می‌گوید که پیرمرد دچار «هالوسیناسیون» شده است (ساعدی، ۱۳۵۱: ۲۱-۲۲).

توجه مردم به دکتر زمانی جدی‌تر می‌شود که متوجه شغل او می‌شوند:

## دکتر

بنده هم به عنوان یک طبیب توصیه می‌کنم که یک مسهل قوی و چند قرص خواب مصرف کنین.

مردم تازه متوجه شخصیت دکتر می‌شوند و با علاقه او را تماشا می‌کنند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۲۳). تا این‌جا، سلطه‌ای وجود ندارد، اما دکتر توانست نظرش را بر دیگران غالب کند. تلاش دکتر برای پذیرفته شدن سخنانش با تأکید بر حرفه‌اش مصداق خصوصیتی است که در نظریه وبر از آن با عنوان مشروع‌سازی یاد می‌شود و تأکید ساعدی بر اینکه تمهید دکتر باعث جلب توجه و علاقه مردم به او می‌شود، نشان‌دهنده این است که تلاش شخصیت برای مشروع‌سازی به نتیجه رسیده و او حالا در میان مردم از مشروعیتی برخوردار است که در صحنه دوم به‌شکلی از سلطه کاریزماتیک تبدیل می‌شود. اما در صحنه اول، سلطه زمانی شروع می‌شود که مرد روی بالکن با تأیید سخنان پیرمرد به بحث ورود پیدا می‌کند. او ابتدا با یک سری ایده بدبینانه، اما - روی کاغذ - منطقی توجه دیگران و حتی دکتر را به خودش جلب می‌کند؛ از جمله وقتی رهگذر موتوری را همدست احتمالی دزد داخل خانه متروک می‌داند، حتی دکتر هم نظر او را می‌پذیرد. اما مرد روی بالکن ویژگی‌های دیگری دارد که باعث بروز سلطه از سوی او می‌شود: اول اینکه او روی بالکن نشسته و به خانه متروک احاطه دارد. پس، هر چه از وقایع داخل خانه روایت کند، از سوی دیگران پذیرفته می‌شود. دوم اینکه می‌توان مرد روی بالکن را دارای کاریزما دانست. خونسردی او و توانایی قابل توجه‌اش در جواب دادن به همه، باعث می‌شود که همه، حتی دکتر، نظر او را قبول کنند.

همچنین، مرد روی بالکن در مواردی اطلاعاتی درباره اعضای محله می‌دهد که دیگران نمی‌دانند و خود این یکی از خصوصیات است که می‌تواند او را به یک رهبر کاریزماتیک تبدیل کند. به عنوان مثال، مرد روی بالکن می‌داند که یکی از اهالی محله تفنگ دارد اما دیگر اهالی از این نکته اطلاعی ندارند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۳۶).

پس از اینکه مرد روی بالکن با این تمهیدات توانست توجه دیگر اعضای محله را به‌خود جلب کند، شروع به توصیف شرایط داخل خانه می‌کند. ویژگی‌های عجیبی که مرد روی بالکن از فرد غریب و مخوف داخل خانه بر زبان می‌آورد (مثلاً این که آن فرد دارد تفنگ خود را خورده یا با استفاده از آن دندان‌ش را خلال می‌کند)، در ابتدا با تعجب و ناباوری دیگران روبه‌رو می‌شود (ساعدی، ۱۳۴۷: ۳۸-۳۹). اما وقتی مرد روی بالکن تهدید می‌کند که دیگر اطلاعاتی به اهالی محل نخواهد داد، دیگران (حتی دکتر) از او دلجویی کرده و می‌پذیرند که دیگر در کار مرد روی بالکن فضولی نکنند. نکته‌ای که ما را متوجه نوعی پذیرش سلطه کاریزماتیک از سوی دیگران می‌کند این است که، پس از این رفت و برگشت، در رفتار مردم در قبال سخنان مرد روی بالکن ذره‌ای تردید دیده نمی‌شود. مردم کاملاً سرسپرده

او شده‌اند و حتی واکنش‌های ناخودآگاه خود را با حرف‌ها و کنش‌های مرد روی بالکن تنظیم می‌کنند؛ اتفاقی که نشان‌دهنده فرآیند پذیرش سلطه از سوی اهالی محل است:

**مرد روی بالکن** حالا داره می‌خنده، یه چیز بامزه‌ای یادش افتاده داره می‌خنده.

به خنده افتاده است. مردم بی‌صدا می‌خندند.

اوه دیگه نمی‌خنده، یه جواری شده، انگار حوصله‌ش سر رفته،

ایو!...

یک مرتبه کف بالکن می‌نشیند. مردم یک‌مرتبه بدون اراده روی زمین می‌نشینند، مرد روی بالکن آرام آرام بلند می‌شود، دیگران هم چنین می‌کنند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۴۰).

می‌بینیم که پذیرش برتری مرد روی بالکن از سوی اهالی محله باعث شده تا هر کار که او انجام می‌دهد، فارغ از مفهوم و دلیل آن، از سوی اهالی مورد تقلید قرار گیرد.

در صحنه دوم (آی باکلاه)، این دکتر است که – با توجه به مقدماتی که در صحنه اول دیده بودیم – نقش سلطه‌گر را ایفا می‌کند. او در این صحنه از برتری خود – که وابسته به تخصص و جایگاه اجتماعی‌اش است – استفاده کرده و نظر خود را به دیگران می‌قبولاند:

**مرد روی بالکن** از کجا می‌دونین که راست نمی‌گه؟

**مرد** برای این که حرفای یه آدم مجنون اعتبار نداره.

**مرد روی بالکن** مجنون؟ از کجا معلوم؟

**دکتر** بله آقا، اعصابش ضرب دیده، روحیه‌ش مختل شده، این دیگه

در صلاحیت شما نیست، متوجهین؟ این‌جا دیگه من باید حکم

کنم، من باید تشخیص بدم نه شما (ساعدی، ۱۳۴۷: ۷۳).

در این‌جا مشخص است که دکتر، با توجه به تخصصی که دارد و دیگر اهالی کوچه فاقد آن هستند، به خود حق رهبری و "حکم کردن" می‌دهد.

در ادامه، وقتی پیرمرد از بازگشت به خانه‌اش ممانعت می‌کند، در حالی که بقیه به رفتن متقاعد شده‌اند، باز هم این دکتر است که وارد عمل شده و با معاینه پیرمرد، تجویزی می‌کند تا او آرام شود. در این‌جا با صحنه‌ای روبه‌رو هستیم که بی‌شباهت به صحنه رخ داده در صفحه ۴۰ نمایشنامه – همان‌جا که مردم از کنش‌های مرد روی بالکن تقلید می‌کردند – نیست. در این صحنه، مردم تحت تأثیر دکتر رفتار می‌کنند و به‌شکلی نانوشته او را به عنوان رهبر خود می‌پذیرند:

**دکتر** زیون، زیونتو، آها!

زبان خودش را بیرون می‌آورد و نشان می‌دهد.

این جوری.

چرا؟

نشون بده دیگه.

(مقاومت می کند) آخه برای چی؟

آقای دکتر می گن، د نشون بده دیگه، نشون بده.

همه زبان شان را در می آورند، پیرمرد همه را نگاه می کند و زبانش را بیرون می آورد (ساعدی، ۱۳۴۷: ۷۹).

در ادامه، کار به جایی می رسد که دیگران عملاً نقش مأمور و کارگزار دکتر را ایفا می کنند:

(از جا بلند می شود) پامو می خوی چی کار؟

کاری ندارم، فقط یه نگاه کوچولو.

بابا و مکانیک پیرمرد را می نشانند، پای پیرمرد را لخت می کنند و بالا می گیرند (ساعدی، ۱۳۴۷: ۸۰). مشخص است که برای مردم، حرف دکتر - بدون نیاز به دانستن علل بیان آن - حجت است. آن ها، سلطه دکتر را (به عنوان یک سلطه کاریزماتیک که وابسته به جایگاه برتر دکتر است) پذیرفته اند و دستورات او را چشم بسته اجرا می کنند. با در نظر گرفتن الگوی وبری، همکاری جمعی مردم برای حل بحران پیش آمده، در شکل مناسب، می توانست به ایجاد شکل اولیه ای از یک نظام دیوان سالارانه منتهی شود؛ نوعی همکاری بر پایه تقسیم کارها میان نیروهای مختلف، واجد یک ساختار سلسله مراتبی (با حضور دکتر در رأس هرم)، متکی بر تخصص گرایی (حرفه دکتر نشان دهنده این قابلیت است)، و مبتنی بر کنار گذاشتن ملاحظات شخصی و عاطفی برای رساندن یک پروژه عمومی به نتیجه مناسب. با وجود این، آن چه در میان اهالی محله شاهد هستیم شکل کاملاً فردگرایانه ای از سلطه است که بیشترین فاصله را با یک نظام قانونی - عقلانی دارد. اهالی محله نه در پی دل بستن به یک تخصص واقعی، بلکه به دنبال سرسپردگی به یک فرد هستند. به همین سبب است که، از دید مردم، میان مرد روی بالکن در صحنه اول و دکتر در صحنه دوم *آی بی کلاه*، *آی باکلاه* هیچ تفاوت بنیادینی وجود ندارد. مهم، پیدا کردن یک فرد برای پذیرش بدون قید و شرط دیدگاه های او ست. نحوه نمایش رابطه دوطرفه میان سلطه گر و سلطه پذیر در این نمایشنامه ساعدی، یادآور الگوی وبری است که در آن اطاعت یا تبعیت نه به وجود یا عدم وجود ارزش در دستور صادر شده، بلکه به اعتبار رابطه ای ربط دارد که مردم خود را مطیع آن می دانند.

در نهایت، بی توجهی مردم به قابلیت بنا کردن یک نظام غیرفردی ضربه اصلی را به آن ها می زند و پذیرش سلطه دکتر کار دست آن ها می دهد: دکتر ظاهربین تشخیص می دهد که پیرمرد دچار جنون شده،

به همه قرص خواب می‌دهد و همه از لج مرد روی بالکن قرص را می‌خورند و به پیرمرد هم می‌خورانند. تنها مرد روی بالکن است که بیدار می‌ماند و فقط او است که ظاهراً از حملهٔ حرامیان جان سالم به‌در می‌برد.

### یافته‌های پژوهش

ویژگی‌های اساسی نمایشنامه‌های بررسی شده، از منظر ارتباط با مفاهیم وبری، قابل طرح با سه مولفهٔ «نوع سلطه»، «موضع در قبال ساطه» و «نتیجه» است. بررسی اینکه نوع سلطهٔ موجود از جنس سنتی است یا کاریزماتیک و اینکه موضع افراد در برابر آن مثبت است یا منفی را می‌توان در جدول ۲ به شکل زیر نمایش داد:

جدول ۲: ویژگی‌های وبری در سه نمایشنامهٔ چوب به‌دست‌های ورزیل، بهترین بابای دنیا و آی بی‌کلاه، آی

#### باکلاه

| نام نمایشنامه         | نوع سلطه          | موضع در قبال سلطه | نتیجه                                                                                    |
|-----------------------|-------------------|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| چوب به‌دست‌های ورزیل  | کاریزماتیک / سنتی | منفی              | مقاومت نکردن در برابر سلطه به تسلیم کامل منجر می‌شود.                                    |
| بهترین بابای دنیا     | کاریزماتیک / سنتی | منفی              | سلطهٔ متداول پدرسالارانه (سنتی) در مقابل سلطهٔ خودساخته و تخیلی کاریزماتیک شکست می‌خورد. |
| آی بی‌کلاه، آی باکلاه | کاریزماتیک        | منفی              | تسلیم بدون تعقل به سلطهٔ کاریزماتیک، به از دست رفتن مال و جان می‌انجامد.                 |

(منبع: مولفان)

## نتیجه گیری

بررسی داده‌های موجود در این نمایشنامه‌ها، ما را به دستاوردهای زیر در چارچوب نظریه وبر می‌رساند:

(۱) تمایزی که ماکس وبر میان دو مفهوم قدرت و سلطه قائل شده است، دریچه‌ای را به سوی تحلیل سه نمایشنامه بررسی شده باز می‌کند. آنچه در این آثار بیش از تلاش آدم‌ها برای اعمال قدرت بر دیگران اهمیت دارد، نحوه پذیرش برتری دیگران از سوی سلطه‌پذیران است. همان‌طور که اشاره شد، در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که در نمایشنامه چوب به دست‌های ورزیل بیشتر با نمایشی از قدرت سرکوبگر روبه‌رو هستیم؛ اما آنچه این نمایشنامه را به حوزه سلطه نزدیک می‌کند، این است که به مناسبات میان افراد تحت تأثیر شخصیت‌های قدرتمند بیشتر توجه می‌کند تا کنش‌ها و واکنش‌های متقابل افراد متعلق به این دو دسته. شکارچیان در بخش مهمی از نمایشنامه حضور ندارند و در بسیاری از موارد از سوی روستاییانی توصیف می‌شوند که برتری آن‌ها را پذیرفته‌اند. به واسطه این رویکرد ساعدی است که به تدریج، احساس می‌کنیم روستاییان با اینکه امکان و ابزار نافرمانی مقابل شکارچیان را دارند از این امر اجتناب می‌کنند.

به شکل مشابهی، در نمایشنامه *آی بی کلاه، آی با کلاه* هم تقریباً هیچ نکته‌ای درباره راهزنان نمی‌فهمیم. آنچه بیش از ترس اهالی محله از راهزنان اهمیت دارد، تلاش عده‌ای برای استفاده از این ترس برای تحمیل کردن دیدگاه‌های خود به دیگران است. در هر دو مورد، ساعدی به جای این که بر ریشه‌های شکل‌گیری نیروهای سرکوبگر بپردازد، مشکل را در جامعه‌ای جست‌وجو می‌کند که این سرکوبگری را درونی کرده و می‌پذیرد. دلبسته سنت‌های به‌روزشده و تغییر نیافته باقی ماندن و توجه به قدرت خودنمایی افراد به جای تصمیم بر اساس منطق دیدگاه‌ها، دو نکته‌ای هستند که وبر در بحث خود درباره سلطه‌های سنتی و کاریزماتیک به آن‌ها اشاره کرده است و ساعدی هم مشکل شخصیت‌های سلطه‌پذیر را در نمایشنامه‌های ذکر شده از همین جنبه مورد تحلیل قرار می‌دهد.

(۲) در دو مورد (چوب به دست‌های ورزیل و بهترین بابای دنیا) در کنار سلطه کاریزماتیک با نمایش شکلی از سلطه سنتی هم روبه‌رو هستیم. در یک نمایشنامه (چوب به دست‌های ورزیل) سلطه سنتی به تقویت سلطه کاریزماتیک منجر می‌شود و در یک مورد (بهترین بابای دنیا) در تقابل با سلطه کاریزماتیک قرار می‌گیرد. این تفاوت نشان می‌دهد که تعارض بنیادینی میان این دو نوع سلطه وجود ندارد. به بیانی دیگر، تقویت یکی از دو سلطه سنتی و کاریزماتیک لزوماً به تضعیف

دیگری منتهی نخواهد شد. اگر در بهترین بابای دنیا، انتخاب میان یکی از دو شکل سلطه به سقوط گونه دیگر منجر می‌شود، به دلیل اشتباه باباعلی و فتاح است که موهبتی را که پدر از آن برخوردار است (قابلیت حضور به عنوان رهبر بالقوه یک نظام پدرسالارانه) به طور کلی نادیده گرفته و تنها بر ویژگی‌هایی تمرکز می‌کنند که در پدر موجود نیست. با توجه به اینکه هم سلطه سنتی و هم سلطه کاریزماتیک را می‌توان در قطب شخصیت‌وند طبقه‌بندی وبر قرار داد، ناهمگون نبودن این دو جنس سلطه قابل توجیه است.

با وجود این، آن‌چه در نمایشنامه‌آی بی‌کلاه، آی با کلاه با آن مواجه می‌شویم، نمایان‌گر نوعی تعارض پایه‌ای میان سلطه قانونی – عقلانی با سلطه کاریزماتیک است. شخصیت‌ها پس از آشنایی با حرفه دکتر و نیاز به تخصص او در صحنه دوم (در کنار نیاز دکتر به همکاری مردم برای به سرانجام رساندن ماجرا و حل بحران)، می‌توانند یک نظام دیوان‌سالارانه در مقیاس کوچک ایجاد کنند اما اصالت دادن آن‌ها به ویژگی‌های کاریزماتیک افراد به جای توجه به قابلیت‌های تخصصی‌شان این امکان را از بین می‌برد. به عبارتی دیگر، به نظر می‌رسد خصوصیتی که می‌توانند به شکل‌گیری نوعی سلطه کاریزماتیک منجر شوند همان ویژگی‌هایی هستند که از شکل‌گیری نظام قانونی – عقلانی جلوگیری می‌کنند. از این جنبه، نحوه نمایش شکل‌های مختلف سلطه در سه نمایشنامه بررسی شده از غلامحسین ساعدی با الگوهای وبری همخوان و با استفاده از آن نظریه قابل تحلیل است.

۳) در هیچ کدام از این نمایشنامه‌ها، تصویر مثبتی از سلطه مشاهده نمی‌کنیم. سلطه در هیچ کدام از این آثار منجر به یک تحول مثبت نمی‌شود بلکه همواره زندگی و استقلال شخصیت‌ها را در خطر قرار می‌دهد. همچنین در این آثار سلطه را با نمایش نوعی بدویت و نبود حضور ضوابط قانونی در جامعه همراه می‌بینیم. همان‌طور که گفته شد، سلطه قانونی – عقلانی تنها شکلی از سلطه مشروع است که در آن اقتدار به قواعد داده شده و نه به اشخاص. بنابراین، نبود سلطه قانونی – عقلانی در این نمایشنامه‌های ساعدی، نشان‌دهنده جامعه‌ای سنتی است که در آن اشخاص اهمیت بیشتری از قوانین دارند. آن‌چه درباره بازتاب تعارض نظام قانونی – عقلانی و سلطه کاریزماتیک در نمایشنامه‌آی بی‌کلاه، آی با کلاه ذکر شد، تأییدی بر این ادعا است.

۴) تحلیل مفهوم سلطه در این نمایشنامه‌ها، می‌تواند به شناخت بیشتر ما از روابط میان شخصیت‌ها و فضا سازی این آثار کمک کند. با تحلیل این آثار متوجه می‌شویم که از دست دادن تفکر مستقل، عامل اصلی تن دادن به سلطه است. رخوت شخصیت‌ها و پذیرش ساده

دستورات دیگران در نمایشنامه‌هایی چون چوب به‌دست‌های ورزیل و آی بی‌کلاه، آی باکلاه از این جنبه در خور توجه است. همچنین در این نمایشنامه‌ها بر تضاد آشکار شخصیت‌های سلطه‌گر و شخصیت‌های سلطه‌پذیر تأکید می‌شود. شخصیت‌های سلطه‌گر (شکارچیان در چوب به‌دست‌های ورزیل، مرد روی بالکن و دکتر در آی بی‌کلاه، آی باکلاه و حتی تصویر خیالی پدر در بهترین بابای دنیا) همواره رفتاری مهاجم و قاطع دارند و عمل‌گرایی‌شان در نقطه مقابل انفعال شخصیت‌های سلطه‌پذیر قرار می‌گیرد. بنابراین به‌شکلی کاملاً وبری، در هر سه نمایشنامه با این نکته مواجه هستیم که ایجاد یک نظام مبتنی بر سلطه به‌یک اندازه به آدم‌هایی سلطه‌گر و سلطه‌پذیر نیاز دارد، اما چنین نظامی بدون وجود ویژگی‌های متعارض میان این دو دسته شکل نمی‌گیرد.

نگرش ساعدی به مفهوم سلطه در مواردی، بر لحن نمایشنامه‌هایش هم اثر می‌گذارد. رویکرد طنزآلود بخشی از نمایشنامه آی بی‌کلاه، آی باکلاه که در آن مرد روی بالکن توصیفات عجیبی از موجود داخل خانه بر زبان می‌آورد و دیگران آن را می‌پذیرند؛ و همچنین حال‌وهوای گروتسک اواخر چوب به‌دست‌های ورزیل (تبدیل سلطه‌گران به موجوداتی عجیب) را می‌توان از این جنبه مورد توجه قرار داد. در مورد اول، به‌نظر می‌رسد ساعدی به هجو انسان‌هایی روی می‌آورد که دیدگاه‌های دیگران را با چشمان بسته و بدون تعقل می‌پذیرند و در مورد دوم، روی آوردن ساعدی به حال‌وهوای گروتسک تبعات پذیرش نظام سلطه را هولناک جلوه می‌دهد. در چنین مواردی، لحن غالب نمایشنامه توجه ما را به اثرات سلطه واداشته و فضاوتی درباره شخصیت‌های منفعل تحت سلطه در ما ایجاد می‌کند. به بیانی کلی‌تر، لحن نمایشنامه‌های بررسی شده از یک سو تحت تأثیر رویکردی وبری است و از سوی دیگر، به‌نوبه خود، اهمیت و تأثیر این نگرش بر زندگی انسان‌ها را برجسته‌تر می‌سازد.

## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۵۸). *درآمدی به جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: مروارید.
- آل احمد، جلال (۱۳۷۸). *چوب به‌دست‌های ورزیل*. در سیف‌الدینی، علیرضا (گردآورنده). *بختک‌نگار قوم (نقد آثار غلامحسین ساعدی از نگاه نویسندگان)*. تهران: اشاره. ۶۵-۶۶.
- امینیان، فریبا (۱۳۹۴). *بازتاب نظام سلطه در خانواده در فیلم‌های دهه ۸۰ ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته سینما. دانشگاه هنر.
- بلاو، پیتر ام. (۱۳۸۴ الف). *چند انتقاد از نظریه اقتدار وبر*. ترجمه احمد تدین. در وبر، ماکس و دیگران. *عقلانیت و آزادی: مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر*. ترجمه یدالله موقن و احمد تدین. چاپ دوم. تهران: هرمس. ۱۳۰-۱۰۷.
- بلاو، پیتر ام. (۱۳۸۴ ب). *دیوان سالاری*. ترجمه احمد تدین. در وبر، ماکس و دیگران. *عقلانیت و آزادی: مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر*. ترجمه یدالله موقن و احمد تدین. چاپ دوم. تهران: هرمس. ۹۹-۱۰۶.
- پارکین، فرانک (۱۳۸۴). *ماکس وبر، ترجمه شهناز مسمی‌پرست*. تهران: ققنوس.
- تائبی، زهره و فاطمه حیدری (۱۳۹۴). *بررسی گفتمان پسااستعماری ادوارد براون و انعکاس آن در ترجمه سفرنامه یک سال در میان ایرانیان*. *مطالعات زبان و ترجمه* ۴۸ (۱)، ۵۳-۷۴.
- حاجتی، سمیه و احمد رضی (۱۳۹۴). *واکاوی جلوه‌های فرودست پسااستعماری در رمان جای خالی سلوچ*. *نقد ادبی*، ۳۱، ۱۴۱-۱۶۶.
- حاجتی، سمیه و احمد رضی (۱۳۹۵). *خوانش پسااستعماری رمان جزیره سرگردانی*. *متن‌پژوهی ادبی*، ۶۸، ۴۱-۶۵.
- حقیقی، شهین و دیگران (۱۳۹۷). *خوانش پسااستعماری شخصیت‌های نمایشنامه ماه‌عسل اثر غلامحسین ساعدی*. *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، ۳ (۳)، ۶۴-۸۶.
- دریابندری، نجف (۱۳۷۸). *درباره قوت و ضعف نمایش‌نامه آی بی‌کلاه، آی باکلاه*. "در سیف‌الدینی، علیرضا (گردآورنده). *بختک‌نگار قوم (نقد آثار غلامحسین ساعدی از نگاه نویسندگان)*. تهران: اشاره. ۹۵-۱۰۳.
- ساعدی، غلامحسین [گوهرمراد] (۱۳۴۷). *بهترین بابای دنیا*. تهران: نیل.
- ساعدی، غلامحسین [گوهرمراد] (۱۳۵۰). *چوب به‌دست‌های ورزیل*. چاپ دوم. تهران: مروارید.
- ساعدی، غلامحسین [گوهرمراد] (۱۳۵۱). *آی بی‌کلاه، آی باکلاه*. چاپ سوم. تهران: نیل.
- سپانلو، محمدعلی (۱۳۷۸). *ساعدی نمایش‌نامه‌نویس و قصه‌نویس*. در سیف‌الدینی، علیرضا (گردآورنده). *بختک‌نگار قوم (نقد آثار غلامحسین ساعدی از نگاه نویسندگان)*. تهران: اشاره. ۱۸۱-۱۹۱.
- شیخاوندی، داور (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی تجدد ماکس وبر: جادوزدایی از جهان*. تهران: قطره.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: توتیا.
- فولادیان، مجید و حمیدرضا جلالی‌پور (۱۳۹۵). *مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکا به آراء وبر: ایضاح یک خلط مفهومی*. *مطالعات میان‌رشته در علوم انسانی*، ۸ (۳)، ۵۳-۸۸.

وبر، ماکس (۱۳۸۴). قدرت و سلطه. در وبر، ماکس و دیگران. عقلانیت و آزادی: مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر. ترجمه یدالله موذن و احمد تدین. چاپ دوم. تهران: هرمس. ۲۱-۲۸.

Derman, Joshua (2011). "Max Weber and Charisma: A Transatlantic Affair". *New German Critique* 113: 51-88.

Frazer, Elizabeth (2020). *Shakespeare and the Political Way*. Oxford: Oxford University Press.

Magalhães, Pedro T. (2016). "Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics". *Journal of the History of Ideas* 77/2: 283-304.

Raoufzadeh, Tayebbeh & Mehrnoosh Keyfarokhi (2020). "Étude du discours de la domination dans *Les Gardiens de Varazil* de Gholam-Hosseini Sa'edi". *Plume* 30: 147-162.

Szelenyi, Ivan (2016). "Weber's theory of domination and post-communist Capitalisms". *Theory and Society* 45/1: 1-24.

Weber, Max (1947). *The theory of social and economic organization*, Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Oxford University Press.

Weber, Max (2019). *Economy and Society: A New Translation*, Edited and Translated by Keith Tribe. Cambridge: Harvard University Press.

### Transliteration

Āl-Aḥmad, Jalāl (1999). Čūb be Dast-hā-ye Varzīl. In Seif al-Dinini, Alireza (compiler).

Aminian, Fariba (2015). Reflection of the System of Domination in the Family in Iranian Films of the 1980s. Master's Thesis in Cinema. University of Arts.

Ashouri, Dariush (1979). An Introduction to Sociology and Political Sociology. Tehran: Morvarīd.

Bakhtak-Negār-e Qom (Criticism of Gholamhossein Saedi's Works from the Authors' Perspective). Tehran: Ešāre. 65-66.

Blau, Peter M. (2005). Bureaucracy, translated by Ahmad Tadayon. In Weber, Max and Others. Rationality and Freedom: Essays by and about Max Weber. Translated by Yadollah Moqen and Ahmad Tadin. Second edition. Tehran: Hermes. 99-106.

Blau, Peter M. (2005). Some Criticisms of Weber's Theory of Authority. Translated by Ahmad Tadayon. In Weber, Max and Others. Rationality and Freedom: Essays by and about Max Weber. Translated by Yadollah Moqen and Ahmad Tadayin. Second Edition. Tehran: Hermes. 107-130.

Daryabandari, Najaf (2000). On the strengths and weaknesses of the play "Ai Bi-Kolah, Ai Bakolah". In Seif al-Dini, Alireza (compiler). Bakhtak-e-Ngar Qom (Criticism of Gholam-Hosseini Saedi's works from the perspective of writers). Tehran: Ešāreh. 95-103.

Fouladian, Majid and Hamidreza Jalaeipour (2016). A Comparison of Charismatic and

- Farrahmandaneh Authorities according to Weber. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 8(3), 53-88.
- Freund, Julien (2004). *Sociologie de Max Weber*, translated by Abdolhossein Nikgohar. Tehran: tūṭīyā.
- Haghighi, Shahin et al. (2018). According to postcolonial theory Rereading of Mahasal drama characteristics by Mr. GholamHosain Saedi. *Comparative Literature Research*, 6(3), 64-86.
- Hajati, Somayeh and Ahmad Razi (2015). Analyze the subaltern Effects of Post-colonialism in "the Soluch Missing Place" Novel. *Literary Criticism*, 31, 141-166.
- Hajati, Somayeh and Ahmad Razi (2016). A Post-colonial Reading of the Novel of "The Island of Wandering". *Literary Textual Studies*, 68, 41-65.
- Parkin, Frank (2005). *Max Weber*, translated by Shahnaz Mosamaparast. Tehran: Qognūs.
- Sa'edi, Gholam-Hossein [Gohar-Morād] (1968). *The best father in the world*. Tehran: Nīl.
- Sa'edi, Gholam-Hossein [Gohar-Morād] (1971). *Ā-ye bi kolāh, Ā-ye bā kolāh*. Third edition. Tehran: Nīl.
- Sa'edi, Gholam-Hossein [Gohar-Morād] (1972). *Ā-ye bi kolāh, Ā-ye bā kolāh*. Third edition. Tehran: Nīl.
- Sepanlu, Mohammad-Ali (1999). Sa'edi playwright and short story writer. In Seif al-Dini, Alireza (compiler). *Bakhtak-e-Negar Qom (Criticism of Gholam-Hossein Saedi's works from the perspective of writers)*. Tehran: Ešāreh. 181-191.
- Sheikhavandi, Davar (2004). *Max Weber's Sociology of Modernity: Disenchantment of the World*. Tehran: Qaṭreh.
- Ta'ebi, Zohreh and Fatemeh Heidari (2015). Investigating Edward Browne's Postcolonial Discourse and its Representation in Persian Translation of "A Year amongst the Persians". *Language and Translation Studies* 48 (1), 53-74.
- Weber, Max (2005). *Power and Dominance*. In Weber, Max and Others. *Rationality and Freedom: Essays by and about Max Weber*. Translated by Yadollah Moqen and Ahmad Tadayon. Second edition. Tehran: Hermes. 21-28.

## The Introduction of Modern Sciences into Iran and the Reactions of Religious Scholars: A Case Study of Sayyid Asadullah Kharaqani

Mohammad Soleimanitabar<sup>1</sup> , Mohsen Bahramnejad<sup>2</sup> , Bagherali Adelfar<sup>3</sup> , Hossein Abadian<sup>4</sup> 

1. PhD Student Department of History, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (soleimanitabar@edu.ikiu.ac.ir)
2. Professor, Department of History, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (bahramnejad@hum.ikiu.ac.ir)
3. Associate Professor Department of History, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (b.adelfar@hum.ikiu.ac.ir)
4. Professor Department of History, Faculty of Literature and Humanity, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (abadian@hum.ikiu.ac.ir)

| Article Info                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Article type:</b><br/>Research Article</p> <p><b>Article history:</b><br/>Received: 22 August 2024<br/>Received in revised form: 11 December 2024<br/>Accepted: 8 January 2025<br/>Published online: 18 May 2025</p> <p><b>Keywords:</b><br/><i>Modern Science, Sayyid Asadullah Kharaqani, Qajar Iran, Islamic Reform, Evolution, Religious Intellectuals</i></p> | <p>The dissemination of modern sciences in Iran during the Qajar period represented one of the many encounters between Iranian society and Western modernity. Religious scholars, as prominent figures within the sociopolitical landscape of the time, responded in diverse and often complex ways. Among them, Sayyid Asadullah Mīr-Salāmī Kharaqānī (1254–1355 AH/1838–1936 CE) presents a nuanced case. An active figure in social and political spheres, particularly during and after the Constitutional Revolution, Kharaqānī engaged critically with modern sciences. He drew selectively upon their findings to support religious and social arguments-addressing themes such as polygamy and the prohibition of intoxicants-while simultaneously maintaining a critical stance toward certain scientific doctrines, notably the theory of evolution. Kharaqānī encouraged the adoption of modern scientific methods and challenged the assumptions of traditional natural sciences, yet he refrained from embracing modern science unreservedly. This article examines Kharaqānī's intellectual engagement with modern sciences, analyzing his extant works in light of his theological commitments. It argues for a nuanced reading that situates him neither strictly as a proponent nor an adversary of modern science, but as a reflective scholar navigating the intersection of tradition and modernity.</p> |
| <p><b>Cite this article:</b> Soleimanitabar, M., Bahramnejad, M., Adelfar, M. &amp; Abadian, H. (2025). The Introduction of Modern Sciences into Iran and the Reactions of Religious Scholars: A Case Study of Sayyid Asadullah Kharaqani. <i>Iranian Journal for the History of Islamic Civilization</i>, 57(2), 112-133.<br/>DOI: 10.22059/jhic.2025.381212.654513</p> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2025.381212.654513

**Publisher:** University of Tehran Press.

## رویارویی با علوم جدید در میان آثار و آرای سید اسدالله خرقانی

محمد سلیمانی تبار<sup>۱</sup>؛ محسن بهرام‌نژاد<sup>۲</sup>، باقرعلی عادل‌فر<sup>۳</sup>، حسین آبادیان<sup>۴</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران، رایانامه: m.soleimanitabar@edu.ikiu.ac.ir

۲. استاد، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران، رایانامه: bahramnejad@hum.ikiu.ac.ir

۳. دانشیار، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران، رایانامه: b.adelfar@hum.ikiu.ac.ir

۴. استاد، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران، رایانامه: abadian@hum.ikiu.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                             | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۶/۰۱<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۲۱<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۱۹<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>ایران، سیداسدالله خرقانی، عصر قاجار، علوم جدید، مسلمانان.</p> | <p>ورود علوم جدید به ایران مانند ورود سایر دستاوردهای نوین غربی عصر قاجار، با واکنش‌های متفاوتی همراه بود. بخشی از این واکنش‌ها را، عالمان دینی‌ای نشان دادند که در آن زمان در جامعه ایرانی جایگاه ویژه‌ای داشتند؛ از همین رو مطالعه رویارویی این گروه با علوم جدید، به عنوان یکی از مهم‌ترین مظاهر تمدنی غرب، می‌تواند در شناختی عمیق‌تر از رفتار ایرانیان با پدیده‌های نوین حایز اهمیت باشد. یکی از این علما، سیداسدالله میرسلامی خرقانی (۱۲۵۴-۱۳۵۵ق) بود که از جوانی، فعالیت‌های اجتماعی داشت و در ادامه هم جزو سیاسیون زمان مشروطه و پس از آن به حساب می‌آمد. خرقانی با علوم جدید و برخی مفاهیم آن آشنایی پیدا کرد و از نتایج این علوم برای اثبات آرای دینی و اجتماعی خود، برای مثال در موضوع شرب مسکرات و تعدد زوجات بهره‌گرفت. البته، این به معنای پذیرش بدون چون و چرا و قید و شرط علوم جدید نبود، بلکه ضمن توصیه مسلمانان به استفاده از مزایای این علوم، به‌ویژه در روش‌های آن و تشکیک در پذیرفته‌ها و پیش‌فرض‌های علوم طبیعی قدیم، در جایی نیز به نقد علوم جدیدی می‌پرداخت که مشهورترین آن نسبت به نظریه تکامل یا فرگشت است. پژوهش حاضر کوشیده است، ضمن بررسی استدلالات، همراهی‌ها و انتقادهای خرقانی در برابر علوم جدید، با محوریت آثار برجای‌مانده از او و با نگاه بر نقش و زمینه دغدغه‌های اعتقادی وی، به این پرسش نیز پاسخ دهد که آیا او به‌طور مشخص در جایگاه مخالف یا موافق علوم جدید قرار می‌گیرد یا می‌توان نگاهی دیگر داشت؟</p> |

**استناد:** سلیمانی تبار، محمد، بهرام‌نژاد، محسن، عادل‌فر، باقرعلی و آبادیان، حسین (۱۴۰۳). رویارویی با علوم جدید در میان آثار و آرای سید اسدالله خرقانی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۲)، ۱۱۲-۱۳۳.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.381212.654513

## مقدمه

رویارویی با پدیده‌های جدید در تاریخ جوامع گوناگون، واکنش‌های مختلفی را بر مبنای شرایط و مقتضیات هر جامعه به همراه داشته است. مردم ایران از عصر قاجار به این سو، با انواع پدیده‌های نوظهور در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره به طور گسترده برخورد داشتند که مطالعه دقیق هر کدام از این حوزه‌ها در آشنایی و شناخت هرچه بیشتر رفتار ایرانیان معاصر اهمیت دارد. علوم و فناوری جدید هم به عنوان بخش مهمی از دستاوردهای جهان غرب پس از رنسانس، به دلایل سیاسی، نظامی و اقتصادی، راه خود را به بسیاری از کشورهای جهان از جمله ایران باز کرد و واکنش‌های متنوعی را برانگیخت که بخشی از آن به عالمان دینی مربوط بود. از آنجا که دین و مذهب به عنوان یکی از عوامل تعیین کننده در رخدادهای تاریخی سرزمین ما، در زمان قاجار نیز نقش اثرگذار خود را ایفا می کرد، بی گمان این اثرگذاری بدون در نظر گرفتن رهبران و شخصیت‌های دینی، قابل ارزیابی نخواهد بود که نمونه‌های شاخص آن را می توان در امتیازات رویتر و تنباکو، نهضت مشروطه و امثال آن‌ها مشاهده کرد.

شگفت‌انگیز بودن نتایج علوم جدید و نفوذ در تغییر نگاه انسان به جهان پیرامونی و به تبع آن، تغییر در بسیاری از پذیرفته‌های پیشینی، تقابل مهمی را برای انسان‌های امروزی به میان کشیده است که آثار آن را می توان در چالش میان علم و دین تاکنون هم مشاهده کرد. از همین رو، مطالعه تاریخی این تقابل با محوریت و از منظر عالمان دینی در مقام حافظان سنت اسلامی و دارای نفوذ در جامعه ایرانی در خور توجه است. مطابق اسناد به دست آمده، تعدادی از علمای مذهبی عصر قاجار در برابر علوم جدید واکنش‌هایی داشته‌اند که آن‌ها را می توان در قالب طیفی متنوع در نظر گرفت؛ از جمله این افراد شخصیت‌هایی همچون سید جمال الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق)، محمدکریم کرمانی (۱۲۲۵-۱۲۸۸ق)، محمدحسین شهرستانی (۱۲۵۵-۱۳۱۵ق)، زین العابدین کرمانی (۱۲۷۶-۱۳۶۰ق)، هبه الدین شهرستانی (۱۳۰۱-۱۳۸۶ق) و غیره هستند که آرای بعضی از آنان مطالعه شده و به برخی هم به اندازه کافی پرداخته نشده است. در همین راستا و در این پژوهش به سیداسدالله خرقانی<sup>۱</sup> یکی از عالمان اصولی زمان قاجاری خواهیم پرداخت که درباره علوم جدید دیدگاه‌هایی ارایه کرده است.

در میان پژوهش‌های انجام گرفته درباره خرقانی و تا اندازه‌ای مرتبط با مقاله حاضر به سه اثر می توان اشاره کرد: نخست، کتابی با عنوان *سیداسدالله خرقانی؛ روحانی نوگرایی روزگار مشروطه و رضاشاه* که برای آشنایی با شرح حال و فعالیت‌های سیاسی و کلیات آثار برجای مانده از او، قابل استفاده است.

۱. او در آثارش خود را "خرقانی" معرفی کرده است؛ اما از آنجا که به "خرقانی" مشهور است در این مقاله هم از این عنوان استفاده می شود.

نویسنده در این کتاب دو رساله از خرقانی با عناوین «روح التّمدن و هویة الإسلام» و «ردّ بر کشف حجاب» را هم بازنشر نموده است.<sup>۱</sup> دوم کتاب *داروین در عهد قاجار*، سه رساله قاجاری پسامشروطه، که گردآورنده در بخشی از آن با توضیحاتی به تصحیح و بازنشر رساله تنقید مقاله داروینیست‌ها که یکی از آثار خرقانی است، اقدام کرده است.<sup>۲</sup> و سوم مقاله‌ای است<sup>۳</sup> که در آن به طور اجمال به مقایسه روش‌های نقد نظریه تکامل از سوی محمدرضا نجفی اصفهانی (۱۲۸۷-۱۳۶۲ق) و سیداسدالله خرقانی پرداخته شده است و رویکرد نجفی اصفهانی را عالمانه، روش‌مند و دارای انسجام می‌داند، اما نگاه خرقانی را ایدئولوژیک و تنها برای رفع شبهه‌ای موردی (داروینیسم) ارزیابی می‌کند و این نتیجه‌گیری نویسنده، فقط بر مبنای رساله تنقید مقاله داروینیست‌ها بیان شده که تنها یکی از آثار خرقانی است. در این مقاله، علاوه بر بررسی رساله تنقید مقاله داروینیست‌ها که در تحقیقات بالا تا حدودی به آن پرداخته شده است، به دیگر آثار خرقانی هم مراجعه شده تا با مطالعه سایر دیدگاه‌ها و استدلال‌ات او درباره علوم جدید و نحوه به کارگیری ایجابی و سلبی این علوم از سوی وی در راستای مقاصدش، به هدف خود یعنی تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تری از رویارویی این عالم دینی در ذیل و با لحاظ زمینه و فضای فکری و اعتقادی وی دست یابیم، که این موضوع در مسیر دریافتی عمیق‌تر از رویارویی ایرانیان با پدیده‌های نوظهور، به‌ویژه علوم جدید دوران معاصر قرار دارد و می‌تواند به آن یاری‌رسان باشد.

آیا خرقانی به‌عنوان یکی از شخصیت‌های مطرح روحانیت عصر قاجار و اوایل پهلوی، می‌تواند به‌طور مشخص در یکی از دسته‌های موافقان یا مخالفان علوم جدید قرار گیرد؟ او با چه استدلال‌هایی در برابر علوم جدید قرار گرفت و بستر و دغدغه‌های فکری او چه نقشی در واکنش‌های وی داشت؟ فرضیه آن است که خرقانی، علوم جدید را به‌طور کلی کنار نگذاشته و از سویی، آن را همراه تمام عوارضش قبول نکرده است، بلکه سعی داشت ضمن گوشزدکردن تبعات آن، از برون‌دادهای این علوم در کنار سایر ابزارها مانند فلسفه و منطق برای رفع خطراتی که احساس می‌کند، جوامع مسلمان را تهدید می‌نماید و باورهای ایشان را مورد هجوم قرار می‌دهد، استفاده نماید.

۱. جعفریان، رسول. (۱۳۸۲ش). *سیداسدالله خرقانی؛ روحانی نوگرایی روزگار مشروطه و رضاشاه*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی. جعفریان در صفحه ۱۰۸ احتمال انتساب نسخه‌ای دست‌نویس به خرقانی با موضوع تطبیق علوم جدید با آیات و روایات دینی را که در کتابخانه آستانه حضرت معصومه (س) با شماره ۴۷۲ نگهداری می‌شود، مطرح کرده است. پس از مراجعه و مطالعه از سوی نویسندگان این مقاله، به نظر می‌رسد دست‌نوشته مذکور ترجمه‌ای است از کتاب *الهیة و الإسلام هیبة الدین* شهرستانی که به دلیل ناقص بودن نسخه، مترجم و کاتب آن نامعلوم است. همچنین ارجاعات، ادبیات و نوع استدلال‌ات نویسنده با رویکرد و نثر خرقانی متفاوت است.

۲. معصومی، محمد. (۱۴۰۲ش). *داروین در عهد قاجار؛ سه رساله قاجاری پسامشروطه*. تهران: کرگدن.

۳. هاشمی، محمد منصور. (مهر و آبان ۱۳۹۰ش). یک مسأله، دو رویکرد: بررسی مقایسه‌ای نقدهای محمدرضا نجفی اصفهانی و سیداسدالله خرقانی بر نظریه تکامل. *آینه پژوهش*، ۲۲(۴)، پیاپی ۱۳۰، ۴۴-۴۹.

### مختصری درباره سید اسدالله خرقانی

سیداسدالله میرسلامی خرقانی (۱۲۵۴-۱۳۵۵ق) فرزند زین العابدین در روستای شیزند از حوالی قزوین دیده به جهان گشود. در سن پانزده سالگی برای ادامه تحصیل راهی شهر قزوین شد و حدود سال ۱۲۷۵ق به تهران آمد و در زمرة شاگردان میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸-۱۳۱۴ق) قرار گرفت، سپس به نجف اشرف رفت و پس از بیست و پنج سال با رسیدن به درجه اجتهاد به ایران بازگشت. در تهران فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی را پی گرفت و پس از آن به تدریس قرآن پرداخت و بعد از مرگ در جوار استاد خود، یعنی میرزای جلوه در این بابویه واقع در شهرری به خاک سپرده شد (خرقانی، ۱۳۳۹: مقدمه). او از خواص شاگردان شیخ‌های نجم‌آبادی (۱۲۵۰-۱۳۲۰ق) بود و ضمن تدریس مختصر در مدرسه میرزای نوری در محله سنگلج تهران در همان‌جا حجره‌ای داشت و به سادگی زندگی خود را می‌گذراند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۵۹/۱-۶۰). زمانی که شیخ‌های مورد هجوم بدخواهان بود، سیداسدالله به درس میرزا حسن آشتیانی (۱۲۴۸-۱۳۱۹ق) حاضر می‌شد و سخنانی هم برخلاف آرای کامران میرزا می‌زد که از حامیان میرزای آشتیانی بود. از جمله درباره مبارزه با امتیاز رژی مخالفت‌هایی می‌کرد که همین موضوع باعث عدم ادامه حضور وی در جلسات درس آشتیانی شد (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۱۰۸/۱).

مهدی ملک‌زاده، خرقانی را جزو فعالان در عراق پیش از مشروطه می‌شمارد که به همراه تعدادی دیگر از طلاب جوان آن‌جا انجمنی را در نجف تشکیل داده بودند و درباره "تمدن و افکار جدید" گفت‌وگو می‌کردند (ملک‌زاده، ۱۳۷۳: ۲۰۷/۱). همان‌طور که در بالا آمد، اسدالله خرقانی در تهران فعالیت سیاسی داشت تا جایی که از افراد حاضر در جلسه برپا شده در باغ میرزا سلیمان خان میکده بود و به عنوان یکی از شخصیت‌های نه نفره "کمیته انقلاب" از میان جمع فوق انتخاب شد تا اداره امور را دست بگیرند و به همین منظور یکی از مأموریت‌های اصلی وی مراجعه به نجف و ارتباط با علمای آن‌جا تعیین شد که علاوه بر سابقه سال‌ها زندگی در نجف، بهره‌مندی از علوم جدید و آشنایی با سیاست جهان از دلایل اعزام وی بود (ملک‌زاده، ۱۳۷۳: ۲۳۹/۱-۲۴۵).

خرقانی در دوره سوم مجلس شورای ملی، نماینده مردم قزوین و عضو هیئت علمیه این مجلس که شامل شانزده روحانی به‌رهبری سیدحسن مدرس بودند، قرار داشت (جعفریان، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲). پس از استقرار مشروطه و قدرت گرفتن مشروطه‌طلبان، خرقانی از تصمیمات و عملکرد ایشان چنین برداشت کرد که شریعت در حال از دست دادن جایگاه خود است؛ به همین سبب شروع به نقدهای متعدد بر فعالیت مجلسیان و دولت کرد و مواضع خود را بیش از ترویج تجددخواهی بر حفظ و تقویت جایگاه اسلام متمرکز کرد. او در زمان پهلوی اول، با وجود اینکه در ابتدا برای جمهوریت تبلیغ می‌کرد، در ادامه پس از اختلاف با رضاشاه به رشت و فومنات تبعید شد و پس از آن تا پایان عمر فعالیت سیاسی نداشت و

به آموزش قرآن مشغول بود. او را از جمله قرآن‌گرایان می‌دانند که محور دین‌شناسی ایشان، نصّ قرآن بود و احادیث و روایات را در مرحله بعد و پس از مطابقت با آیات در نظر می‌گرفتند.<sup>۱</sup> سید محمود طالقانی (۱۳۵۸-۱۲۸۹ ش) و مهدی بازرگان (۱۳۷۳-۱۲۸۶ ش) را نیز می‌توان از ادامه‌دهندگان این مسیر و در زمره قرآن‌گرایان دانست. مدعایی هم مبنی بر بابی‌بودن تعدادی از اعضای انجمن باغ سلیمان‌خان از جمله خرقانی منتشر شده است (نبوی رضوی، ۱۳۹۵: ۲۶۴). که در مخالفت و تضاد کامل با رأی خود خرقانی است؛ زیرا او صراحتاً بابی‌ها و بهائی‌ها را عامل ضلالت می‌دانست و حتی بزرگان ایشان را به مناظره و مباحثه دعوت می‌کرد (خرقانی، ۱۳۵۳: ۲ و ۴-۶). این ادعای نبوی رضوی را باید در راستای تکاپوی او برای بابی و ازلی‌دانستن بسیاری از روحانیون و فعالان سیاسی اجتماعی دوره قاجار، به‌ویژه مشروطه دانست که البته در آنها استنادات و تحلیل‌های محکمی دیده نمی‌شود.

خرقانی در حیات خود، آثار مختلفی در زمینه‌هایی متفاوت نگاشته است؛ از جمله *کشف الغوایه فی ردّ الهدایه* (ردّ بر نصاری)، *مقررات قانون اساسی و دینی، روح‌التّمدن و هوّیه الاسلام، مرام جامعه مقدسه اسلامی، قضا و شهادت، اصول عقاید، در متسابهات قرآن و حدیث من فسر القرآن، حماسه علمی و عملی بر تمام علمای نوع بشر از ادیان قدیمه و جدیده، نبوت خاصه و ابدیت اسلام و حماسه با ادیان، محو الموهوم و صحو المعلوم، تنقید قوانین عدلیه، کثرت و وحدت زواج، ردّ بر کشف حجاب، برهان السّاطع در اثبات صانع و مطالبی که در برخی جراید آن‌زمان به چاپ رسیدند. عمده این آثار، شامل موضوعات اعتقادی، سیاسی، فقهی، حقوقی و قانونی است؛ اما در خلال آنها درباره علوم جدید نیز سخنانی به‌میان آمده است.*

### دیدگاه‌های خرقانی در رویارویی با علوم جدید

بنا بر قولی، خرقانی در تهران به آموختن زبان فرانسه و علوم جدید هم پرداخته بود (خرقانی، ۱۳۳۹: مقدمه). اما به‌مدرسه یا مرکزی که در آن‌جا آموزش دیده و نحوه کسب این علوم از سوی وی اشاره‌ای نشده است. حضور خرقانی در نجف که در آن‌زمان در حیطه حکومت عثمانی‌ها قرار داشت و اخبار و گزارش‌هایی مبنی بر تغییرات تمدنی و اندیشه‌ای در غرب به آن‌جا می‌رسید، و همچنین ارتباط او با مشروطه‌طلبان و روشنفکرانی، مانند ملک‌المتکلمین (۱۲۷۷-۱۳۲۶ ق)، جهانگیرخان صوراسرافیل (۱۳۲۶-۱۲۹۲ ق) و سید محمد رضا مساوات (۱۲۴۴-۱۳۰۴ ش) را می‌توان از مسیرهای ممکن آشنایی بیشتر او با مفاهیم جدید، از جمله علوم طبیعی و تجربی در پارادایم نوین آن دانست؛ برای نمونه این احتمال وجود دارد که انتقادات و ایرادهای او بر طبیعیین و دهریین از دیدارهایش با سیدجمال‌الدین

۱. برای آشنایی بیشتر با آثار و احوال سیاسی و اجتماعی سید اسدالله خرقانی نک: جعفریان، ۱۳۸۲ ش.

اسدآبادی، که به واسطه معرفی میرزا ابوالحسن جلوه صورت گرفته بود، متأثر بوده باشد (محیط طباطبایی، ۱۳۸۰: ۹۵ و ۱۲۱). یا شاید خرقانی هم شامل افرادی می‌شد که از طریق مجلاتی، مانندی *الهلل*، *المقتطف* و *العرفان* با علوم جدید، به‌ویژه آرای داروینیست‌ها و نظریه تکامل آشنا شده بودند.<sup>۱</sup>

اما سرنخ‌هایی از میان آثار او می‌تواند در شناسایی منابع و مراجع مورد استفاده وی برای آشنایی با علوم جدید مفید باشد؛ از جمله در کتاب *محو الموهوم و صحو المعلوم* که در بخشی از آن، درباره فاصله‌های کیهانی و تعداد ستارگان و اجرام آسمانی صحبت می‌کند، از نویسنده‌ای آلمانی به نام "کرتنکر/کرتنکر"<sup>۲</sup> نقل قول می‌کند و به‌روزنامه‌ای آلمانی به نام "دی واسه"<sup>۳</sup> و نسخه ۴ سپتامبر ۱۹۱۹ یا ۱۹۲۹ روزنامه فرانسوی "ماتن"<sup>۴</sup> ارجاع می‌دهد؛ اما مشخص نیست شخصاً این روزنامه‌ها را دیده است یا خیر؛ زیرا با مراجعه به شماره‌های مذکور از روزنامه ماتن، مطلب گفته‌شده از سوی خرقانی<sup>۵</sup> در آنها یافت نشد. او همچنین آورده است: «ماریون منجم فرانسوی معروف می‌گوید: برای رسیدن بنزدیکترین سحب مضيئه پنج میلیون سال نوره مسافت باید پیمود» (خرقانی، ۱۳۳۹: ۴۷-۴۹). به احتمال زیاد منظورش از منجم معروف، کامیل فلاماریون<sup>۶</sup> (۱۸۴۲-۱۹۲۵) باشد. اما جای سؤال دارد که اگر خرقانی زبان فرانسه می‌دانست چگونه "فلاماریون" را به اشتباه "ماریون" خوانده و ثبت نموده است؟!

عبدالرحیم طالبوف تبریزی (م ۱۳۲۹ق)، کتاب *نجوم فلاماریون* را در سال ۱۳۱۲ق از روسی به فارسی ترجمه کرده و در آن ترکیب "سحاب المضيئه" را آورده بود (فلاماریون، ۱۳۱۲: ۲۱۳). ممکن است خرقانی "سحب مضيئه" را از ترجمه طالبوف اقتباس کرده باشد که در این صورت، نشانی از استفاده و مراجعه او به این کتاب است. دست‌یابی بیشتر به اینکه خرقانی به‌طور مشخص، از طریق چه کتاب‌ها، رساله‌ها و مقاله‌هایی یا ترجمه چه متونی با علوم جدید آشنا شده یا این علوم از چه طریق و به‌وسیله چه افراد یا شخصیت‌هایی و با چه کیفیتی در اختیارش قرار گرفته‌شده به اطلاعات دقیق‌تری نیازمند است. همچنین عمده آثار مورد بحث در این مقاله، متعلق به سال‌های پایانی عمر سیداسدالله خرقانی است؛ بنابراین جهت‌گیری در سایر مقاطع و سیر تطور دیدگاه‌های او درباره علوم جدید در طول زندگی وی دسترسی به اسناد احتمالی بیشتری را می‌طلبد.

۱. برای آشنایی با نخستین برخوردهای مسلمانان با نظریه تکامل نک: زیادات، ۱۳۹۷ش.

۲. باتوجه به آنچه خرقانی از گفته‌های این شخصیت آورده که مربوط است به اطلاعاتی از سحابی‌ها، احتمالاً منظورش Adalbert Krueger (1832-1896) منجم و رصدگر آلمانی باشد.

۳. ممکن است روزنامه Vossische Zeitung باشد که از سال ۱۷۲۱ تا ۱۹۲۴ به چاپ می‌رسید.

۴. احتمالاً منظور او روزنامه Le Matin است که میان سال‌های ۱۸۸۴ تا ۱۹۴۴ منتشر می‌شد.

۵. «روزنامه ماتن فرانسوی مورخه ۴ ستانبر ۱۹۱۹ [یا به سبب اشکال چاپی ۱۹۲۹] میلادی عدد ثوابت را هزار و پانصد میلیون تعداد کردند»

خرقانی در فصل سوم رساله‌ای به نام ردّ بر کشف حجاب که در سال ۱۳۳۵ ق چاپ شده است و در آن هدفش دفاع از وجوب شرعی حجاب برای زنان است، به سراغ استدلال‌ات عقلی و مبانی انسانی و اخلاقی می‌رود و عوارض اجتماعی بی‌حجابی را بیان و برای یادآوری زمان حیات انسان به علوم جدید استناد می‌کند و می‌گوید: «موافق علوم جدید، دوره انسانی زیاده بر بیست الی صدهزار سال است» (جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۲۱). در رساله دیگری با عنوان کثرت و وحدت زواج چاپ شده در سال ۱۳۳۸ ق که موضوع بحث دفاع از جایز دانستن چندهمسری برای مردان است به «علم معرفة الجنین که شعبه از فیزیولوژی» است، اشاره دارد و طبق آن، روند لقاح را توضیح می‌دهد و استدلال می‌کند از آنجاکه با کمک ابزارهای ذره‌بینی جدید مشخص شده، نطفه زن قوی‌تر از مرد است، همان‌طور که در حیوانات اهلی مانند شتر، گوسفند، گاو، اسب و الاغ، پس تعداد مؤنث‌های متولدشده از مذکرها بیشتر است؛ به همین دلیل یک‌مرد می‌تواند بیش از یک زن داشته باشد و این را به عنوان یکی از دلایل توجیه جواز تعدد زوجات می‌شمارد (خرقانی، ۱۳۳۸: ب، ۱۶). در جای دیگری، او با ارجاع به پزشکی جدید و تجزیه شیمیایی مواد و اعضای بدن انسان، اذعان قطعی دانشمندان نسبت به مضرات مسکرات را یادآور می‌شود و آن را در کنار دخانیات، دو سم مهلک افراد بشر می‌پندارد (خرقانی، ۱۳۵۲: ۵۶).

سیداسدالله در رساله برهان الساطع در اثبات صانع که هدف از آن اثبات وجود خداوند و ردّ دهریون با استفاده از قضایای منطقی و مسائل عقلی و استدلالی است و در سال ۱۳۱۴ ش چاپ شده است<sup>۱</sup>، اختراعات عجیب، مانند ذره‌بین [میکروسکوپ]، دوربین [تلسکوپ]، ماشین بخار، راه‌آهن و غیره را که موجب تحیر شده است از نتایج پیشرفت در علوم طبیعی و ریاضی و انکشافات طبیعت می‌داند؛ به عبارتی دیگر، علوم طبیعی را مقدمه فناوری قرار می‌دهد (خرقانی، ۱۳۱۴: ۱). این موضوع از آن‌رو درخور توجه است که او تاحدودی به تفاوت ماهوی علم و فناوری در صورت متأخر آن‌ها آشنا بوده است. خرقانی در عین اذعان به قدرت علوم جدید و جدیت دانشمندان طبیعی، عدم اقدام کافی و مناسب عالمان دینی و فلاسفه را در برابر این هجمه علوم نقد می‌کند و تسامح آنان را باعث سوق پیدا کردن نسل‌های جدید به سوی دهریت و مادی‌گری می‌داند و همین موضوع را موجب از دست دادن دنیا و آخرت جوامع آسیایی بیان کرده است. وی می‌گوید حکیمی که بخواهد در این تقابل دوام بیاورد، باید با مشاهده و تجربه حسی سخن بگوید و از تقلید و تبعیت بی‌دلیل دست بردارد (خرقانی، ۱۳۱۴: ۱-۲).

یکی از دغدغه‌های سیداسدالله این بود که فلسفه الهی اسلامی نیز مانند طبیعیات آن از جایگاه خود سقوط کند و دیگر در عالم حرفی برای گفتن نداشته باشد:

۱. از آنجاکه خرقانی در رساله تنقید مقاله دارونیست‌ها که در سال ۱۳۳۸ ق به چاپ رسیده به این رساله ارجاع داده است، متن اولیه آن باید قبل از ۱۳۳۸ ق (۱۲۹۸ ش) یا حداقل در همان سال تحریر شده باشد.

دیدیم که طب آنها قهراً آمد و طب قدیم از میان رفت. همینطور هیئت جدید و حساب و هندسه جدید و طبیعی جدید از فیزیک و شیمی و تشریح و معدن شناسی و جبر و مقابله آمدند علوم سابقه متروک گشت الان فلسفه آنها در تمام روی زمین منتشر شده زمانی نمیکشد الهی ما هم مانند طبیعیات متروک خواهد شد (خرقانی، ۱۳۱۴: ۴).

خرقانی به این نتیجه رسیده است که علوم دقیقه قدیمی در این زمان دیگر پاسخگوی نیازها نیست و از معرکه کنار گذاشته شده است و این احاطه و غلبه علوم تجربی جدید بر جهان، او را نگران ساخته است که مبدا فلسفه – از نظر او – دهری غرب محیط و چه بسا از میان برنده فلسفه الهی شود. شاید به همین سبب راه ترویج توحید را، نگاشتن رسالاتی محکم و آنچنان قوی مانند رسالات علوم طبیعی می‌داند که همه دنیا در برابر آن تسلیم شوند. البته در رساله دیگری بررسی برخورد علوم قدیم و جدید را نیازمند تأمل توسط اهل فکر دانسته است (خرقانی، ۱۳۵۲: ۱۰).

مجتهد خرقانی دلایل علمی را برای اثبات وجود خداوند هم به کار گرفته است. یکی از این دلایل، استفاده از مسئله و مفهوم حرکت است. وی در تبیین خود به نیروی جاذبه موجود در عالم برای حرکت کرات و همچنین قوای جاذبه میان دو جسم اشاره می‌کند و ضمن پذیرش این نیروها، مدعی است آنها از سوی خداوند در حین خلق به ذرات عالم إعطاء شده است. او ادله موجود برای اثبات وجود افلاک که قدما به آن باور داشتند، کافی نمی‌داند و آنها را به دلیل سست بودن، برای دانشمندان طبیعی امروزی الزام‌آور نمی‌بیند و می‌گوید حرکت دوری، زمانی دارا بودن شعور و اراده را در کواکب ثابت می‌کند که بتواند وجود نیروی جاذبه در عالم را نفی نماید و از حرکت افلاک و کواکب که در قدیم از آنها استفاده می‌شد، نمی‌شود به اثبات وجود خداوند رسید (خرقانی، ۱۳۱۴، ۵-۹). وی در ادامه، تلاش دارد با بهره‌گیری از مفاهیمی مانند واجب‌الوجود، حدوث، قدم و غیره مدعیات مادیون مبنی بر اصالت و ازلی بودن ماده را نفی کند و صانع را خداوند قرار دهد که در این میان از علوم و فناوری جدید کمک می‌گیرد. می‌گوید اگر ما نتوانیم چیزی را مشاهده و درک کنیم (از جمله خداوند) به این معنا نیست که آن چیز وجود ندارد، همان‌طور که بسیاری از موجودات کوچک و بزرگ از قدیم وجود داشته‌اند؛ اما گذشتگان نتوانسته‌اند آنها را بشناسند و امروزه با به کارگیری آلاتی، از قبیل ذره‌بین‌ها و دوربین‌های جدید شناخته شده‌اند (خرقانی، ۱۳۱۴: ۲۵).

او اذعان دارد، چون یافته‌های علمی دانشمندان در جهان شیوع یافته و به واسطه انتشار کتب آنها مقبولیت عام پیدا کرده است، یا باید این اکتشافات علمی را رد کنیم که امکان آن را نداریم، یا باید بر مبنای همین یافته‌ها وجود خداوند را به عنوان صانع اثبات کنیم. او مسئله‌ای را مطرح می‌کند با این مضمون که در تاریخ علم، عقاید متفاوتی حاکم بوده‌اند؛ برای نمونه در گذشته، مسلمات درباره کرات و

آسمان و جهان خلقت در دوره‌های مختلف تغییر می‌کرده است، اما همواره با اعتقاد به وجود خداوند همراه بوده‌اند، حال اگر نظریه جایگزینی پیدا شود آیا مستلزم این است که الوهیت را زیر سؤال ببرد یا می‌توان ضمن پذیرش قوانین طبیعی جدید همچنان با ادله، وجود خدا را اثبات نمود؟ (خرقانی، ۱۳۱۴: ۳۶-۳۷). او علم هیئت را فرضیات می‌داند و چون فرضیات علم هیئت جدید را بهتر و آسان‌تر از افلاک یونانیان قدیم می‌بیند، موقتاً آن را می‌پذیرد، هرچند یادآور می‌شود که ممکن است در آینده فرض‌های دیگری ارائه شود (خرقانی، ۱۳۱۴: ۵۵-۵۶). این پذیرش را به اعتقادات خود ربط می‌دهد و برای نمونه، درجایی اذعان دانشمندان علم طبیعی و نجوم جدید را درباره نامتناهی بودن فضا، تأییدی بر نامتناهی بودن کلمات تکوینی خداوند می‌انگارد (خرقانی، ۱۳۵۲: ۱۰-۱۱).

با وجود تأکید خاص بر مشاهدات و تجربیات حسی برای اثبات مدعیات علمی، در مواقعی ذوقیات را به میان می‌کشد و از آرایه جان‌بخشی به اشیاء استفاده می‌کند؛ برای نمونه در جایی ضمن بیان اینکه عده‌ای قائل به صعود و نزول افاضات خداوند هستند و قوس صعود فلک‌الافلاک و خارج مرکز را طرف مشرق و قوس صعود افلاک متحرک را طرف مغرب می‌دانند<sup>۱</sup>، برای قطب شمال و جنوب که از این افاضات الهی بی‌بهره‌اند، آرزوی صبر کرده و امیدوار است یخی که از غصه برای این دو قطب ایجاد شده به‌زودی آب شود! (خرقانی، ۱۳۱۴: ۵۵). یا در پایان بخش مختص دلایل علمی بر وجود صانع، علیه دیدگاه‌های داروین ایراداتی را وارد می‌کند و به‌طور کلی، مدعیات پیروان نظریه نشو و ارتقاء (تکامل) را غیرعلمی و بیشتر از سر جدل منطقی و جزو افسانه و اساطیر و تخیل و توهم و برای مجامع عوام می‌داند، اما در همین جا خود قصه‌ای می‌سراید و می‌گوید در حین نوشتن رساله از آب و خاک که تشکیل دهنده جُل و زَغ<sup>۲</sup> یعنی آنچه از نظر داروینیست‌ها جدّ اصلی اکثریت حیوانات و انسان است، سؤال کردم و این دو ماده از دامن یک‌هاتف غیبی با زبان وجودی به من پاسخ دادند:

این نسبت به ما دو حصه جسم جامد و مایع تهمت و افتراست [،] سبحان الله هذا بهتان عظیم[،] ما از آنحالتیکه جزء ابرهای مولدالکرات بودیم تاحال چند کروورها قرن است که فاقد الحس و العلم و الحیوة و الشعوریم نمیتوانیم حیوة بدهیم و لازمه ترکیب ما هم حیوة نیست اینها کذب و خلاف واقع است. البته، دلیل وی برای نفی جُل و زَغ به‌عنوان آن‌چیزی که سایر موجودات از آن پدید آمدند، صرفاً گفت‌وشنود غیبی بالا نیست و در جای دیگر استدلال به‌زعم خود علمی را هم می‌آورد (خرقانی، ۱۳۱۴: ۷۴-۷۶). با نظر به محتوای رساله برهان الساطع، او می‌کوشد با قبول فرضیات علمی جدید، یافته‌های آن

۱. طبق نجوم قدیم فلک‌الافلاک و ثوابت از مشرق به سمت مغرب عالم حرکت می‌کنند و سایر افلاک متحرک از مغرب به سمت مشرق.  
۲. جُلِبک.

را در قالب فلسفه اولی قدیم بریزد و ترکیب کند و علّة‌العلل را همچنان خداوند بداند. استدلال‌های فلسفی خرقانی شاگردی او در برابر میرزا ابوالحسن جلوه را نمایان می‌سازد و حتی ایراداتی هم بر آرای فلسفه مشاء و اشراق وارد می‌کند.

رسالة تنقید مقاله داروینیست‌ها که چاپ آن نیز به سال ۱۳۳۸ ق بازمی‌گردد<sup>۱</sup>، محل تقابل خرقانی با نظریه معروف به تکامل (فرگشت) یا "نشو و الإرتقاء" است. او در ابتدای رساله اذعان می‌کند، درباره طول حیات انسان میان ادیان و علمای طبیعی اختلاف است، اما از آنجا که بیان دوره‌های تاریخی کار پیامبران نبوده است از این مسئله چشم‌پوشی می‌کنیم (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۳-۴). این اغماض، تلویحاً و آن‌طوری که از نگاه وی به مشاهدات تجربی برمی‌آید، به دلیل ناتوانایی مباحثه علمی در این زمینه است. گرچه یادآور می‌شود، آنجایی هم که پیامبر به مسائل هیئت و طبیعی وارد شده است از سر لطف بوده و البته سند دیگری بر حقانیت او (خرقانی، ۱۳۵۲: ۷۶-۷۷ و خرقانی، ۱۳۹۹: ۵۵). طبق نظر خرقانی، فعلاً صلاح نیست این مسائل یعنی نظریه‌های جدید درباره انسان مانند نظریه تکامل در میان امت اسلام شایع شود، هم به این دلیل که با علوم جدید آشنا نیستند و هم اینکه این موضوع با مبانی اسلام در تعارض است و از دوست‌داران اسلام و علما می‌خواهد به‌طور نظری با آن مقابله کنند. او از لامارک<sup>۲</sup> و داروین<sup>۳</sup> به‌عنوان دانشمندانی که معتقدند انسان از نسل میمون است، نام می‌برد (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۴-۶). در صورتی که نظر داروین این نبود، بلکه وی مدعی است انسان و میمون جدّ مشترک دارند نه اینکه انسان مسخ‌شده میمون باشد. البته در ادامه رساله، با توجه به یافته‌های دانشمندان از موجودات دیگری که احتمالاً به‌عنوان جدّ انسان دانسته شده‌اند، مانند ویدلف‌ها<sup>۴</sup> هم یاد می‌کند.

سیداسدالله در ابتدای فصل اول، خلاصه‌ای از نظریه لامارک را بیان و به بیست‌ویک تصویری که هائل<sup>۵</sup> آلمانی از شکل‌های مختلف انسان ارائه داده، اشاره‌ای می‌کند. سپس، گزارش مختصری از آرای داروین می‌دهد و نظر کاترفاژ<sup>۶</sup> را مبنی بر اینکه هنوز تا شناخت دقیق سلسله اجداد انسان به‌اکتشافات و تحقیق بیشتری نیاز است، به‌میان می‌کشد (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۷-۱۱). خرقانی معتقد است، حتی اگر تبدیل و تولد انواع از انواع دیگر را مفروض بگیریم، همچنان شناسایی جدّ اصلی این انواع، به‌ویژه درباره

۱. برای مطالعه متن این رساله نک: خرقانی، ۱۳۳۸ ق.

2. Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829)

3. Charles Robert Darwin (1809-1882)

4. Videlphes

۵. باتوجه به سال ۱۸۳۰ م که خرقانی گفته است، این شخص را نمی‌توان (۱۸۳۴-۱۹۱۹) Ernst Heinrich Philipp August Haeckel زیست‌شناس، پزشک و تصویرگر آلمانی دانست، مگر اینکه در ذکر سال مذکور (۱۸۳۰ م) اشتباه کرده باشد. برای آشنایی با ماجرای طراحی‌ها و تصاویر هکل نک: زیادات، ۱۳۹۷ ش، ۲۵۳-۲۵۷ که امیرمحمد گمینی آن را نگاشته است.

6. Jean Louis Armand de Quatrefages de Bréau (1810-1892) طبیعی‌دان و انسان‌شناس فرانسوی

انسان ثابت نشده می‌ماند و به رساله *برهان الساطع فی اثبات الصانع* که در بالا از آن صحبت شد، برای شرح بیشتر این موضوع ارجاع می‌دهد (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۱۳).

او درباره وحدت یا کثرت نوع انسان، دیدگاه‌های دانشمندان طبیعی را مختلف می‌داند و برآن است برخی از آنهایی که به وحدت نوع قائل‌اند، بدون در نظر گرفتن اعتقادات مذهبی و کتب مقدس و با توسل به دلایل و مشاهدات علمی به این اصل رسیده‌اند و البته باید هر دو نظریه را بدون تعصب بررسی کرد (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۲۸). باز هم نام کاترفاژ را می‌آورد و او را از موافقان به وحدت نوعی انسان می‌شمارد. سید اسدالله پیرو استدالات گذشته، گوناگونی مشاهده شده در میان انسان‌ها در رنگ و قامت و مو و غیره را به اعتبار اختلاف اصناف انسانی می‌گذارد و همه انسان‌ها را از نوع واحد می‌داند. او حتی، رأی «لایپرر از نجبا و اصیل زادگان پروتستان در قشون کونده بعد از سنه ۱۶۵۵» که مدعی بود صرفاً نسل بنی اسرائیل به آدم و حوا برمی‌گردد و سایر انسان‌ها از دیگر مذاهب و مکاتب از اجداد دیگری قبل از آدم و حوا زاده شده‌اند و نظر کالهوکز<sup>۱</sup> وزیر امور خارجه اتازونی (ایالات متحده امریکا) درباره توجیه برده‌داری سیاه‌پوستان از سوی سفیدپوستان مبنی بر اختلاف نوع این دو را هم مطرح و مسلمانان را نکوهش می‌کند که چرا مانند لایپرر و کالهوکز نمی‌توانند از نظریات علمی - هرچند هنوز به قطعیت نرسیده‌اند - به نفع خودشان بهره‌برداری کنند (خرقانی، ۱۳۳۸: ب، ۳۰-۳۲). که مؤیدی بر نگاه ابرارگرایانه او به علم - حداقل - تجربی است.

نویسنده برای اینکه نقطه مقابل نظریه مسخ شدن انسان را از میمون مطرح کرده باشد، به قول یکی از فیلسوفان ایرانی ارجاع می‌دهد که گفته است میمون‌های شبیه انسان از انسان به وجود آمده‌اند، نه بالعکس. بدین گونه که برخی انسان‌ها به دلایل اجتماعی، مانند ظلم حکام یا به دلایل طبیعی، مانند زلزله و قحطی و امراض مسری به جنگل‌ها و کوه‌های بلند پناه برده‌اند و با حیوانات آنجا هم‌زیستی داشته‌اند. در این میان اتفاقاتی افتاده است؛ برای نمونه، نوزادان این انسان‌ها از ماده حیوانات اطراف شیر خورده‌اند، یا به دلیل بالا رفتن و پایین آمدن از درختان، دست‌های بلند و ناخن‌های همچون چنگال نصیبشان شده است یا تابش آفتاب و وزش باد و ایجاد اصطحاک با درختان پیازچه‌هایی را روی بدن آنها تولید کرده که به پُرمو شدن پوست‌ها منجر شده بود. حتی برای برقراری ارتباط، کم‌کم حرف‌ها نقصان یافته و تنها با تولید صوت مقاصدشان را انتقال می‌دادند و تغییراتی این‌چنینی که در نهایت، این انسان‌ها را به میمون تبدیل نموده است و ادامه می‌دهد:

قول فیلسوف ایرانی بخت مستقیم مقابل با مسلک دارونیست‌ها است. احتمال سیم آنکه نوع انسان و میمون‌های شبیه بانسان که نسناس باشد در یک دوره و عصر متقارب یا متحد هردو مستقلاً موجود شده

۱. احتمالاً John Caldwell Calhoun (۱۷۸۲-۱۸۵۰). سیاست‌مدار و دولت‌مرد نیمه نخست قرن نوزدهم.

باشند. احتمال چهارم آنکه هر دو از نوع ثانی که مجهول الهویه است منشعب شده باشد (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۴۳-۴۴).

البته، خرقانی از قول این فیلسوف ایرانی نمونه و شاهد تاریخی نمی‌آورد و نامی هم از او و منبع گفته خود نمی‌برد، لذا مطمئن نیستیم منظور وی کدام شخصیت است. اما قبل از این محمدرضا نجفی اصفهانی (۱۳۶۲-۱۳۸۷ق) در کتاب *نقد فلسفه داروین* ضمن اشاره به آیه ۶۵ سوره بقره<sup>۱</sup> نزدیک به چنین استدلالی را به کار برده و امکان تبدیل انسان به میمون را مطرح کرده است (نجفی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۲۱۰-۲۰۸). جالب آنکه، نظر فیلسوف موردنظر خرقانی به‌آرای زیست‌شناسانه لامارک نزدیک است که وی در ابتدا رساله او و داروین را نقد کرده است. اما در اینجا همان نتیجه علمی را البته در جهت عکس و برای بیان احتمال مسخ شدن میمون از انسان به کار می‌گیرد. ازسویی، درباره احتمال چهارم که اتفاقاً به نظر داروین نزدیک است، مدعی است داروینیست‌ها آن را نادیده گرفته‌اند!

اسدالله خرقانی در ادامه نقدهای خود بر پیروان داروین، فرض را بر این می‌گیرد که اگر جد خیالی مورد نظر داروینیست‌ها یکی از نسناس‌های موجود، شامل «گریل»، «اورانک اوتان»، «شامپانز» یا «ژیبه»<sup>۲</sup> باشد، از آنجاکه مهد رشد این نسناس‌ها مناطق حاره اطراف استوا با حدود بیست و چهار درجه از هر طرف این خط است، پرسش‌هایی مطرح می‌شود: اول اینکه، چون انسان‌های مسخ شده از این نسناس‌ها به دلیل منطقه زندگی‌شان باید سیاه‌چهره باشند، پس می‌بایست در ابتدا چهار نوع انسان سیاه داشته باشیم، در صورتی که ادعای داروینیست‌ها این است که نوع انسان واحد است. دوم اینکه، اگر بگویند جد انسان یکی از این انواع است، می‌بینیم که استخوان دو فک انسان شبیه به استخوان‌های همه این نسناس‌هاست. سوم اینکه، اگر مدعی باشند که یک نوع از اینها مسخ شده و سایرین نشده‌اند، باید دلیل عدم مسخ مابقی را ذکر کنند. چهارم اینکه، باید چگونگی تبدیل انسان‌های سیاه‌پوست اولیه به سایر نژادها، مانند سفیدپوست‌ها و سرخ‌پوستان بیان شود. پنجم اینکه، چرا انسان در خارج از مناطق حاره که خاستگاه اوست هم می‌تواند دوام بیاورد و زندگی کند؟ ششم اینکه:

لازم بود که مهاجرت‌های انسان‌های اولیه را از افاق حاره بر افاق معتدله و افاق بارده و خط سیر آنها را بیان نماید که آن کوچ‌نشین‌های انسان‌های قدیمه بچه نحو و از چه خط عبور نموده و تشکیل جمعیت‌های اقالیم ارض را داده‌اند چنانچه علمای فن سلسله بشر و ضابطین حالات ادوار سابقه نوع انسان درباب معرفت انسان مهد تکون او را (ارین) دامنه شمالی کوه هیمالیا دانسته‌اند و ادله او را بطریق

۱. وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ. و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید، پس ایشان را گفتیم: «بوزیگانی طردشده باشید.»

۲. گیبون

وافی بیان نموده، مهاجرتهای انسان را به نواحی چین و هند و ایران و سیبری تا باروپا و ایران بعراق و شامات و سواحل بحرالروم و از تنگه سوئز بمصر و شمال افریقا و غیره را تصویر داده‌اند، و عبور از یخهای تنگه بیرنگ<sup>۱</sup> و تشکیل نژاد امریکا را ترسیم نموده شرح داده‌اند. بایستی داروینست‌ها که انسان را مسوخ نسناس و مهد تحول انسان را افاق حاره میداند همین مهاجرت و کوچ‌نشینی انسانی را بیان نماید و ابتدا متعرض این جهات نگشته‌اند (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۴۷-۵۱).

سپس فرض دوم، یعنی اگر جدّ خیالی مورد نظر داروینست‌ها یکی از نسناس‌های موجود نباشد، طرح و دلایلی را برای ردّ آن می‌آورد: نخست اینکه، داروینست‌ها تعیین نکرده‌اند این میمون‌ها در کدام‌یک از دوره‌های انقلابات چهارگانه زمین زندگی می‌کردند. مسئله دوم اینکه، منطقه زیست آن‌ها هم مشخص نیست؛ زیرا طبق کشفیات برای نمونه در منطقه بلژیک، هم استخوان فک میمون یافت شده و هم «رن» که حیوانی قطبی است و چگونه ممکن است در آن منطقه هردوی این موجودات زندگی کرده باشند؟ نکته سوم را معین نکردن نوع آن میمون‌ها می‌داند که یک‌نوع بوده‌اند یا انواع مختلف؟ نکته چهارم آنکه، نحوه تبدیل و مسخ را معین نکرده‌اند که به‌صورت دفعی بوده یا تدریجی؟ ایراد پنجم را این می‌داند که داروینست‌ها نگفته‌اند که انسان مسوخ‌شده، کدام نژاد از انسان‌هاست؟ ششمین ایراد، ابهام درباره نحوه مهاجرت انسان‌ها روی کره زمین است. سپس می‌پرسد، اگر انسان‌ها در اقصی‌نقاط جهان درحال زندگی هستند، چرا پدران آن‌ها که میمون‌ها باشند در مناطق خاصی امکان حیات دارند؟ درنهایت، اگر ادعا شود این مسخ در همان زمان تکوین کره زمین که هنوز تقسیمات آب و هوایی اتفاق نیفتاده بود، انجام گرفته باشد؛ پس لازم است فسیل انسان در طبقات چهارگانه زمین یافت شود که نشده است (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۵۱-۵۷).

نویسنده از دیگر دلائل قائلین به‌فرگشت را، مشابهت‌های جنینی می‌داند. او ضمن بیان اینکه بذر مرد (اسپریم) شبیه به مار است و بذر زن (تخمک) شبیه به‌عدسی و این موارد در بذرهای میمون‌ها مشاهده نشده است، اظهار می‌کند حتی شبیه‌بودن به‌میمون‌ها هم در مرحله جنینی دلیلی بر مسخ انسان از میمون نیست؛ زیرا در این مرحله بسیاری از حیوانات به‌واسطه اشتراک در اعضا احتمالاً شبیه به هم هستند و از طرفی این موضوع می‌تواند در جهت عکس و دلیلی بر این باشد که میمون از انسان مسخ‌شده است (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۵۷-۵۸).

خرقانی در رساله تنقید مقاله داروینست‌ها، ضمن اشاره به‌برخی مفروضات و باورهای ادیان، آنها را صرفاً برای یادآوری بیان می‌کند و هنگام بحث در برابر علمای طبیعی، فرض‌های دینی را معیار قرار نمی‌دهد و تأکید او بر مشاهدات علمی و نداشتن تعصب در داوری‌ها، قابل توجه است. از نکات مورد نظر

۱. تنگه برینگ (Bering Strait) مسیر آبی که آلاسکار را از منتهی‌الیه شرقی سیبری جدا می‌کند.

خرقانی، وابسته نشدن به مطنونات است و از آنجا که اساس منطق را برهان و قیاس می‌داند و نه حدسیات، بر آن است که هیچ حکم طبیعی نمی‌تواند مقدم بودن پستان‌داران را بر انسان ثابت نماید و استناد به بخت و اتفاق در این موضوع هذیان‌بافی و به دور از مقام فلسفه است (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۳۸-۴۱). به دلیل آنکه به آموزه‌های گذشته خود در استدلالات، از علم منطق قدیم در موارد مختلف استفاده می‌کند؛ برای نمونه در تفکیک میان جنس و نوع می‌گوید: آمیزش بین دو صنف از یک‌نوع باعث فرزندآوری و ادامه آن در نسل‌های بعدی خواهد شد، مانند ازدواج سفیدپوست و سیاه‌پوست در نوع انسان، اما مزاجت بین دو جنس اگر هم عامل ولادت باشد، روند آن دائمی نخواهد بود. همان‌طور که درباره قاطر می‌بینیم (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۱۵-۱۶). اما مشخص نمی‌کند به چه دلیل اسب و الاغ را دو جنس مختلف در نظر گرفته است؟ آیا طبق یکی از نظریات علمی است یا مبنای دیگری دارد؟

در انتهای رساله با تأکید مکرر بر سست بودن مدعای داروینیست‌ها و لزوم پیروی نکردن مقلدانه از آنها، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را در انتشار این قبیل دیدگاه‌ها اثرگذار می‌داند:

بلی فقط چیزی که بذهن انسان خلجان میکند این است که جمعی از حکماء در ممالک عدیده در فشار انگیزسیون کشیشها و فرمانروایی سلاطین مقتدره خودمختار بوده‌اند [ء] پس از تبدیل و تغییر هردو در عنوان جمهوریت و قانون بدرجه حریت قلم و زبان نایل شدند [ء] از ذوق و شغف آزادی هر آن چه احتمال دادند نوشته و منتشر ساختند. حب الشی یعمی و یصم چنان که در انقلابات ایران دیده شد اشخاص خیلی محترم و مدعیان مقامات علمی از انهماک<sup>۱</sup> در عشق حریت حیوانی بیانات و نطقها و لوائج منتشر ساختند که هر حکیمی پس از تامل صادق آنها را از فصایح بشری می‌شمارد (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۵۸-۵۹).

و موضوع را به نحوی به انقلاب مشروطه ایران و انتقاد از مطالب منتشرشده از سوی طرفداران آن مرتبط می‌سازد. در پایان نیز، انسان را از دو لحاظ کاملاً متمایز از انواع حیوانات می‌داند؛ یکی از منظر اخلاق و دیگری از منظر رشد و نمو و نظرش این است که تمام حیوانات به سرعت رشد می‌کنند «این قاعده استثناء ندارد جز فیل که در بیست و پنج سالگی نمود خود را اتمام می‌کند» و انسان نیز دوره رشدش تا بیست سالگی طول می‌کشد. اینکه دخترها زودتر رشد می‌کنند، نشان از نزدیکی بیشتر آنها به حیوانات و نقص عقلی و طبیعی آنها نسبت به پسرهاست (خرقانی، ۱۳۳۸: الف، ۵۹-۶۱). طبق اطلاعات اعلامی خرقانی درباره فیل‌ها و استدلالش درباره دخترها، می‌توان نتیجه گرفت که فیل‌ها از منظر رشد و نمو از ذکور انسان هم انسان‌ترند!

۱. غرقه شدن، غوطه‌ور شدن.

### روش استدلالی خرقانی در برخورد با علوم جدید

خرقانی، نتایج علوم جدید را که طبق گفته خودش بر مبنای مشاهدات و تجربیات به دست آمده بود و آنها را متقن و محکم می‌دید، حتی به عالمان هم توصیه می‌کرد همین روش حسی و تجربی را برای ترویج عقاید دینی به کار ببندند، برای اثبات مسلمات سنت و شرع استفاده کرد و سعی داشت به این وسیله، برحقانیت و صحت باورها، فرائض و توصیه‌های دینی بیفزاید که نمونه‌های آن را درباره اثبات صانع بودن خداوند، رد ازل بودن ماده و جهان خلقت، مسئله مسکرات و تعدد زوجات می‌توان دید. او حتی در این مسیر، علوم طبیعی قدیم را هم کنار گذاشت و به انتقاد از آن پرداخت و برخی ضعف‌های آن را بیان کرد و یادآور شد با کشف مفاهیمی مانند قانون گرانش، این علوم دیگر کارایی گذشته را از دست داده‌اند و در جهان امروز قابل بهره‌برداری نیستند که نشان می‌دهد وی تعصبی نسبت به علوم قدیم نداشت و هیچ ربط وثیقی میان آن با دین قائل نبود.

اما درباره نظریه تکامل، موضع خرقانی متفاوت است. او چون این نظریه را از اساس در برابر پذیرفته‌های مسلم دینی، مانند خالقیت و حکمت خداوند تصور می‌کرد، دیگر تلاشی برای تطابق آن با دین یا استفاده به نفع دین نداشت. با نظر به رساله تنقید مقاله داروینیست‌ها، متوجه می‌شویم خرقانی در ابتدا نظریه‌های مختلف از دانشمندان را بیان می‌کند تا مخاطب با آرای ایشان آشنا شود، هرچند این معرفی بسیار اجمالی است و صرفاً بخشی از نتایج به دست آمده از سوی دانشمندان را بیان می‌کند و به جزئیات نمی‌پردازد. این امر می‌تواند به دلیل نوع مخاطب مدنظر وی باشد، و متأثر از اصل یا ترجمه رسالاتی که از طریق آنها با دیدگاه‌های دانشمندان آشنا شده که بررسی این موضوع نیازمند اطلاع از منابع و متونی است که او در اختیار داشته است. وی برخی دستاوردهایی که برای ارائه نظریه فرگشت به کار می‌روند، همچون اکتشافات زمین‌شناسی و فسیل‌های به دست آمده را در ابتدای مسیر و نتایج آنها را برای اثبات حقانیت داروینیست‌ها ناکافی می‌داند و بر همین مبنا انواع مختلف امکان‌ها را مطرح می‌کند. او با پیش کشیدن اقسام احتمالات و حالت‌های گوناگون که هر کدام با پرسشی همراه است، همان گونه که درباره انواع منشاءهای احتمالی انسان انجام می‌دهد، می‌خواهد مسئله را غامض‌تر و پیچیده‌تر از آنکه هست، نشان دهد و داروینیان را به در نظر نگرفتن بسیاری از ابعاد و دارای نگاهی محدود متهم نماید. ناگفته نماند خود داروین هم به کمبود اطلاعات زمین‌شناسی اذعان دارد و اعتراف می‌کند که: «دانش ما هنوز در پیرامون ادوار بس طولانی زمین‌شناسی بقدری ناقص است که تنها این نکته را درمی‌یابیم که اشکال کنونی با اشکال دیرین متفاوت‌اند» (داروین، ۱۳۸۰: ۱۲۰).

وی در برابر یک نظریه علمی که مخالف اعتقادات اوست، از نتایج علمی جدید مثلاً در زمین‌شناسی و جنین‌شناسی استفاده می‌کند؛ برای نمونه گاهی شواهدی که پیروان داروین برای اثبات مسخ انسان از

موجودی دیگر آورده‌اند، به کار می‌گیرد تا نشان دهد اتفاقاً، احتمال دارد موجودات دیگر از انسان مسخ شده باشند. وی همچنین از دیدگاه‌های دانشمندان مخالف با داروین و پیروان او بسیار بهره می‌گیرد، به‌ویژه از کاترفاژ و اختلافاتی که او میان انسان و انواع میمون‌ها می‌شمارد؛ زیرا سیداسدالله خودش تخصص کافی را در این زمینه نداشت. دیگر دانشمندانی که وی از آنها نام می‌برد، عبارت‌اند از: گودری، کارل ووک<sup>۱</sup>، موزام (mouzeomm)، لاورانس (lawréns)، ویک دازیر<sup>۲</sup>، سر<sup>۳</sup>، دورنوی<sup>۴</sup>، آلیز<sup>۵</sup>، هوکزی<sup>۶</sup>، که نشان از آشنایی وی با دیدگاه‌های گوناگون دارد. اینکه چه بخشی از این استدلال‌ات از ابداعات خود خرقانی است و تا چه اندازه‌ای از مباحث دیگران استفاده کرده منوط به آگاهی از منابع و مأخذی است که به‌دست او رسیده و آنها را مطالعه نموده است. ضمناً تنقید مقاله داروینیست‌ها بیشتر درباره منشأ انسان و جد آن صحبت می‌کند و درباره آرای دیگر داروین، مانند انتخاب طبیعی و تنازع بقاء حرفی نمی‌زند. در هر صورت، گرچه مخالفت او با داروینیسم بیشتر رنگ و بوی اعتقادی داشت، اما سعی‌اش بر آن بود که با استفاده از برخی اصطلاحات، ظاهری علمی و منطقی به این مقابله دهد.

در کنار همه اینها چون وی با فلسفه قدیم هم آشناست، پرسش‌های منطقی و فلسفی نیز مطرح می‌کند و با مفاهیمی، همچون، واجب الوجود، قیاس و غیره و تأکید بر برهان و اجتناب از مظنون‌ات و بخت و اتفاق، وارد بحث می‌شود تا از این زاویه هم به سست‌بودن استدلال‌ات پیروان نظریه تکامل بپردازد. به‌طور کلی، روش خرقانی را می‌توان در چارچوب رویکرد ابزارگرایانه تحلیل کرد و مستند به آثار وی نشان داد که از هرآنچه می‌توانست حتی علوم جدید که از غرب وارد شده بود و کشورهایی آن را در اختیار داشتند که در مخالفت و دشمنی با جوامع اسلامی و آسیایی بودند، برای تبیین آرای دینی استفاده کرد.

همچنین، می‌توان سه ادعا را از میان دیدگاه‌های خرقانی استخراج کرد؛ نخست اینکه، وی در آثار مختلف خود تأکیدی بر دوری از تأویل آیات قرآن و نهی از آن کرده است و افرادی که به این کار دست می‌زنند به انجام فعلی مخالف با آموزه‌های دین متهم می‌نمود. او معتقد بود به‌غیر از حروف مقطعه که دارای اسراری در خود هستند، مابقی آیات قرآن تنها یک‌خوانش و تأویل دارند (خرقانی، ۱۳۳۹: ۲۴۴-۲۴۵ و خرقانی، ۱۳۵۲: ۲ و ۱۸). دوم اینکه، او مدعی بود یافته‌های علمی امروز را اسلام و پیامبر حدود

1. August Christoph Carl Vogt (1817-1895) دانشمند، جمعیت‌شناس و سیاست‌مدار آلمانی

2. Félix Vicq d'Azyr (1748-1794) فیزیک‌دان و کالبدشناس فرانسوی

۳. احتمالاً Olivier de Serres (1539-1619) نویسنده و خاک‌شناس فرانسوی.

4. Georges Louis Duvernoy (1777-1855) پزشک و جانورشناس فرانسوی

۵. احتمالاً Alix Joffroy (1844-1908) عصب‌شناس و روان‌پزشک فرانسوی.

6. Thomas Henry Huxley (1825-1895) زیست‌شناس انگلیسی

چهارده قرن پیش، از روی لطف به‌عالمیان افاضه کرده‌اند و دانشمندان در این دوره به آنان دست‌یافته‌اند (خرقانی، ۱۳۵۲: ۴۸). سوم و همان‌طور که در بالا آمد، خرقانی این موضوع را هم بیان کرد که برخی فرضیات علمی مانند فرضیات علم نجوم چون بهترین تبیین را از اتفاقات و حوادث مشاهده‌شده دارند درحال حاضر، مورد قبول واقع می‌شوند و پذیرفته‌های پیشین را نسخ می‌کنند؛ اما باید توجه داشت که در آینده ممکن است همین قوانین فعلی هم با آمدن نظریات دیگری از بین بروند و جایگزین شوند. حال، با درنظر گرفتن این سه ادعا، مشخص نیست خرقانی که می‌گوید علم امروز همان چیزی است که ۱۴۰۰ سال پیش به آن اشاره شده و البته این علم ممکن است در آینده نقض شود و تغییر کند، بدون استفاده از تأویل چگونه می‌تواند میان اسلام و قرآن با علوم متغیر پیش‌رو مطابقت ایجاد نماید؟

نکته درخور توجه این است که از عصر قاجار به این سو، برخی علمای دینی مانند سیداسدالله خرقانی، شیخ ابراهیم زنجانی (۱۲۷۲-۱۳۵۳ق) و هبه‌الدین شهرستانی درصدد نشان‌دادن سازگاری حداکثری و پذیرفتن جمع میان دین و علوم و فناوری‌های جدید بودند و سعی داشتند با تفسیرها و برداشت‌هایی ابهامات موجود را برطرف سازند. این امر از فضای فرهنگی و اجتماعی پیش‌آمده و ظهور تجددگرایانی که انتقادهایی را بر دین‌داری غالب در جامعه داشتند هم متأثر بود. در ادامه و با روی کارآمدن حکومت پهلوی و افزایش فشارهای رسمی دولت رضاشاه برای تغییر برخی سنت‌های رایج دینی نیز روحانیونی همچون محمدحسن شریعت سنگلجی (۱۲۷۱-۱۳۲۲ش) و علی‌اکبر حکمی‌زاده (۱۲۷۶-۱۳۶۶ش)، ضمن عقلانی نمایان کردن آموزه‌های اصیل دینی به‌تحکیم، ترویج و تبلیغ این آموزه‌ها پرداختند و تلاش کردند دین را از متهم‌بودن به‌مواردی از قبیل خرافات و موهومات میرا سازند و این نگرش ازسوی عده‌ای در دهه‌های پس از ایشان و تاکنون هم ادامه دارد. البته، درک کامل‌تر آرا و افکار هرکدام از این شخصیت‌ها و دریافت اشتراکات و تفاوت‌های موجود میان آنها به‌مطالعات و بررسی گسترده نیازمند است.<sup>۱</sup>

۱. برای آشنایی بیشتر نک: ملائی توانی، ۱۳۹۷ش.

### نتیجه‌گیری

خرقانی، علوم جدید را نه یکسره رد کرده و نه تمام آن را پذیرفته بود. او در نوشته‌های خود از برخی نتایج و داده‌های علمی، مانند فیزیولوژی، فیزیک و نجوم جدید استفاده می‌کرد و در مواردی مخالفت‌هایی هم داشت؛ برای نمونه، تصرفات انسان برای خلق موجودات ذی‌شعور را بی‌فایده می‌پنداشت و عمل لقاح مصنوعی را باعث نشو و نمای طبیعی نمی‌دانست، یا با آرای داروینیست‌ها به سبب تعارض با آموزه‌های دینی مخالفت جدی داشت. البته، برای ابراز این مخالفت به دیدگاه‌های متخصصان و علمای طبیعی جدید، که در برابر نظریه تکامل و یافته‌های آن بودند، ارجاع می‌داد. وی ضمن بهره‌گیری از مفاهیم منطق و فلسفه اولی قدیم، ناکارآمدی علوم طبیعی گذشته در جهان امروز را نیز یادآور می‌شد و عالمان و حکیمان را به استفاده از روش‌های علوم جدید، مانند مشاهده و تجربه توصیه می‌کرد تا گفته‌های ایشان مؤثر واقع شود. او معتقد بود با آمدن علوم جدید، همچنان می‌توان به خداوند ایمان داشت و تناقضی در این باره نمی‌دید، هرچند صلاح نمی‌دانست نظریه‌هایی مانند تکامل در میان مسلمانان رواج پیدا کند. تمام این موافقت‌ها، مخالفت‌ها، انتقادات و توصیه‌ها به علوم جدید بیشتر از همه، به عنوان دست‌آویز و ابزاری برای اثبات حقانیت وجود خداوند، مقابله با حملات به دین اسلام و نگرانی از دست‌رفتن باورهای مسلمانان و جلوگیری از غلبه مادی‌گرایان بود که ناشی از دغدغه‌های اعتقادی، دینی و اجتماعی خرقانی است و واکنش‌های او را می‌توان با این زمینه و رویکرد درک نمود، گرچه در استدلال‌ات او پراکندگی‌ها، تضادها، ناهم‌خوانی‌ها و عدم انسجام وجود دارد.

## منابع

- جعفریان، رسول (۱۳۸۲ش). *سید اسدالله خرقانی؛ روحانی نوگرایی روزگار مشروطه و رضاشاه/ به ضمیمه رساله روح التمدن و هویت الاسلام و رساله رد بر کشف حجاب*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۱۴ش). *برهان الساطع در اثبات صانع*. تهران: مؤسسه خاور. (کتابخانه بروجردی).
- خرقانی، اسدالله (۱۳۳۸ق). *تنقید مقاله داروینیست‌ها*. تهران: مطبعة فرهنگ وطن.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۳۸ق). *کثرت و وحدت زواج*. تهران: مطبعة فرهنگ. (کتابخانه بروجردی).
- خرقانی، اسدالله (۱۳۳۹ش). *محو الموهوم و صحو المعلوم (راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی)*. تهران: غلامحسین نورمحمدی خمسه‌پور.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۵۲ق). *نبوت خاصه و ابدیت اسلام و حماسه با ادیان*. تهران: مطبعة دانش.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۵۳ق). *در مشابیهات قرآن و حدیث من فسر القرآن و حماسه علمی و عملی بر تمام علمای نوع بشر از ادیان قدیمه و جدیده*. تهران: مطبعة دانش.
- داروین، چارلز (۱۳۸۰ش). *منشأ انواع*. ترجمه نورالدین فرهیخته. تهران: زرین و نگارستان کتاب.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱ش). *حیات یحیی*. ۴ جلد. تهران: عطار و فردوسی.
- زیادات، عادل (۱۳۹۷ش). *مواجهه با داروین؛ نخستین برخوردها با نظریه تکامل در شرق مسیحی و اسلامی*. ترجمه و پژوهش امیرمحمد گمینی. تهران: کرگدن.
- شهرستانی، هبه‌الدین (۱۳۸۱ق). *الهیئه و الاسلام*. نجف: مطبعة الآداب.
- فلاماریون، کامل (۱۳۱۲ق). *رساله هیئت جدید*. ترجمه عبدالرحیم طالبوف. اسلامبول: مطبعة اختر.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۸۰ش). *سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین*. به کوشش و مقدمه سیدهادی خسروشاهی. تهران: کلبه شروق و سماط.
- معصومی، محمد (۱۴۰۲ش). *داروین در عهد قاجار؛ سه رساله قاجاری پشامشروطه*. تهران: کرگدن.
- ملائی توانی، علیرضا (۱۳۹۷ش). *سه روحانی دگراندیش (دولت‌آبادی، سنگلجی، حکمی‌زاده)*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۷۳ش). *تاریخ انقلاب مشروطیت*. ۷ جلد. تهران: علمی.
- نبوی رضوی، مقداد (۱۳۹۵ش). *تاریخ مکتوم*. تهران: شیرازه.
- نجفی اصفهانی، محمدرضا (۱۳۹۳ش). *نقد فلسفه داروین*. ترجمه مجدالدین نجفی و حسن صافی اصفهانی.
- تصحیح و تعلیق و تکمیل: علی زاهدپور. قم: صاحب‌الامر.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۹۰ش). *یک مسأله، دو رویکرد: بررسی مقایسه‌ای نقدهای محمدرضا نجفی اصفهانی و سیداسدالله خرقانی بر نظریه تکامل*. آینه پژوهش، ۲۲(۴)، ۳۰-۴۹.

*Le Matin*. 36 Année, N° 12972, Jeudi 4 Septembre 1919. Paris.

*Le Matin*. 46 Année, N° 16604, Mercredi 4 Septembre 19۲9. Paris.

### Transliteration

- Darwin, Charles (1981). *The Origin of Species*. Translated by Noor al-Din Farhikhteh. Tehran: Zarrīn and Negarestan Ketāb.
- Dowlatabadi, Yahya (1982). *The Life of Yahya*. 4 volumes. Tehran: Atṭār and Ferdowsī.
- Flammarion, Kamel (1982). *Rīsāle-ye Hay'at-e jadīdeh*. Translated by Abd-al-Rahim Ṭālibūf. Istanbul: Maṭba'a-ye Aḡtar.
- Hashemi, Muhammad Mansour (2011). One Problem: Two Approaches The Comparative Study of Mohammad RezāNajafīEsfāhāni and SeyyedAsadollāhKharghāni's Criticisms of Evolution Theory. *Aineh-e-Pajoohesh*, 22(4), No. 130, 44-49.
- Jafarian, Rasoul (1382). Seyyed Asadollah Kharqani; Modernist cleric of the Constitutional era and Reza Shah / with the treatise on the spirit of civilization and the identity of Islam and the treatise on the rejection of the Hejab. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- karqānī, Asadullāh (1935). *Borhān al-Sāṭi' fī Ṭibāt Šānī'*. Tehran: Mū'assīsāt kavar. (Ketābkāneh-ye Borūjerdī).
- karqānī, Asadullāh (1940). *Maḥw al-Mawhūm wa Šaḥw ul-Ma'lūm (Rāh-e Tajdīd 'Azamat va Qudrat-e Islāmī)*. Tehran: Golām Ḥusayn Nūr Moḥammadī kamsehpūr.
- karqānī, Asadullāh (1959 AH). *Keṭrat va Vaḥdat Zavāj*. Tehran: Matba'ah Farhang. (Ketābkāneh-ye Borūjerdī).
- karqānī, Asadullāh (1959). *Tanqīd-e Maqāleh-ye Dārvīnist-hā*. Tehran: Matba'ah Farhang Vaṭan.
- karqānī, Asadullāh (1973). *Nabūwwat kāšša va Abadīyyat-e Islām va Hemāseh bā Adyān*. Tehran: Matba'ah Dāneš.
- karqānī, Asadullāh (1974). *Dar Motašābehāt-e Qur'ān va Ḥadīṭ; Mīn Fassara al-Qur'ān wa Ḥamāsah 'Ilmī wa 'Amālī bar Tamām-e 'Ulamā-ye Nū'-e Bašar az Adyān Qadīmah va jadīdah*. Tehran: Matba'ah Dāneš.
- Malekzadeh, Mehdi (1994). *History of the Constitutional Revolution*. 7 vols. Tehran: 'Elmī.
- Masoumi, Mohammad (1402). *Darwin in the Qajar Era; Three Post-Constitutional Qajar Treatises*. Tehran: Kargadan.
- Mohīṭ Ṭabāṭabā'i, Moḥammad (2001). *Sayyed jamāl-al-Dīn Asadābādī va Bīdārī-ye Mašreq-Zamīn*. Edited and with an introduction by Seyyed Hadī Khosrowshahi. Tehran: Kolbeh-ye Šorūq va Samāt.
- Mollaei Tavani, Alireza (2018). *Three Dissident Clerics (Dolat-abadi, Sangalji, Hakmizadeh)*. Tehran: Islamic History Research Institute.
- Nabavi Razavi, Miqdad (2016). *History of the Hidden History*. Tehran: Šīrāz.
- Najafi Esfahani, Mohammad Reza (2014). *Critique of Darwin's Philosophy*. Translated by Majdal-edin Najafi and Hassan Safi Esfahani. Corrections, suspensions, and

completions: Ali Zahidpour. Qom: Saheb-ol-Amr.

Šahrestānī, Hībat al-Dīn (1961). *Al-Hay' a wa-l-Islām*. Najaf: Maṭba'at al-Ādāb.

Ziadat, Adel (1997). *Encountering Darwin; The First Encounters with the Theory of Evolution in the Christian and Islamic East*. Translated and Researched by Amir Mohammad Gamini. Tehran: Kargadan.

## The British Presence in India and Its Impact on the Education of Muslim Women: A Case Study of Reformist Efforts

Saeid Shirazi<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran (saied.shirazi1363@ut.ac.ir)

| Article Info                                                                                                                                                                                     | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Article type:</b><br>Research Article                                                                                                                                                         | <p>The establishment of British colonial rule in India (1857–1947) precipitated widespread changes within Muslim society, particularly in the field of education. The introduction of a British-style educational system, perceived by many Muslims as incompatible with Islamic and cultural norms, initially received limited acceptance. A particularly contentious issue was the education of Muslim women—an area that generated divergent opinions among Muslim reformers. While prominent figures such as Sir Sayyid Ahmad Khān, a foundational thinker of Islamic modernism in South Asia, opposed modern education for women, a parallel movement of reformist Muslims emerged who advocated for female education as a means to elevate both familial and societal conditions. These advocates pursued multiple strategies, including the publication of reformist periodicals and the composition of novels emphasizing the necessity of educating women. Their efforts contributed to a gradual recognition of the right to education for Muslim women, culminating in the founding of the Aligarh Muslim Women’s College—the first major educational institution dedicated to Muslim women in colonial India. This article investigates the intellectual, social, and institutional dynamics of this reformist endeavor within the broader context of British India.</p> |
| <b>Article history:</b><br>Received: 7 November 2024<br>Received in revised form: 5 January 2025<br>Accepted: 19 January 2025<br>Published online: 18 May 2025                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>Keywords:</b><br><i>India,</i><br><i>British Raj,</i><br><i>Muslims,</i><br><i>Reformism,</i><br><i>Education,</i><br><i>Muslim Women,</i><br><i>Sir Sayyid Ahmad Khān,</i><br><i>Aligarh</i> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|                                                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |

**Cite this article:** Shirazi, S. (2025). The British Presence in India and Its Impact on the Education of Muslim Women: A Case Study of Reformist Efforts. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 134-156. DOI: 10.22059/jhic.2025.383317.654526



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2025.383317.654526

**Publisher:** University of Tehran Press.

## نوگرایان مسلمان و مسئله آموزش زنان در هند بریتانیا (۱۸۵۷-۱۹۴۷)

سعید شیرازی<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: saied.shirazi1363@ut.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                      | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۲/۰۸/۱۷<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۱۶<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>آموزش، بریتانیا، زنان، مسلمانان، هند، هند نوگرایی.</p> | <p>حضور بریتانیایی‌ها در هند، تحولات بسیاری در زندگی مسلمانان این کشور، به‌ویژه در نظام آموزشی آنان ایجاد کرد. بیشتر مسلمانان هند، نظام آموزشی جدید بریتانیایی را با باورهای دینی و فرهنگی خود در تضاد می‌دیدند و توجه چندانی به آن نمی‌کردند. ضرورت آموزش زنان مسلمان به‌شیوه نوین نیز از جمله موضوعاتی بود که در این دوره، مورد توجه نوگرایان قرار گرفت و موافقان و مخالفان داشت. سرسید احمدخان به‌عنوان پیشگام نوگرایان مسلمانان هند، با آموزش زنان به‌شیوه نوین مخالف بود. اما هم‌زمان با او، برخی از نوگرایان مسلمان بر ضرورت آموزش زنان تأکید داشتند. آنان باور داشتند که آموزش زنان می‌تواند شرایط خانواده و جامعه را بهبود بخشد؛ بنابراین طرفدارن آموزش زنان، اقداماتی را برای تسهیل آموزش آنان انجام دادند. ایجاد نشریات مختلف و نوشتن رمان‌هایی درباره ضرورت آموزش زنان، از جمله این اقدامات بود. در نتیجه این کوشش‌ها، حق آموزش زنان مسلمان تا حدودی به رسمیت شناخته شد و به‌ایجاد کالج زنان مسلمان علیگر، به‌عنوان نخستین مؤسسه آموزشی مهم برای زنان مسلمان منجر گردید.</p> |

**استناد:** شیرازی، سعید (۱۴۰۳). نوگرایان مسلمان و مسئله آموزش زنان در هند بریتانیا (۱۸۵۷-۱۹۴۷). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۲)، ۱۳۴-۱۵۶.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.383317.654526



© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.383317.654526

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

دین اسلام، علم و علم‌آموزی را به صورت مطلق و بدون توجه به جنسیت مورد تأکید قرار داده است (سالوسی، ۱۴۲۴: ۸۳-۷۶). اما در عمل، آموزش زنان مسلمان به طور معمول به خواندن و نوشتن در مکتب‌خانه‌ها و آموزش نزد محارم محدود بود و خانواده اشraf نیز برای آموزش دختران خود معلمانی را به خدمت می‌گرفتند. در هند دوره اسلامی نیز این شیوه آموزش برای دختران مسلمان مرسوم بود. دوره حکومت بابرین (حک: ۹۳۲-۱۲۴۷ق) اشraf و بزرگان بابری، معلمان زن را برای تربیت دختران خود به خدمت می‌گرفتند. اکبر (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴ق)، را می‌توان نخستین حاکم مسلمان هند دانست که به صورت جدی و منظم به آموزش زنان توجه کرد و به دستور او مدرسه‌ای زنانه در فتح‌پور سیکری<sup>۱</sup> ساخته شد که وظیفه آموزش دختران اشraf را برعهده داشت (Misra, 1976: 87-88; Qasmi, 2005: 19-24). دوره جانشینان اکبر نیز توجه به آموزش زنان و دختران دربار همچنان مورد توجه بود و تعدادی از پادشاهان بابری، زنان باسواد ایرانی را برای آموزش دختران خود به خدمت گرفتند (Misra, 1976: 88, 91-92).

در هند، دوره کمپانی هند شرقی بریتانیا (۱۷۵۷-۱۸۵۷)، ابتدا بیشتر به آموزش پسران توجه می‌شد و آموزش دختران به دلیل مشکلات متعدد و موانعی که وجود داشت و نیز بیم بریتانیا از نارضایتی احتمالی بومیان هند مورد توجه قرار نگرفت. خانواده‌ها به ویژه مسلمانان، مخالف حضور دختران خود بیرون از خانه بودند؛ بنابراین موضوع آموزش دختران به شکل خصوصی و مبتنی بر کوشش‌های شخصی افراد و البته با حمایت‌های مالی بریتانیا به ویژه در مناطق تحت سلطه آنان، مانند بمبئی و کلکته دنبال می‌شد. درواقع، کمپانی سعی می‌کرد از دخالت مستقیم در بحث آموزش زنان هند خودداری کند (ثریا حسین، ۲۰۰۸: ۳۵۵-۳۵۴; Richery, 1922: 32). سیاست کلی دخالت نکردن کمپانی در آموزش زنان هند تا ۱۲۶۷ق/ ۱۸۵۰م. ادامه داشت؛ در آن سال، بریتانیایی‌ها تصمیم گرفتند به موضوع آموزش زنان نیز وارد شوند. البته، انجام این کار مشروط به درخواست بومیان و تمایل آنان برای ایجاد مدارس زنانه بود؛ در این صورت، مدارس زنانه از سوی بریتانیایی‌ها ساخته می‌شد و اداره آنها نیز به معلمان بریتانیایی واگذار می‌شد (Richery, 1922: 59-60; Qasmi, 2005: 29-30). این پیشنهاد بریتانیایی‌ها از جانب اشraf و بزرگان هندو مورد استقبال قرار گرفت و مدارس متعددی برای دختران هندو ساخته شد؛ اما مسلمانان استقبال چندانی از این پیشنهاد نکردند (Richery, 1922: 388).

هرچند، بریتانیایی‌ها به ظاهر از دخالت در امور مربوط به مدارس دختران بومی امتناع می‌کردند؛ اما

1. Fatehpur Sikri

حمایت‌های مالی آنان از فعالیت‌های شخصی و نیز مدرسی که از سوی مسیحیان و با اهداف تبشیری ساخته شده بود، زمینه را برای آشنایی مسلمانان هند با مدارس جدید دخترانه به شیوه غربی فراهم کرد. مسلمانان، مدرسی که از سوی بریتانیایی‌ها و هیئت‌های تبشیری ساخته شده بود، تهدیدی جدی برای تربیت دینی و اخلاقی فرزندان خود می‌دانستند (Qasmi, 2005:30-32). در نتیجه، توجه به آموزش زنان متناسب با شرایط دینی و فرهنگی مسلمانان از سوی نوگرایان مسلمان و برخی از حاکمان محلی مسلمان مورد توجه قرار گرفت. تعدادی از نوگرایان مسلمان، متوجه ضرورت آموزش زنان مسلمان به شیوه نوین شدند؛ اما عملی کردن این موضوع با توجه به شرایط فرهنگی جامعه مسلمانان هند که به طور معمول مخالف حضور زنان و دختران در جامعه بودند با چالش‌ها و مشکلات بسیاری روبه‌رو شد و کوشش‌های بسیاری برای رفع این چالش‌ها انجام گرفت.

موانع و مشکلات پیش روی آموزش زنان مسلمان و ضرورت پرداختن به آموزش آنان، موجب شد نوگرایان موافق آموزش زنان مسلمان درصدد برآیند تا بسترهای لازم را برای آموزش زنان مسلمان فراهم کنند و از شدت مخالفت‌ها بکاهند. نکته مهم درباره طرفداران آموزش زنان در هند، تأکید همه آنان بر این موضوع بود که بی‌توجهی جامعه هند به آموزش زنان یکی از عوامل عقب افتادگی جامعه است. آنان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های کشورهای مدرن را زنان تحصیلکرده می‌دانستند و بر این باور بودند که هند نیز برای دستیابی به پیشرفت باید به آموزش زنان به شکل جدی توجه کند (Report of the Indian education commission, 1883: 149-150, 158-161; Qasmi, 2005: 30-32). از جمله اصلی‌ترین موانع پیش روی نوگرایی در آموزش زنان مسلمان، شرایط فرهنگی مسلمانان هند بود که موجب شد علاوه بر سنت‌گراها، نوگرایانی چون سرسید نیز به بهانه حجاب و عفاف، مخالف حضور زنان و دختران در مدارس باشند. در مقابل مخالفان، طرفداران آموزش زنان برای کاستن از موانع به اقدامات گوناگونی دست‌زدند؛ ایجاد نشریات مختص زنان و آموزش آنان در کنار نوشتن رمان‌ها و داستان‌هایی با محوریت آموزش زنان مسلمان، از دیگر اقداماتی بود که با هدف فراهم کردن بسترهای لازم برای توجه به آموزش زنان انجام شد. این فعالیت‌ها تا حدود بسیاری موفقیت‌آمیز بود و برآیند این موفقیت را می‌توان در ایجاد مراکز آموزشی زنان مسلمان هند به ویژه کالج زنانه علیگر (علی‌گره)، مشاهده کرد که بی‌گمان، مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مرکز آموزشی مختص زنان مسلمان در هند است.

## ادبیات پژوهشی

درباره نوگرایی آموزشی زنان مسلمان در هند بریتانیا، پژوهش‌هایی به زبان‌های انگلیسی و اردو انجام

شده است که هریک به جنبه‌هایی از این موضوع پرداخته‌اند. گیل مینولت<sup>۱</sup>، پژوهشگر مطالعات زنان جنوب آسیا در مقاله‌ای با عنوان «نشریات زنان به زبان اردو به عنوان منابعی برای تاریخ اجتماعی مسلمانان»<sup>۲</sup>، به معرفی تعدادی از نشریات اردو مرتبط با زنان پرداخته است. هدف او از نوشتن این مقاله، بیان جایگاه این نشریات به عنوان منابع تاریخ اجتماعی است؛ اما به صورت مختصر و کلی به جایگاه این نشریات و اهمیت آنها در ایجاد نوگرایی در آموزش زنان مسلمان نیز اشاراتی دارد. مقاله دیگر او با عنوان «سید ممتازعلی و حقوق نسوان»<sup>۳</sup>، به بررسی و نقد دیدگاه‌های ممتازعلی درباره حقوق زنان در کتاب حقوق نسوان پرداخته است. با توجه به اینکه بخشی از کتاب حقوق نسوان به بحث حق آموزش زنان در اسلام اختصاص دارد؛ در این مقاله نیز به صورت مختصر به موضوع آموزش زنان مسلمان هند، به ویژه موانع پیش روی آن در دوره هند بریتانیا پرداخته است. نسرين احمد<sup>۴</sup> از دیگر پژوهشگرانی است که پژوهش‌هایی درباره زنان مسلمان هند انجام داده است. مقاله «سر سید احمدخان و آموزش زنان مسلمان»<sup>۵</sup>، از جمله پژوهش‌هایی است که از سوی او انجام شده است. نسرين احمد در این مقاله، صرفاً به بررسی دیدگاه‌های سر سید احمدخان نسبت به آموزش زنان مسلمان هند پرداخته است. مقاله دیگر او با عنوان «آموزش زن مسلمان: نقش شیخ عبدالله در رابطه با جنبش علیگر»<sup>۶</sup>، از جمله مقالاتی است که به بررسی نوگرایی در آموزش زنان مسلمان هند پرداخته است. نسرين احمد در این اثر، به بررسی اقدامات شیخ محمدعبدالله از پیشگامان نوگرایی در آموزش زنان مسلمان هند پرداخته است. اختر الواسع در کتاب سر سید و نهضت آموزش<sup>۷</sup>، به صورت مختصر دیدگاه‌های سر سید احمدخان در حوزه آموزش و از جمله آموزش زنان را مطالعه و بررسی کرده است. عتیق احمد صدیقی نیز در مقاله «نذیر احمد و تعلیم زنان»<sup>۸</sup>، به بررسی دیدگاه نذیر احمد به موضوع آموزش زنان پرداخته است. مؤلفان مقاله «بررسی جایگاه سلطان جهان بیگم در نوسازی آموزش زنان مسلمان هند (۱۹۰۱-۱۹۲۶)» نیز صرفاً به بررسی نقش سلطان جهان بیگم، حاکم بوپال (بهوپال)، در ایجاد نوگرایی آموزش زنان مسلمان پرداخته‌اند و از این جهت با پژوهش پیش رو تفاوت‌های اساسی دارد.

1. Gail Minault

2. Women's Magazines in Urdu as Sources for Muslim Social History

3. Sayyid Mumtaz Ali and Huquq un-Niswan

4. Nasreen Ahmed

5. Sir Syed Ahmad Khan and muslim female education

6. Muslim female education: Role of Sheikh Abdullah vis-à-vis the Aligarh Movement

۷. سر سید کی تعلیمی تحریک.

۸. نذیر احمد اور تعلیم نسوان.

### سر سید احمد خان و آموزش زنان مسلمان هند

ضرورت یا لازم نبودن آموزش زنان مسلمان، از جمله موضوعات چالش برانگیزی بود که بحث‌های زیادی را به همراه داشت. در حالی که موافقان نوگرایی در آموزش زنان مسلمان، آموزش را جزو حقوق زنان و نیز از جمله موضوعات ضروری برای پیشرفت جامعه مسلمانان هند می‌دانستند؛ مخالفان آموزش زنان به دلایل گوناگون چون مسئله حجاب و عفاف و نیز امکان گمراه شدن زنان، معتقد بودند آموزش زنان به شیوه نوین و حضور آنان در مدرسه جایز نیست. از نظر آنان، آموزش زنان در خانه نیز باید به فراگیری خواندن و نوشتن و نیز مطالعه کتاب‌های دینی محدود می‌شد. بررسی دیدگاه سر سید به عنوان برجسته‌ترین چهره نوگرایان آموزش مسلمانان هند - که تمام عمر خود را صرف نوگرایی در آموزش مسلمانان هند کرد و از ضرورت آن سخن گفت - درباره بحث آموزش زنان مسلمان می‌تواند تصویری روشن از نگاه حاکم بر آموزش زنان در آن زمان ارائه دهد. سر سید در سفر خود به اروپا (۱۲۸۵-۱۲۸۶/۱۸۶۹-۱۸۷۰)، با پیشرفت‌های مربوط به جامعه زنان، به ویژه در حوزه آموزش آشنا شد. او از اینکه زنان اروپایی در حوزه‌های مختلف، آزادانه حضور داشتند و فعالیت می‌کردند و نیز پیشرفت زنان مسلمان مصر و عثمانی، ابراز شگفتی و خشنودی کرد و از اینکه حتی زنان طبقه اشراف هند چنین شرایطی نداشتند، گلایه کرده است (پانی‌پتی، ۲۰۰۹: ۶۱-۶۲، ۱۷۴، ۱۷۸؛ رزاقی، ۱۹۶۳: ۲۲۸-۲۲۹). سر سید بر این بارو بود که دلیل تفاوت در شرایط زنان مسلمان هند با زنان اروپایی، عواملی چون احترام مردان اروپایی به زنان و نیز رواج قانون در این کشورهاست که مانع تضییع حقوق زنان شده است. او معتقد بود که برخلاف ادعای مخالفان اسلام، هیچ دینی مانند اسلام برای زنان احترام قائل نیست و در واقع، حقوق زن و مرد در نگاه اسلام یکسان است (مقالات سر سید، ۱۹۸۴-۱۹۹۳: ج ۵، ۱۹۶-۱۹۹؛ رزاقی، ۱۹۶۳: ۲۲۵-۲۲۶). با وجود چنین دیدگاهی از جانب سر سید و تأکید او بر اهمیت حقوق زنان و توجه اسلام به این موضوع، اما در عمل نگاه او به موضوع آموزش زنان کاملاً متفاوت بود. درباره مخالفت سر سید با آموزش زنان دلایل گوناگونی مطرح شد که به نظر می‌رسد تا حدود بسیاری متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه آن روز بوده است. بنابر شواهد موجود می‌توان گفت، سر سید مخالف آموزش زنان مسلمان به شیوه جدید و حضور آنان در مدارس و حتی مطالعه متون جدید مانند رمان‌ها بود (Nasreen Ahmed, 2007: 1104-1108؛ اقبال علی، ۱۹۷۹: ۱۳۹-۱۴۶؛ مقالات سر سید، ۱۹۸۴-۱۹۹۳: ج ۵، ۱۸۸-۱۹۳؛ فاروقی، ۲۰۰۳: ۹۳-۹۴؛ رزاقی، ۱۹۶۳: ۲۳۱-۲۳۴).

سر سید در ۱۳۰۰ ق/ ۱۸۸۲ م. در پاسخ به مسئول کمیته آموزش هند، تأکید کرد که شیوه آموزشی سنتی زنان مسلمان مبتنی بر خواندن کتب دینی و متون کلاسیک ادبی برای آموزش آنان کافی است. او همچنین در ادامه تأکید داشت، حکومت بریتانیا نباید در بحث آموزش زنان مسلمان دخالت کند؛ زیرا

به دلیل مخالفت خانواده‌ها عملاً هرگونه کوششی از جانب بریتانیا برای رسمیت‌دادن به آموزش زنان مسلمان با شکست همراه خواهد شد. او در مقابل، از حکومت بریتانیا خواست تمام سعی خود را صرف بهبود آموزش مردان کند. سرسید تقریباً همین مطالب را در جلسه کنفرانس سالانه آموزش مسلمانان هند در پاسخ به طرفداران آموزش زنان مطرح کرد و تأکید کرد، هرگونه کوشش برای ایجاد مدارس دخترانه از جانب مسلمانان به دلایل فرهنگی، با شکست روبه‌رو خواهد شد (فاروقی، ۲۰۰۳: ۹۳؛ رزاقی، ۱۹۶۳: ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۴-۲۳۵).

افزون بر مخالفت خانواده‌ها، عوامل دیگری نیز در ایجاد این نگاه موثر بود؛ از جمله اینکه پس از قیام ۱۸۵۷م. بریتانیا مسلمانان را عامل اصلی برپایی آن می‌دانست و این موضوع شرایط مسلمانان هند را سخت کرد. در چنین شرایطی، با توجه به تغییراتی که در نظام اداری هند پدید آمده بود شرط استخدام در دستگاه‌های دولتی، آشنایی با زبان انگلیسی و نیز علوم جدید بود. سرسید به همین سبب، آموزش مردان مسلمان را بر آموزش زنان مقدم می‌دانست تا مسلمانان بتوانند جایگاه سیاسی و اقتصادی خود را احیا کنند. همچنین، او بر این باور بود تا زمانی که بخش عمده مردان مسلمان بدون تحصیلات رسمی و جدید باشند، نمی‌توان از آنان توقع داشت که به آموزش زنان و ضرورت آن بپردازند و این گونه اولویت در آموزش مردان را به سود زنان می‌دانست (اقبال علی، ۱۹۷۹: ۱۴۲-۱۴۵؛ فاروقی، ۲۰۰۳: ۹۲؛ رزاقی، ۱۹۶۳: ۲۳۶-۲۳۸).

### نذیر احمد

دیدگاه‌های سرسید به عنوان پیشگام نوگرایان مسلمان هند از همان دوران حیاتش مورد نقدهایی قرار گرفت و با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد. نذیر احمد (د ۱۳۲۸ق)، از معاصران سرسید و از حامیان حق آموزش زنان در هند بود. او آموزش را برای زنان مسلمان ضروری می‌دانست و معتقد بود، زنان به عنوان نخستین معلمان کودکان که سازندگان آینده جامعه‌اند، باید توانایی آموزش فرزندان خود را داشته باشند. از نگاه نذیر احمد، آموزش زنان برای اداره بهتر خانه و خانواده کاملاً ضروری بود (نذیر احمد، ۲۰۰۴: ۱۳۸، ۱۵۱؛ کبیر، ۱۹۹۲: ۱۲-۱۳؛ صدیقی، ۱۹۹۴: ۱۶۴-۱۶۵). او بر این باور بود که مردها برای رسیدن به کمال و داشتن زندگی بهتر باید به آموزش دختران و زنان خود اهمیت دهند و از اینکه اکثریت جامعه، آموزش مقدماتی و خواندن و نوشتن را نیز برای زنان و دختران خود مضر و عامل گمراهی می‌دانستند، گلایه کرد و از این موضوع به عنوان مصیبت بزرگ نام برد (نذیر احمد، ۲۰۰۳: ۷-۹، ۱۹؛ صدیقی، ۱۹۹۴: ۱۷۱-۱۷۳). نذیر احمد، مخالف حضور زنان مسلمان در مدارس جدید بریتانیایی بود و این موضوع را موجب گمراهی آنان می‌دانست (شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۳۴؛ کبیر، ۱۹۲۲: ۳۰-۳۱، ۳۶). به نظر می‌رسد دلیل این

مخالفت، حضور هیئت‌های تبشیری در این مدارس و تعارض آنها با دین اسلام بوده‌است. نذیراحمد برخلاف سرسید که حتی مخالف مطالعه آثار جدید ادبی از سوی زنان مسلمان بود و این آثار را موجب گمراهی زنان می‌دانست، نه تنها از مطالعه آثار جدید از سوی زنان حمایت می‌کرد، بلکه خودش نخستین رمان‌ها را به زبان اردو برای ترویج آموزش زنان نوشت تا زنان و خانواده‌های آنان را تشویق کند که به آموزش توجه کنند. در جامعه‌ای که به گفته نذیراحمد حتی آموزش خواندن و نوشتن را برای زنان گمراه کننده می‌دانستند آثار مهمی از سوی نذیراحمد در دفاع از حق آموزش زنان نوشته شد. او معتقد بود، صرف نصیحت کردن مردان برای توجه به آموزش زنان کافی نیست و برای تشویق آنان تصمیم گرفت تا آثاری را بنویسد (نذیراحمد، ۲۰۰۳: ۷-۹، ۱۹؛ صدیقی، ۱۹۹۴: ۱۷۱-۱۷۳).

### مراه‌العروس

*مراه‌العروس* عنوان نخستین رمان نذیراحمد دهلوی است که در ۱۲۸۶ق. نوشته شد و از آن می‌توان به عنوان نخستین رمان اردو زبان در حوزه آموزش زنان مسلمان نام برد. *مراه‌العروس* در حیات سرسید احمدخان به چاپ رسید و مورد اعتراض او قرار گرفت (محمدخان، ۱۹۷۹: ۹۳-۹۴، ادیب، ۱۹۳۴: ۱۲). با وجود این گونه اعتراض‌ها، نذیراحمد در دیباچه چاپ دوم *مراه‌العروس* از اینکه این رمان با استقبال زیادی روبه‌رو شد و تا ۱۳۶۷ق. چند هزار نسخه از این رمان منتشر شد، ابراز خشنودی کرده‌است. نذیراحمد در دیباچه کتاب به این موضوع اشاره کرده‌است که بی‌توجهی جامعه به آموزش زنان موجب شده تا او این اثر را بنویسد و ابراز امیدآوری کرده تا از این طریق بتواند به بهبود شرایط آموزشی زنان کمک کند (نذیراحمد، *مراه‌العروس*، ۲۰۰۳: ۳-۴: ۱۲۲-۱۲۵: Abdul Qadir, 1947). سرویلیام مویر<sup>۱</sup> نیز از *مراه‌العروس* به نیکی نام برده‌است. او اشاره کرده که از پیشرفت مردمان هند به سبب اینکه به آموزش زنان توجه نمی‌کردند، ناامید شده بود؛ اما پس از خواندن رمان *مراه‌العروس* به آینده آموزش زنان هند و در نتیجه، پیشرفت جامعه امیدوار شده‌است (صدیقی، ۱۹۹۴: ۱۶۴: Abdul Qadir, 1947: 124-125).

رمان *مراه‌العروس*، مقایسه داستان زندگی دو خواهر به نام‌های اکبری و اصغری است که با دو برادر به نام‌های محمدعادل و محمدکامل ازدواج کردند (نذیراحمد، ۲۰۰۳: ۵۲-۵۶). بخش نخست این رمان، به زندگی اکبری اختصاص دارد که نماد زنان بی‌سواد است و پس از ازدواج به سبب بی‌سوادی و نبود آموزش مناسب، مشکلات بسیاری برای زندگی خود و همسرش ایجاد کرد و با وجود تمام کوشش‌های محمدعادل برای اصلاح همسرش، با توجه به اینکه آموزش او در کودکی مغفول مانده بود، نتیجه‌ای حاصل نشد. نذیراحمد در این بخش از رمان، سعی کرد تا با شرح دقیق و جزئی‌نگرانه از زندگی اکبری و

1. Sir William Muir

همسرش و مشکلات آنان به پیامدهای بی‌توجهی به آموزش زنان و مشکلاتی که این موضوع برای خانواده و جامعه ایجاد کرده، پردازد و بر این موضوع تأکید کرد که آموزش باید از سنین پایین مورد توجه قرار گیرد. بخش دوم *مرآة العروس* به زندگی اصغری و همسرش محمدکامل اختصاص دارد. در این بخش از رمان، اصغری نماد زنان تحصیلکرده و باسواد جامعه است که به‌بهترین شکل ممکن، زندگی خود و خانواده خود را مدیریت می‌کند (نذیراحمد، ۲۰۰۳: ۲۱-۲۲، ۳۹-۴۳؛ ادیب، ۱۹۳۴: ۳۱-۳۷، ۴۶-۴۹؛ محمدخان، ۱۹۷۹: ۹۴-۹۶).

نذیراحمد با زیرکی بسیار در کنار دو خواهر (اکبری و اصغری) به‌عنوان شخصیت‌های اصلی داستان، دو برادر (محمدعادل و محمدکامل) را نیز قرار داده است. به‌نظر می‌رسد، او قصد داشت از این طریق نشان دهد که تحصیل یا تحصیل نکردن زنان نه تنها در زندگی و سرنوشت خود آنان تأثیر دارد، بلکه بر زندگی همسران آنان (مردها) نیز اثرگذار است تا شاید از این طریق بتواند از شدت مخالفت مردها نسبت به آموزش زنان بکاهد و آنان را متوجه ضرورت آموزش زنان کند. در این رمان، محمدعادل نماد مردانی است که قربانی بی‌سوادی و عدم آموزش همسرش شده است و در مقابل او، محمدکامل مردی خوشبخت به‌تصویر کشیده شده است که به‌خاطر داشتن همسری تحصیلکرده در کمال آسایش و آرامش زندگی می‌کند (محمدخان، ۱۹۷۹: ۹۴-۹۶؛ ادیب، ۱۹۳۴: ۳۱-۳۷، ۴۶-۴۹).

### بنات‌النش

چندسال پس از نوشتن رمان *مرآة العروس*، نذیراحمد رمان دیگری در ارتباط با آموزش زنان مسلمان نوشت که در واقع، ادامه رمان قبلی بود. *بنات‌النش* نخستین بار در ۱۲۹۰ ق. به‌چاپ رسید (محمدخان، ۱۹۷۹: ۹۸-۹۷؛ ادیب، ۱۹۳۴: ۱۲). در این رمان، اصغری صاحب مدرسه‌ای زنانه است و در کنار او شخصیت دیگری به‌نام حسن‌آرا به‌عنوان دختری بی‌سواد وجود دارد که پس از آشنایی با اصغری و حضور در مدرسه او با علوم گوناگون چون تاریخ، جغرافیا، ریاضی، زمین‌شناسی، مکانیک و... آشنا می‌شود (نذیراحمد، ۱۹۸۳: ۲-۱۰). شخصیت اصلی این رمان، حسن‌آرا در ابتدا به‌تمسخر دخترانی می‌پردازد که به‌مدرسه می‌رفتند؛ اما پس از مدتی تحت تأثیر اصغری به آموزش و مدرسه علاقه‌مند می‌شود و به‌مدرسه اصغری می‌رود (نذیراحمد، ۱۹۸۳: ۱۱-۱۲، ۳۱-۳۲). نذیراحمد در این رمان، سعی کرد تا ضرورت توجه به آموزش دختران و نقش آموزش در زندگی شخصی و اجتماعی آنان را نشان دهد. نکته جالب درباره شیوه نوشتن این رمان این است که *بنات‌النش*، کارکرد آموزشی نیز دارد. نذیراحمد، افزون بر اینکه از علوم گوناگونی نام‌برده که حسن‌آرا در مدرسه با آنها آشنا شده، توضیح مختصری نیز درباره هریک از آن علوم آورده است تا خوانندگان این رمان به‌طور مختصر با این علوم نیز آشنا شوند. ریاضی و

اهمیت آموزش آن، نیروی جاذبه و جغرافیا، گردش زمین به دور خورشید و چگونگی آن، ازجمله موضوعاتی است که نذیراحمد در این رمان به آنها پرداخته است (نذیراحمد، ۱۹۸۳: ۱۱-۱۲، ۳۱-۳۲: ۴۳-۴۵، ۷۸-۷۹، ۵۴-۵۵؛ Abdul Qadir, 1947: 125).

### الطاف حسین حالی

الطاف حسین حالی (۱۳۳۳)، نیز از جمله شاگردان و دوستان نزدیک سرسید بود که برخلاف استادش، از گسترش آموزش زنان مسلمان هند حمایت می کرد. مهم ترین کاری که او برای ترویج آموزش زنان مسلمان انجام داد، نوشتن رمان *مجالس النساء* بود. او در این رمان، کوشید تا ضرورت آموزش زنان به عنوان عاملی مهم در زندگی و آینده کودکان را نشان دهد. الطاف حسین در *مجالس النساء* از زنی به نام زبیده خاتون به عنوان زنی باسواد و الگویی برای زنان مسلمان هند نام برده است که پس از درگذشت همسرش به بهترین شکل ممکن پسرش سیدعباس را تربیت کرد و زمینه پیشرفت او به عنوان انسانی تحصیل کرده را فراهم کرد (پانی پتی، ۱۹۳۵: ج ۱، ۱۰۹). حالی، *مجالس النساء* را دوران حضورش در لاهور در ۱۲۹۱ ق. نوشته است. این اثر، داستان گفت وگوهای خیالی بین چند زن از طبقه متوسط دهلی است که حالی گفت وگوهای بین آنان را به صورت محاوره و ساده نقل کرده است. حالی در *مجالس النساء* سعی کرد، اهمیت جایگاه آموزش زنان و نقش زنان تحصیل کرده در بهبود شرایط خانواده و جامعه را نشان دهد. شخصیت های اصلی این داستان، یعنی زبیده خاتون و پسرش سیدعباس، نیز با این هدف انتخاب شده اند. حالی در این اثر، می کوشد تا اهمیت آموزش برای زنان را به تصویر بکشد و نشان دهد چگونه زنی تحصیل کرده (زبیده خاتون)، می تواند حتی پس از درگذشت همسرش، فرزندی موفق تربیت کند.

*مجالس النساء* از چند مجلس (۹ بخش) تشکیل شده است: مجلس نخست، به گفت وگویی چند زن اختصاص دارد که مضمون این گفت وگوها، بی توجهی به آموزش زنان حتی در بین طبقه اشراف جامعه است و مشکلاتی که این موضوع برای خانواده ها و جامعه ایجاد کرده است و تأکید بر این موضوع که آموزش زنان بر تربیت مردان به عنوان فرزندان زنان نیز تاثیر دارد. مجلس دوم، به شرح زندگی سیده خاتون اختصاص دارد و مجالس بعدی نیز به اهمیت و جایگاه توجه به علوم مختلف از سوی زنان از زبان زبیده خاتون اختصاص دارد و اینکه چگونه زنان تحصیل کرده خرافات و مشکلات خانواده خود را از میان برمی دارند و موجب ارتقاء سطح زندگی خود و خانواده می شوند. موضوعاتی چون توجه به استقلال زنان و داشتن درآمد برای مواقع ضروری، وصیت نامه امجدعلی همسر زبیده خاتون که در وصیت نامه اش از نقش زبیده خاتون در تربیت فرزندانش گفته و تأکید کرده که با بودن زبیده خاتون به عنوان زنی باسواد دیگر ترسی از آینده فرزندش ندارد، نیز از دیگر مطالب مجالس نه گانه *مجالس النساء* است که حالی به زیبایی و

سادگی تمام این مطالب را بیان کرده است (برای اطلاعات بیشتر نک: برای نمونه نک، حالی، ۱۹۷۱: ۱۷-۲۲، ۴۵-۴۳، ۳۱-۲۸، ۶۲-۵۹، ۷۵-۷۴، ۹۹-۸۹).

حالی علاوه بر *رمان مجالس النساء*، به پیشنهاد شیخ محمد عبدالله (د. ۱۳۸۴ ق.) شعری با عنوان *چپ کی داد*<sup>۱</sup> (دادخواهی سکوت)، را سرود که در آن به بی عدالتی که نسبت به زنان جامعه رومی شد، از جمله بی توجهی به آموزش آنان اعتراض شده است و به زنان جامعه وعده داده شد که این دوران رو به پایان است. این منظومه، ابتدا در نشریه خاتون به چاپ رسید، سپس به صورت کتابچه ای با همین عنوان مجدداً چاپ شد (خاتون، جلد ۲، نمبر ۱۲، دسمبر: ۵۳۷-۵۶۰؛ حالی، ۱۹۳۷: ۱-۱۵). او همچنین با کمک های سلطان جهان بیگم، بوپال، مدرسه دخترانه ای در پانی پت ایجاد کرد و این مدرسه به پاس حمایت های سلطان جهان بیگم، مدرسه سلطانی نامیده شد (سلطان جهان بیگم، ۱۳۳۱: ۳۱۳؛ زیری، ۱۳۳۷: حصه دوم، ۸۰-۸۴).

### ممتاز علی

ممتاز علی (د. ۱۳۵۳ ق.) از دیگر علمای مشهور هند و از طرفداران حقوق زنان، از جمله حق آموزش زنان مسلمان بود. او برای رونق بخشیدن به آموزش زنان مسلمان، اقدامات گوناگونی انجام داد. از جمله مهم ترین اقدامات او، اختصاص بخشی از کتاب *حقوق نسا* به موضوع آموزش زنان مسلمان و ضرورت توجه به آن بود. او در این اثر، می کوشد تا جامعه مردسالار آن روز را متوجه حقوق زنان، از جمله حق آموزش کند. او بی توجهی به آموزش زنان را نشانه ظلم جامعه به آنان می دانست و تأکید داشت که اسلام به عنوان یک دین، مخالف انزوا و جهل زنان به بهانه حجاب و عفاف است و آنچه در عمل در جامعه رخ داده بود، متوجه باورهای اشتباه مردم می دانست (ممتاز علی، ۱۸۹۸: ۱۵۰-۱۵۱؛ ثریا حسین، ۲۰۰۸: ۳۵۶-۳۵۷). ممتاز علی همچنین با افرادی چون سرسید احمد خان که برای آموزش زنان حد و مرز مشخص کرده بودند، مخالف بود و تأکید داشت، آموزش زنان نه تنها موجب گمراهی آنان نمی شود، بلکه موجب بهبود شرایط خانواده ها و به تبع آن جامعه خواهد شد (ممتاز علی، ۱۸۹۸: ۱۵۶-۱۵۹). او همچنین از کسانی که مخالف مطالعه آثار جدید، مانند رمان *مرآة العروس* از سوی زنان به بهانه گمراهی بودند نیز گلایه کرد و به همین سبب، تصمیم گرفت تا نشریه *تهذیب النساء* را ایجاد کند تا به کمک آن بتواند مطالب آموزشی متناسب با قوانین شرع اسلام را در اختیار زنان مسلمان قرار دهد (ممتاز علی، ۱۸۹۸: ۵۴-۵۷). ممتاز علی همچنین معتقد بود آموزش به شیوه سنتی دیگر مفید نیست و امکان حضور زنان مسلمان نیز در مدارس بریتانیایی، به سبب متناسب نبودن آن با شرایط دینی و اجتماعی مسلمانان، وجود ندارد و باید راه حلی برای

1. Chup Ki Daad

آموزش زنان مسلمان به شیوه نوین و متناسب با شرایط آنان ایجاد شود (ممتازعلی، ۱۸۹۸: ۴۶-۴۷، ۵۲-۵۶).

### تهذیب النساء

از نخستین نشریات حوزه زنان می توان به هفته نامه اردو زبان تهذیب النساء اشاره کرد که سید ممتازعلی و همسرش محمدی بیگم آن را راه اندازی کردند. این نشریه، ظاهراً به پیروی از تهذیب الاخلاق سرسید احمدخان تهذیب النساء نامیده شد و نخستین شماره آن در ۱۳۱۶ق، در شهر لاهور به چاپ رسید (تهذیب النساء، ۱۹۱۵: ج ۱۸، نمبر ۱، شنبه ۲ جنوری: ص ۱). نکته مهم درباره این نشریه، افزون بر اختصاص آن به موضوع زنان، باوجود همه مخالفت ها، انتخاب محمدی بیگم همسر ممتازعلی در مقام سردبیر این هفته نامه بود. محمدی بیگم، نخستین زن مسلمانی بود که در هند به عنوان سردبیر نشریه انتخاب شد. نخستین شماره های تهذیب النساء باوجود توزیع رایگان با استقبال چندانی روبه رو نشد؛ اما این موضوع مانع فعالیت های سید ممتازعلی و همسرش نشد. آنان همچنان این نشریه را در چاپخانه اختصاصی خود در لاهور به چاپ رساندند و پس از مدتی، تهذیب النساء به یکی از مهم ترین نشریات حوزه زنان در هند تبدیل شد. تهذیب النساء تا سال ها پس از درگذشت مؤسسان نشریه، همچنان در لاهور به چاپ می رسید و سرانجام در ۱۳۶۹ق، انتشار آن متوقف شد (Minault, 1998: 203-204). همان گونه که از عنوان تهذیب النساء مشخص است، این نشریه بیشتر به موضوعات آموزشی و تربیتی زنان اختصاص داشت. مطالبی که در این نشریه به چاپ می رسید، به طور عمده به موضوعاتی مانند آموزش خانه داری، آموزش تربیت کودکان و چگونگی نگهداری از آنان، مطالب مرتبط با ضرورت توجه به آموزش دختران و زنان و اهمیت این موضوع، توجه به آموزش های نوین و فراگیری زبان انگلیسی در کنار آموزش های سنتی، ارائه گزارش های مربوط به مدارس زنانه هند و آموزش زنان در دیگر کشورها اختصاص داشت. از دیگر اقدامات مدیران این نشریه، می توان به ایجاد صندوق مالی برای کمک به دختران دانش آموز اشاره کرد. مدیران نشریه کوشیدند تا مردم را تشویق کنند که نذورات خود را از شکل سنتی آن تغییر دهند و نذورات خود را به حمایت از آموزش دختران مسلمان اختصاص دهند (برای نمونه هایی از این مقالات نک: اخبار تهذیب النساء، بی تا: ج ۱۷، ۲۲-۲۹، ۴۰-۴۲، ۴۷-۴۸، ۶۶-۶۸، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۱۱، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۲۹-۵۳۷). بر این اساس، نذورات مردم و نیز کمک های مالی آنان در صندوقی که با عنوان صندوق تهذیب ایجاد شد، جمع آوری و به دخترانی که مشکلات مالی مانع تحصیل آنها شده بود، اختصاص داده می شد (اخبار تهذیب النساء، بی تا: ج ۱۷، ۴۴: Minault, 1998: 204).

## حقوق نسوان

از جمله پیامدهای مهم آشنایی مسلمانان با غرب، مقایسه وضعیت زنان مسلمان با زنان اروپایی بود. متفکران مسلمان سعی کردند به ادعاهایی پاسخ دهند که اسلام را دینی ضد زن معرفی می‌کرد. از جمله مهم‌ترین آثار نوشته شده در هند که به صورت مفصل به بحث حقوق زنان در اسلام پرداخت و سعی کرد به این ادعاها پاسخ دهد، کتابی است به زبان اردو با عنوان *حقوق نسوان* که در ۱۳۱۶ق. در لاهور به چاپ رسید. ممتازعلی در این اثر با استناد به قرآن و حدیث، موضوعات گوناگون مرتبط به زنان مسلمان را در پنج محور اصلی؛ عقل در زن و مرد، تعلیم زنان، حجاب، ازدواج و روابط بین زن و شوهر بررسی نموده است تا دیدگاه‌های دین اسلام درباره این موضوعات را نشان دهد و به سؤالاتی که احتمالاً در آن زمان وجود داشته، پاسخ دهد (ممتازعلی، ۱۸۹۸: علاوه بر فهرست مطالب نک: ۴). ممتازعلی برای کاستن از مخالفت‌های احتمالی، مطالب کتاب *حقوق نسوان* را با آیات قرآنی و احادیث مستند کرد؛ اما کتاب او با مخالفت‌های بسیاری حتی در بین روشنفکرانی چون سرسید احمدخان روبه‌رو شد. ممتازعلی پس از نوشتن کتاب در ۱۳۰۸ق. به دیدار سرسید احمدخان رفت و نسخه دستنویس کتاب را به او نشان داد. سرسید پس از مشاهده کتاب و مطالعه آن، آنچنان خشمگین شد که کتاب را پاره کرد و آن را در سطل کاغذهای باطله اتاق کارش انداخت. پس از خروج سرسید از اتاق کارش، ممتازعلی کتاب را برداشت و ظاهراً به همین سبب و بیم از اعتراض‌های احتمالی، کتاب را تا سال‌ها بعد منتشر نکرد. ممتازعلی در مقدمه کتاب نیز به این نکته اشاره کرد که می‌داند انتشار این کتاب اعتراض‌هایی را در پی دارد؛ اما برای نشان دادن حقوق زنان مسلمان، کتاب را به چاپ رساند تا این ادعا که دین اسلام را عامل جهل و انزوای زنان می‌دانسته، رد کند (ممتازعلی ۱۸۹۸: ۲-۳، ۲۵-۲۸: Minault, 1990).

از جمله مطالبی که ممتازعلی به صورت مفصل در این کتاب به آن پرداخت، بحث عقل در زن و مرد و موضوع آموزش آنان از نگاه اسلام، مستند به دلایل عقلی و نقلی است (ممتازعلی ۱۸۹۸: ۲-۴۲). او در این بخش از کتاب، کوشید تا نشان دهد اسلام هیچ تفاوتی بین قدرت فکری زن و مرد قائل نیست. در نتیجه، به افرادی که زنان را جاهل و در درجه کمتری از سطح عقل و هوش نسبت به مردان می‌دانستند، اعتراض کرده است. او این دیدگاه را نتیجه باورهای غلط جامعه و نه نگاه دین اسلام به زنان دانسته است. بنابر همین دیدگاه، ممتازعلی در ادامه بانظر افرادی که آموزش سنتی در حد خواندن و نوشتن را برای زنان کافی می‌دانستند، مخالفت کرد. او در اعتراض به افرادی که آموزش زنان را موجب نافرمانی آنان می‌دانستند، این موضوع را مطرح کرد که آنان چگونه درباره موضوعی که اتفاق نیفتاده - آموزش زنان به شیوه جدید و در نتیجه نافرمانی آنان - قضاوت می‌کنید؟ این گونه او تأکید کرد که نباید به این بهانه زنان را از حق طبیعی‌شان در آموزش محروم کرد و معتقد بود زنان برای اداره بهتر خانه و خانواده، تربیت

بهتر فرزندان‌شان و اینکه همسر بهتری باشند، باید آموزش ببینند (ممتازعلی ۱۸۹۸: ۴۴-۴۶). ممتازعلی نه تنها به مخالفان آموزش زنان اعتراض داشت، بلکه با طرفداران این دیدگاه که زنان - به دلیل ترس از گمراه شدن آنان - نباید کتاب‌های جدید را مطالعه کنند، نیز مخالفت کرد. او با استناد به این موضوع که زن و مرد از لحاظ توانایی عقلی یکسان‌اند و هیچ برتری نسبت به دیگری ندارند، به ادعای گمراه شدن زنان این گونه پاسخ داد که اگر کتابی وجود داشته باشد که موجب گمراهی شود در گمراه کردن زنان و مردان یکسان عمل می‌کند و نباید به این بهانه زنان را از حق طبیعی‌شان محروم کرد. بنابراین، ممتازعلی بر این باور بود که نباید برای آموزش زنان حدی در نظر گرفت و آنان نیز مانند مردان علاوه بر آموزش زبان‌های اردو و فارسی و نیز خواندن قرآن، باید زبان انگلیسی، علوم مختلف مانند تاریخ، جغرافیا، ریاضی و هر علم دیگری که مردان آن را فرامی‌گیرند، بیاموزند تا هم بتوانند فرزندان بهتری تربیت کنند و هم اینکه زنان بهتری برای همسران تحصیل‌کرده خود باشند (ممتازعلی ۱۸۹۸: ۴۶-۵۲).

### شیخ محمد عبدالله

هم‌زمان با بحث‌ها و گفت‌وگوهایی که بر سر چگونگی آموزش زنان مسلمان در هند شکل گرفت، یکی از دانشجویان علی‌گرم تمام زندگی خود را صرف آموزش زنان مسلمان و پیشرفت آن کرد. او به عنوان یک هندوی نومسلمان، تقریباً تمام دوران حیات خود را صرف پرداختن به آموزش زنان مسلمان کرد و حاصل این کوشش‌ها را می‌توان ایجاد نشریه *خاتون* و کالج زنان علی‌گرم دانست. او شرح اقدامات خود را در زندگی‌نامه‌اش ثبت کرده است. شیخ محمد عبدالله با وجود ارادت بسیاری که به استاد خود سرسید داشت به نقد دیدگاه‌های او درباره آموزش زنان مسلمان پرداخت و با او مخالفت کرد. شیخ محمد عبدالله در زندگی‌نامه خود اشاره کرد که در آغاز گمان می‌کرد دلیل مخالفت سرسید با آموزش زنان در عقاید اسلامی او ریشه داشته و دین اسلام مخالف آموزش زنان مسلمان بوده است؛ اما پس از آشنایی بیشتر با دین اسلام به این نتیجه رسید که اسلام هیچ مخالفتی با آموزش زنان ندارد؛ از همین روی او اصرار داشت که مخالفت‌های سرسید با آموزش زنان هیچ‌گونه دلیل عقلی و نقلی نداشته است. او با کنایه به این موضوع اشاره کرد که سرسید در همه موضوع‌ها به تجدد و نوگرایی تمایل داشته و به ارتداد متهم بوده است؛ اما در بحث آموزش زنان، رویکردی متفاوت را در پیش گرفته بود (شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۰۵-۲۰۱۱).

### نشریه خاتون

نشریه دیگری که در اوایل سده چهاردهم قمری در هند به چاپ رسید و نقش مهمی در ترویج آموزش

زنان مسلمان هند داشت؛ ماهنامه اردو زبان *خاتون* بود. نخستین شماره ماهنامه *خاتون* در ۱۳۲۲ ق. در علیگر از سوی شیخ محمد عبدالله و با کمک همسرش وحید جهان بیگم به چاپ رسید (Minault, ۱۹۹۸: ۲۰۳). در صفحه دوم ماهنامه *خاتون*، هدف از تأسیس این نشریه، این گونه بیان شده است: سعی در گسترش آموزش زنان و نیز کاستن از مخالفت‌هایی که با این موضوع به‌ویژه از جانب مردها وجود داشت، انتشار مطالب علمی و مفید به زبان محاوره برای زنان و نیز تأمین منابع مالی از طریق فروش نشریه و جمع‌آوری کمک‌های نقدی برای کمک به آموزش دختران فقیر (برای مرامنامه ماهنامه *خاتون* نک: *خاتون*، ۱۹۰۵: ج ۲، آپریل، نمبر ۴، ص ۲؛ همچنین نک: ثریا حسین، ۲۰۰۸: ۳۶۰). ماهنامه *خاتون* هم‌زمان با اوج کوشش‌های شیخ محمد عبدالله برای ایجاد کالج زنان علیگر منتشر شد و پس از تکمیل کالج و خوابگاه در ۱۳۳۲ ق. چاپ *خاتون* نیز متوقف گردید (Minault, 1998: 206). می‌توان گفت هدف اصلی ماهنامه *خاتون*، فراهم کردن بسترهای لازم برای ساخت کالج زنان علیگر بود و به‌همین سبب، پس از اتمام کار ساخت کالج، انتشار ماهنامه *خاتون* نیز متوقف شد. در ماهنامه *خاتون* مطالب متنوعی، چون داستان‌های کوتاه مرتبط با ضرورت آموزش زنان و توجه به آن، اخبار و اطلاعات مربوط به مدارس زنانه هند، آموزش زنان کشورهای دیگر از جمله ژاپن و بریتانیا، ضرورت توجه به آموزش زنان و نقش و اهمیت آن در تربیت فرزندان منتشر می‌شد (برای اطلاعات بیشتر درباره *خاتون* نک: شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۱۵-۲۱۶).

### کالج زنان علیگر

کالج زنان علیگر را، می‌توان نماد تمام کوشش‌های طرفداران آموزش نوین زنان مسلمان هند و نیز مهم‌ترین دستاورد آنان در حوزه آموزش نوین دانست. از این جهت، می‌توان این کالج را با دانشگاه علیگر مقایسه کرد. با این تفاوت که کالج زنان علیگر برای شکل‌گیری، با موانع و مشکلات بسیار بیشتری روبه‌رو بود و تمام مراحل رشد از یک مدرسه عادی تا یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مراکز آموزش عالی هند را در حدود چهارده سپری کرد<sup>۱</sup>. این مرکز آموزش، فعالیت‌های خود را از مقدماتی‌ترین سطح آموزش زنان مسلمان در مقطع ابتدایی آغاز کرد و هم‌زمان با پیشرفت دانش‌آموزان و ورود آنان به مقاطع تحصیلی بالاتر این مرکز آموزشی نیز پیشرفت کرد. با وجود مخالفت‌ها و مشکلاتی که بر سر راه ایجاد مراکز نوین آموزشی زنانه برای مسلمانان هند وجود داشت؛ اما تعدادی از نوگرایان مسلمان، این مهم را

۱. کالج زنان علیگر تا زمان تجزیه هند، مختص زنان مسلمان بود و با رعایت قوانین شرع اسلام در محیط دانشگاه و نیز در خوابگاه اداره می‌شد. پس از تجزیه هند، قوانین اسلامی مدرسه لغو شد و امروزه تعداد بسیاری دانشجوی دختر از سراسر هند و نیز کشورهای مختلف در آنجا تحصیل می‌کنند. برای اطلاعات بیشتر نک: تارنمای رسمی کالج زنان علیگر.

انجام دادند. در ۱۳۰۴ق، موضوع ایجاد مدرسه زنان در جلسه سالانه کنفرانس آموزش مسلمانان هند مطرح شد. دو سال بعد، ضرورت پرداختن به آموزش زنان مسلمان، با وجود مخالفت افرادی مانند سرسید احمدخان، مورد تایید اعضاء کنفرانس قرار گرفت (شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۰۵-۲۰۶؛ ثریاحسین، ۲۰۰۸: ۳۵۷-۳۵۸؛ Nasreen Ahmed 2005-2006: 1228-1229). پس از این تصمیم‌ها، هیچ اقدام عملی از جانب اعضاء کنفرانس برای ایجاد مرکز آموزشی زنانه انجام نشد؛ زیرا اولویت کنفرانس ایجاد دانشگاه علیگر بود.

یک سال پس از درگذشت سرسید در ۱۳۱۷ق، بحث ضرورت توجه به آموزش زنان مسلمان به شیوه نوین مورد تأکید اعضاء کنفرانس قرار گرفت. مقرر شد برای هر شهر دست کم یک مدرسه زنانه، متناسب با قوانین شرع اسلام و رعایت کامل بحث حجاب ساخته شود. همچنین، مقرر شد در هر شهر کمیته‌ای (کارگروهی)، ایجاد شود و وظیفه پیگیری موضوعات مرتبط با مدرسه و آموزش دختران مسلمان آن شهر را برعهده بگیرد. در این جلسه، همچنین مقرر شد با توجه به علاقه و حمایت ممتاز علی به بحث آموزش زنان مسلمان، نخستین مدرسه را او در لاهور بسازد که البته این تصمیم به سبب موانع متعددی که وجود داشت، عملی نشد. در ۱۳۲۰ق در کنفرانس آموزشی مسلمانان، شیخ محمد عبدالله به عنوان رئیس بخش زنان کنفرانس آموزش مسلمانان انتخاب شد و وظیفه پیگیری ساخت مدرسه زنان به او واگذار شد (شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۰۴، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۴-۲۱۵؛ ثریاحسین، ۲۰۰۸: ۳۵۸-۳۵۹). انتخاب شیخ محمد عبدالله را می‌توان آغازی در تحول آموزش زنان مسلمان هند به شمار آورد. او در ۱۳۲۰ق با وحیدجهان بیگم، که زنی باسواد بود، ازدواج کرد و این ازدواج نیز نقش مهمی در پیش برد اهداف و برنامه‌های آموزشی او داشت. وحیدجهان بیگم حلقه اصلی ارتباط بین شیخ محمد عبدالله و زنان مسلمان طرفدار آموزش نوین بود. در واقع، با توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی جامعه که امکان دیدار بین شیخ محمد عبدالله و زنان را به او نمی‌داد؛ همسرش مدیریت این گونه جلسات را برعهده گرفت. او موفق شد در دیدارهایش با زنان صاحب نفوذ، حمایت تعدادی از آنان برای عملی کردن برنامه‌های آموزشی مورد نظر همسرش را به دست آورد (برای نقش همسر او نک: شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۱۱-۲۱۲، ۲۲۰-۲۲۶). شیخ محمد عبدالله در ۱۳۲۲ق به عنوان رئیس بخش آموزش زنان کنفرانس آموزش مسلمانان هند کار ساخت کالج زنان علیگر را آغاز کرد. در کنار آغاز ساخت، او برای کاستن از فشار مخالفان آموزش زنان مسلمان با همکاری همسرش، ماهنامه خاتون را ایجاد کرد. او وجود این نشریه را برای فراهم کردن شرایط ساخت کالج ضروری می‌دانست (شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۱۵-۲۱۶).

مدرسه ابتدایی زنان علیگر (بعدها کالج زنان) در ۱۳۲۵ق با تمام مخالفت‌ها و موانعی که وجود داشت تأسیس شد. شیخ محمد عبدالله، اداره مدرسه را به همسرش، خواهرش و زنی تحصیل کرده از مسلمانان دهلی

سپرد. در آغاز، این مدرسه با استقبال چندانی روبه‌رو نشد و نگرانی خانواده‌ها از حضور دخترانشان در سطح شهر و اعتراض‌هایی که به این موضوع وجود داشت، موجب شد شیخ محمدعبدالله برای کاستن از این نگرانی‌ها و مخالفت‌ها از سه کالسکه پوشیده‌شده با چادر برای رفت‌وآمد دختران به مدرسه و خانه استفاده کند. این اقدام تا حدودی از نگرانی‌ها و اعتراضات کاست؛ اما ظاهراً مخالفت‌ها همچنان وجود داشت و او برای کم کردن مخالفت‌ها تصمیم گرفت تا خوابگاهی برای مدرسه ایجاد کند. پیشنهاد ساخت خوابگاه نیز با مخالفت‌های بسیاری همراه شد. علاوه بر مخالفت‌هایی از این دست، مانع جدی دیگری که شیخ محمدعبدالله برای ساخت خوابگاه با آن روبه‌رو بود، نبود منابع مالی لازم بود (شیخ محمدعبدالله، ۱۹۶۹: ۱۸۶-۱۸۸، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۳۸). شیخ محمدعبدالله برای کاستن از مخالفت‌ها، مقاله‌ای درباره خوابگاه و ویژگی‌های آن در ماهنامه خاتون منتشر کرد و در آن به مقایسه امنیت خانه و خوابگاه پرداخت. او در این مقایسه، تأکید کرد برخلاف باور مخالفان ساخت خوابگاه، خوابگاه‌ها امنیت بیشتری حتی نسبت به خانه‌ها دارند؛ زیرا در خانه امکان رفت‌وآمد مردان نامحرم، مانند پسرعمو وجود دارد؛ اما در خوابگاه عملاً هیچ مردی اجازه حضور ندارد و این‌گونه تا حدودی از مخالفت‌ها کم کرد.

شیخ محمدعبدالله و همسرش برای منابع مالی ساخت خوابگاه به شهرهای مختلف هند سفر کردند تا بتوانند کمک‌های مالی مورد نیاز را جمع‌آوری کنند. ساخت خوابگاه از ۱۳۲۹ق تا ۱۳۳۲ق ادامه داشت و خوابگاه در آن سال از سوی سلطان جهان بیگم افتتاح شد. پس از افتتاح خوابگاه با توجه به اینکه رفت‌وآمد دختران مسلمان به مدرسه به حداقل رسیده بود و نیز با توجه به اینکه خوابگاهی در کنار مدرسه قرار گرفته بود که با دیوارهای مرتفع محصور شده بود، حس اعتماد در خانواده‌های دختران مسلمان نسبت به مدرسه بیشتر شد. این افزایش اعتماد به اندازه‌ای بود که تعداد بیشتری از خانواده‌ها به دختران خود اجازه دادند تا به این مدرسه بروند و در نتیجه، ضرورت ایجاد خوابگاهی جدید و بزرگتر که امکان اسکان تعداد بیشتری از دختران را داشته باشد، مطرح شد. سلطان جهان بیگم تمام هزینه‌های ساخت خوابگاه جدید را برعهده گرفت و این خوابگاه با نام سلطانیه در ۱۳۳۵ق، تأسیس شد (شیخ محمدعبدالله، ۱۹۶۹: ۲۲۰-۲۳۲، ۲۴۷-۲۴۰).

در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م. با توجه به اینکه تعدادی از دختران مدرسه موفق به گذراندن دوره مقدماتی شده بودند، دبیرستان دخترانه نیز به عنوان بخشی از مدرسه علیگر ایجاد شد. چند سال پس از اینکه دختران مسلمان مدرسه علیگر در مقطع دبیرستان مشغول تحصیل شدند، با توجه به اینکه تعدادی از آنان موفق به گذراندن این مقطع شدند، ضرورت ایجاد کالج برای ادامه تحصیل آنان مطرح شد و در ۱۳۴۵ق، کالج دختران به عنوان بخشی از دانشگاه علیگر ایجاد شد. این‌گونه مدرسه دخترانه‌ای که شیخ محمدعبدالله آن را

ایجاد کرده بود از لحاظ اداری و سازمانی وابسته دانشگاه علیگر شد. آخرین گام برای تبدیل کالج دختران علیگر به کالجی مستقل در ۱۳۵۶ ق، برداشته شد و کالج دختران مسلمان علیگر در آن سال به صورت رسمی افتتاح شد (برای شرح کامل چگونگی تبدیل مدرسه به کالج نک: شیخ محمد عبدالله، ۱۹۶۹: ۲۶۱-۲۶۶ Nasreen Ahmed, 2005-2006:1228-1235).

### کرامت حسین

کرامت حسین یکی دیگر از افرادی بود که کوشش بسیاری برای ترویج آموزش زنان مسلمان انجام داد. پس از ساخت کالج دختران علیگر، توجه به ساخت مدارس زنان مسلمان در نقاط دیگر نیز مورد توجه قرار گرفت. یکی از مشهورترین کالج‌های ساخته شده برای دختران مسلمان، کالج دختران لکنو (لکهنو) بود که از سوی سید کرامت حسین در ۱۳۳۰ ق، تأسیس شد. کرامت حسین از حامیان آموزش زنان مسلمان بود. علاقه او به آموزش زنان موجب شد در سال‌های پایانی زندگی خود و پس از کناره‌گیری از مناصب حکومتی به لکنو بازگردد. او در لکنو با وجود مخالفت‌هایی که وجود داشت، تمام سعی خود را صرف ساخت مرکز آموزشی برای زنان مسلمان لکنو کرد. کرامت حسین برای تأمین منابع مالی مورد نیاز، درآمد تمام زمین‌هایی را که داشت - حدود ۱۲۵ هزار روپیه در سال - وقف ساخت کالج و هزینه‌های مرتبط با آن کرد. همچنین سه سال پس از افتتاح کالج، سلطان جهان بیگم حاکم بوپال در بازدید از کالج، حمایت خود را از آنجا اعلام کرد و مقرر شد سالانه مبلغ ۱۲۰۰۰ روپیه، برای هزینه‌های جاری کالج لکنو کمک کند (حامد علی خان، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۸؛ کاظمی، ۱۳۵-۱۳۷).

کرامت حسین پس از افتتاح کالج، مدیریت آنجا را به زنی نومسلمان - از مسیحیان بریتانیایی که پس از حضور در هند مسلمان شده بود - به نام آمنه واگذار کرد. آمنه در سخنرانی افتتاحیه از اهمیت توجه به آموزش زنان مسلمان سخن گفت و اینکه اگر زنان مسلمان به خوبی آموزش ببینند، می‌توانند فرزندان خود را به شکل بهتری تربیت کنند. او اضافه کرد هیچ جامعه‌ای بدون توجه به آموزش زنان امکان پیشرفت ندارد و این گونه اهمیت آموزش زنان را بازگو کرد. همچنین، او برای کاستن از اعتراضات احتمالی و نیز برای اطمینان بخشیدن به خانواده‌های دانش‌آموزان تأکید کرد که در کالج و خوابگاه، تمام قوانین شرع اسلام، از جمله حجاب و خواندن نماز رعایت خواهد شد. در این کالج، علاوه بر آموزش زبان‌های اردو، فارسی، عربی و انگلیسی، موضوعات مختلفی مانند ریاضی، جغرافی، تاریخ، بهداشت و سلامت، تربیت کودکان به دختران مسلمان آموزش داده می‌شد. پس از درگذشت کرامت حسین، کالجی که او بنا کرده بود به افتخار فعالیت‌هایش در حوزه آموزش، کالج زنان کرامت حسین نامیده شد و تا به امروز نیز یکی از کالج‌های لکنو به شمار می‌رود (حامد علی خان، ۱۵۸-۱۶۲، ۱۵۹-۱۷۳، ۱۶۳-۱۷۴، ۲۴۸-۱۸۱، ۲۵۰-۲۵۱؛ کاظمی، ۱۲۹-۱۳۳).

## نتیجه‌گیری

پس از حضور بریتانیا در هند، زندگی و زمانه مسلمانان با تغییرات بسیاری همراه شد که این تغییرات پس از پایان حکومت بابریان و شکل‌گیری حکومت هند بریتانیا شدت بیشتری پیدا کرد. ازجمله موضوعاتی که در این دوره مورد توجه قرار گرفت، ضرورت یا لازم‌نبودن آموزش نوین ازسوی مسلمانان بود. آموزش زنان مسلمان به‌شیوه نوین نیز ازجمله موضوعات چالش برانگیزی بود که مورد توجه نوگرایان قرارگرفت؛ اما موانع و مشکلات بسیاری سر راه این موضوع قرارداشت. این موانع و ضرورت پرداختن به آموزش زنان به‌عنوان نیمی از جامعه مسلمانان هند موجب شد، نوگرایانی که موافق آموزش زنان مسلمان بودند درصدد برآیند تا بسترهای لازم برای آموزش زنان مسلمان را فراهم کنند. نکته مهم درباره طرفداران آموزش نوین زنان در هند، تأکید آنان براین موضوع بود که بی‌توجهی جامعه هند به آموزش زنان موجب عقب‌افتادگی جامعه نسبت به غرب شده‌است. آنان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های کشورهای مدرن را زنان تحصیلکرده می‌دانستند و بر این باور بودند که هند نیز برای دستیابی به پیشرفت، راهی جز پرداختن به آموزش زنان ندارد. اصلی‌ترین و مهم‌ترین مانع پیش‌روی نوگرایی در بحث آموزش زنان مسلمان هند، شرایط فرهنگی جامعه آن روز بود. مخالفت با حضور زنان و دختران در خارج از خانه و به تبع آن مدارس و مراکز آموزشی به‌بهانه حجاب و عفاف نه تنها از جانب سنت‌گراها و خانواده‌ها مطرح می‌شد، بلکه این دیدگاه از جانب سرسید احمدخان مشهورترین نوگرای مسلمان هند نیز حمایت می‌شد. البته، تعدادی از طرفداران نوگرایی در آموزش زنان از همان دوران حیات سرسید به مخالفت با او و دیگر مخالفان آموزش زنان پرداختند. آنان برای کاستن از موانع آموزش زنان و دختران مسلمان به اقدامات گوناگونی دست‌زدند. ازجمله اقدامات طرفداران آموزش زنان، نوشتن آثاری درباره حجاب بود. هدف از نوشتن این آثار، ارائه تعریفی واقعی و متناسب با شرع اسلام از حجاب بود تا نشان دهد که حجاب عرفی جامعه مسلمانان هند در آن زمان، بدون اعتبار شرعی بوده‌است. هدف از نوشتن این کتاب‌ها و مقاله‌ها، علاوه بر ارائه تعریفی دقیق از حجاب، اثبات این موضوع بود که اسلام هیچ مخالفتی با حضور زنان در جامعه و تحصیل آنان ندارد. همچنین در این دوره، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در ارتباط با حقوق زنان نوشته شد که مؤلفان این آثار کوشیدند تا حقوق زنان، ازجمله حق آموزش را براساس شرع اسلام بررسی کنند. ازجمله موضوعاتی که در این نوشته‌ها به آن توجه شده‌است، تساوی حق زن و مرد در بحث آموزش بود و تأکید براینکه اسلام هیچ مخالفتی با آموزش زنان ندارد. ایجاد نشریات مختص زنان و آموزش آنان درکنار نوشتن رمان‌ها و داستان‌هایی با محوریت آموزش زنان مسلمان، از دیگر اقداماتی بود که انجام شد. علاوه بر نوشتن آثار متعدد برای اثبات ضرورت توجه به آموزش زنان مسلمان که زمینه را برای توجه به آموزش زنان مسلمان هند تا حدودی فراهم کرد، اقدامات دیگری نیز در راستای توجه به آموزش زنان مسلمان در

هند انجام گرفت که از آن جمله، می توان به ایجاد سازمان ها و انجمن های مرتبط با زنان مسلمان و نیز ایجاد مراکز آموزشی متناسب با قوانین شرع اسلام، برای زنان مسلمان اشاره کرد. به نظر می رسد، مجموع این فعالیت ها تا حدود بسیاری موفقیت آمیز بود و شرایط را برای آموزش زنان مسلمان به شیوه نوین فراهم کرد. برآیند این موفقیت را می توان در ایجاد مراکز آموزشی زنان مسلمان هند، به ویژه کالج زنان علیگر مشاهده کرد که بی گمان، مهم ترین و قدیمی ترین مرکز آموزشی مختص زنان مسلمان در هند است.

## منابع

- اخبار تہذیب/النسوان (بی تا). ۱۷ جلد. بابت سال تمام ۱۹۱۵. مرتبہ محترمہ عباسی بیگم صاحبہ. یونین سیتہ لاہور.
- ادیب، اویس احمد (۱۹۳۴). اردو کا پہلا ناول نگار شمس العلماء نذیر احمد. اللہ آباد.
- اقبال علی، مولوی سید (۱۹۷۹). سید احمد خان کا سفرنامہ پنجاب. دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس.
- پانی پتی، شیخ محمد اسماعیل (۱۹۳۵). تذکرہ حالی، شمس العلماء مولانا خواجہ الطاف حسین حالی پانی پتی. پانی پت: حالی بک دپو.
- پانی پتی، شیخ محمد اسماعیل (۲۰۰۹). مسافران لندن. علی گرہ: سرسید اکیڈمی علی گرہ مسلم یونیورسیتی. طبع ثانی.
- ثریاحسین (۲۰۰۸). سرسید احمد خان اور ان کا عہد. دہلی: چودھری آفست پرنٹرس.
- حالی، الطاف حسین (۱۹۳۷ م/۱۳۵۶ ق). چپ کی داد. پانی پت: حالی بک دپو.
- حالی، الطاف حسین (۱۹۷۱). مجالس النساء. دہلی: مکتبہ جامعہ لمیتڈ.
- حامد علی خان (۱۳۳۶). حیات مولانا کرامت حسین. لکھنؤ: مطبع الناظر و مطبع نور.
- رزاقی، شاہ حسین (۱۹۶۳). سرسید اور اصلاح معاشرہ. لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ.
- زبیری، محمد حسین (۱۳۳۷ ق/۱۹۱۸ م). بیگمات بھوپال. بھوپال: مطبع سلطانی ریاست بھوپال.
- سالوسی، منی علی (۱۴۲۴ ق/۲۰۰۳ م). الحقوق التعليمیہ للمرأة فی الاسلام من واقع القرآن و السنن. قاہرہ: دارالنشر للجامعات.
- سلطان جہان بیگم (۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م). گوہر اقبال. بھوپال: مطبع سلطانی.
- شیخ محمد عبداللہ (۱۹۶۹). مشاہدات و تأثرات جمال پرنٹنگ پریس: دہلی.
- صدیقی، عتیق احمد (۱۹۹۴). نذیر احمد اور تعلیم نسوان. سہ ماہی فکر و نظر علی گرہ، خصوصی شمارہ، جون.
- فاروقی، اسعد فیصل (۲۰۰۳). تعلیم نسوان کی سلسلی مین سرسید کی تصورات. تہذیب/اخلاق، ج ۲۲، شمارہ ۱۰، اکتوبر، ۹۴-۹۵.
- کاظمی، روشن اختر (۲۰۱۰). حیات مولانا کرامت حسین. لکھنؤ: مصنف.
- کبیر، فہیمہ (۱۹۹۲). اردو ناول مین عورت کا تصور، نذیر احمد سی پریم چند تک. نئی دہلی: مکتبہ جامعہ ملیہ.
- محمد خان، اشفاق (۱۹۷۹). نذیر احمد کی ناول. دہلی: جمال پریس.
- مقالات سرسید (۱۹۸۴-۱۹۹۳). چاپ محمد اسماعیل پانی پتی. لاہور: مجلس ترقی ادب.
- ممتاز علی (۱۸۹۸). حقوق نسوان. لاہور: مطبع رفاہ عام.
- نذیر احمد (۱۸۸۳). بنات النعش. لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی.
- نذیر احمد (۲۰۰۳). مراۃ العروس. دہلی: کتابی دنیا.
- نذیر احمد (۲۰۰۴). فسانہ مبتلا. چاپ صدیق الرحمان قدوانی. نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیتڈ.

نشریات:

خاتون.

تهذیب‌النسوان.

- Abdul Qadir,(1947), *Famous Urdu Poets and Writers*, Lahore, new book society
- Minault, Gail,(1990) “Sayyid Mumtaz Ali and Huquq un-Niswan: an advocate of Womens Rights in Islam in the late Nineteenth Century”, in: *Modern Asian Studies*, 24, 1, , p.141-172
- Minault, Gail,(1998) “*Women’s Magazines in Urdu as Sources for Muslim Social History*, in *Indian Journal of Gender Studies*, 5:2, p.201-2014
- Misra, Rekha,(1976), *Women in Mughal India (1526-1748 A.D)*, Delhi, Shadhara Printing
- Nasreen Ahmed,(2005-2006), “*Muslim Female Education: Role of Sheikh Abdullah vis-à-vis the Aligarh movement (1906-1942)*”, in: *Indian History Congress*, Vol.66 P.1228-1240
- Ibid,(2007), “*Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Female Education: a Study in Contradiction*”, in: *Indian History Congress*, Vol.68, part one p.1104-1111
- Qasmi, Muhammadulakhkhaluli,(2005), *Madrassa Education its strength and weakness*, New Delhi, Nice Printing Press
- Report of the Indian education commission*, appointed by the resolution of the government of India, dated 3<sup>rd</sup> February 1882, (1883) Calcutta, Superintendent of government printing
- Richery, J.A(1922), *Selection From educational Report*, part II, 1840-1859, Calcutta, Government Printing India

### Transliteration

- Adīb, Uweys Aḥmad (1934). *Urdū kā pahlā nāvil nigār* Shams al-‘Ulamā Nazīr Aḥmad. Allahābād.
- Aḳbār-i Tahzīb al-Nīswān (n.d.). 17 vols. 1915. *Marattabe-ye Moḥtarameh ‘Abbāsī Bēīgum Šāḥiba*. Union Steam, Lahore.
- Eqbal Ali, Maulavi Seyyed (1979). *Seyyed Aḥmad Khān kā Safarnāma-yi Panjāb*. Dihli: Educational Publishing House.
- Fārūqī, As‘ad Fayṣal (2003). “Ta‘līm-i Nīswān kī Sīlsīle men Sir Seyyed ke Taṣavvurāt.” *Tahzīb al-Aḳlāq*. J. 22, no. 10, October, 94-95.
- Ḥālī, Altāf Ḥossayn (1937). *Chap kī Dād*. Pānīpat: Ḥālī Book Depot.
- Ḥālī, Altāf Ḥossayn (1971). *Majālīs ul-Nīsā*. Delhi: Maktaba jāma Limited.
- Ḥamīd ‘Alī k̄an (1917). *Ḥayāt-i Maulānā Karāmat Ḥossāin*. Lucknow: Maṭba‘a al-Nāzīr wa Maṭba‘a Nūr.
- Kabīr, Fahmīda (1992). *Urdū Nāvil men ‘Aurat kā Taṣavvur*, Nazīr Aḥmad se Prem Chand tak. Na‘ī Delhi: Maktaba jāmi‘a Mīllīya.

- Kāzemī, Rūšan Aḵtar (2010). Ḥayāt-e Maulānā Karāmat Ḥossain Lucknow: Moṣannif. Maqālāt-i Sir Seyyed (1984-1993). Chāp Moḥammad Īsmā'īl Pānīpatī. Lahore: Majlis-i Taraqqī Adab.
- Moḥammad ḵān, Aṣḥāq (1979). Nazīr Aḥmad kī Nāvīl. Delhi: jamāl Press.
- Momtāz 'Alī (1898). Ḥoqūq-i Nīswān. Lahore: Maṭba'-'i Rifāh-i 'Ām.
- Nazīr Aḥmad (1983). Banāt al-Na's. Lucknow: Uttar Pradesh Urdū Academy.
- Nazīr Aḥmad (2003). Mīr'āt al-'Arūs. Delhi: Kītābī Doniyā.
- Nazīr Aḥmad (2004). Fasāna-yi Mobtilā. Chāp Şiddīq al-Raḥmān Qidwā'ī. Delhi: Maktaba jāmi'a Limited.
- Pānīpatī, Şayḳ Moḥammad Īsmā'īl (1935). Tazkīra-yi Ḥālī, Şams al-'Ulamā Maulānā ḵāja Altaf Ḥossayn Ḥālī Pānīpatī. Pānīpat: Ḥālī Book Depot.
- Pānīpatī, Şayḳ Moḥammad Īsmā'īl (2009). Mosāferān-e Landan. 'Alīgareh: Sir Seyyed Academy, 'Alīgareh Muslim University. Tab'-i Şānī.
- Razzāqī, Şāh Ḥossain (1963). Sir Seyyed or Īṣlāḥ Mo'āşir. Lahore: Edāra-ye Şaqāfat-i Islāmīyya.
- Sālūsī, Menī 'Alī (2003). Al-Ḥoqūq al-Ta'limīyya lil-Mīr'a fī al-Islām min Wāqī'a al-Qur'ān wa al-Sunna. Cairo: Dār al-Naşr lil-jāmi'āt.
- Şaīḳ Moḥammad 'Abdullāh (1969). Moşāhedāt va Ta'assurāt. jamāl Printing Press: Delhi.
- Şiddīqī, 'Atīq Aḥmad (1994). "Nazīr Aḥmad or Ta'lim-i Nīswān." 'Alīgareh, no., Jun.
- Solṭān jahān Bēīgum (1913). Gohar-e Īqbāl. Bhopal: Maṭba'a Solṭānī.
- Soryah Hossain (2008). Sir Seyyed Aḥmad ḵān Or Un kā 'Ahd. Delhi: Chaudharī Offset Printers.
- Zobayrī, Moḥammad Ḥossain (1918). Baīgamāt Bhopāl. Bhopal: Maṭba'-'i Solṭānī Riyāsāt-i Bhopal.
- Publications:**  
 ḵātūn.  
 Tahzīb ul-Nīswān.



**Publisher:** University of Tehran Press.

## نقش مکان‌های مقدس در هویت‌جویی مسلمانان در برابر صلیبیان

معصومه آبانگاه ازگمی<sup>۱</sup>، احمد بادکوبه هزازه<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، رایانامه: abangah@khu.ac.ir  
 ۲. نویسنده مسئول، استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: hazaveh@ut.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۶/۲۰<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۲۸<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>                     بیت المقدس، جنگ‌های صلیبی، مزارات، مساجد، مکان‌های مقدس، هویت دینی و اجتماعی.</p> | <p>بناهای مذهبی، مانند مساجد، مزارات اولیا و انبیاء، مقام‌ها، بیوت برجای‌مانده از سادات و شیوخ مسلمانان ازجمله مکان‌های مقدسی است که نه تنها یکی از مهم‌ترین نمادهای هویتی در جوامع اسلامی، همواره موجب بازشناساندن این جوامع از غیر بوده، بلکه هرگونه توهین و تعرض به این مکان‌ها، واکنش‌های مشابهی از سوی مسلمانان مناطق مختلف به دنبال داشته است. نمونه پژوهی تاریخ جنگ‌های صلیبی در سده‌های میانه، که به اشغال شهرهای اسلامی و مکان‌های مقدس آنها از سوی مسیحیان انجامید، این مسئله را به خوبی نمایان می‌سازد؛ از این رو پژوهش حاضر با روش تبیین تاریخی داده‌ها، به مطالعه نحوه اثرگذاری مکان‌های مقدس شام در رویارویی مسلمانان با مهاجمان صلیبی و چگونگی هویت‌جویی آنها پرداخته است. دستاورد پژوهش نشان داد که باورمندی مسلمانان به قداست برخی مکان‌ها در ایجاد همبستگی عاطفی و گروهی میان آنها، تحریک عواطف و غیرت دینی آنها برای انجام اقدامات جهادی، تلاش برای بازپس‌گیری شهرهای اشغالی و حفظ چهره اسلامی آنها نقش به‌سزایی داشته که درباره بیت المقدس به‌اوج رسیده است.</p> |

**استناد:** آبانگاه ازگمی، معصومه و بادکوبه هزازه، احمد (۱۴۰۳). نقش مکان‌های مقدس در هویت‌جویی مسلمانان در برابر صلیبیان. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷(۲)، ۱۵۷-۱۷۹.  
 DOI: 10.22059/jhic.2025.382184.654522



© نویسندگان.  
 DOI: 10.22059/jhic.2025.382184.654522

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

هویت اجتماعی، چستی یک‌قوم یا ملتی است که با آن مرزهای انسانی را مشخص می‌کنند و در دو مفهوم «خود» و «دیگری»<sup>۱</sup> تجلی می‌یابد (اشرف، ۱۳۹۵: ۲۵-۴۶). تصور زندگی اجتماعی بدون وجود راهی برای درک صحیح از خود و دیگران، تقریباً غیرممکن است (جنکینز، ۱۳۹۴: ۸، ۴۹-۵۰). سرزمین، تاریخ، دین، حکومت، آداب و رسوم، خون و نژاد، زبان و ادبیات، از جمله عناصر هویت‌سازی هستند که در تعاملات سیاسی و اجتماعی موجب بازشناساندن افراد از غیر می‌گردند (جنکینز، ۱۳۹۴: ۱۹، ۵۰-۵۱، ۱۲۲، ۱۶۷-۱۶۵). نمادها یا نشانه‌ها<sup>۲</sup> هم، کهن الگوهای یک فرهنگ‌اند (الیاده، ۱۴۰۰: ۱۹۶-۱۹۸). روان‌شناسی دین آنها را، شامل یک اصطلاح، اسم، تصویر، بنا، شیء تعریف کرده که به‌عنوان یک مفهوم قراردادی با زندگی انسان مأنوس است (فونتانا، ۱۳۸۵: ۷۶، ۷۸). تاریخ یک جامعه، پیوندهای عمیقی با این نمادها داشته و همواره برای بیان فرهنگ دینی خود از آن بهره برده است (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۴۱-۲۴۲; Jung, 1976: 334-335).

الگوی ساخت نمادین هویت اشتراکی<sup>۳</sup> (جنکینز، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۱۹۸)، که بر نقش نمادگرایی در ایجاد همبستگی اجتماعی تأکید می‌ورزد، نشان می‌دهد که مردم، معنایی از تعلق خود و دیگری را به‌موقعیت یا محل خاصی پیوندزده و مفاهیمی، چون «ما» و «دیگران» را از آن استنباط و احساسی از تعلق مشترک به‌چیزی را در میانشان تجربه می‌کنند (جنکینز، ۱۳۹۴: ۱۷۶-۱۷۹). مکان‌های مقدس یکی از آنهاست که نه‌تنها مسیر تعامل آسمان و زمین تلقی شده، که جامعه کنونی را نیز به‌گذشته دینی آنها متصل می‌سازد (Burge, 2011: 222-245).

مکان مقدس، جایگاهی است که در باور انسان مذهبی، محل اتصال دنیای مادی به‌عالم معنوی و میعادگاه وصال روحانی بندگان با حقیقت واحد تلقی می‌شود که در محدوده خاص جغرافیایی واقع شده و یک یا چند دین یا مذهب آن را شریف می‌شمارند. اگرچه، مکان‌های مقدس<sup>۴</sup> برای افراد خارج از سنت آن جامعه، حامل احساس مشابهی نبوده، ولی برای مؤمنان به آن، شعائر مقدسی چون نمازگزاری جمعی، آداب زیارت، ادعیه، نیایش‌های مخصوص، قربانی و امثال آن را در بر می‌گیرد (Brereton, 2005: 7978-7986).

1. Self and other
2. Symbol, sign
3. symbolic construction of Shared identity
4. Holy Places

درباره مسلمانان هویت دینی، وجه تمایز آنها از سایرین است که با برخی مؤلفه‌های مسلمانی مانند پیروی از قرآن و سیره پیامبر(ص)، قبله‌گاه واحد و امثال آن بازشناخته می‌شوند. بناهای مذهبی مانند مساجد، مزارات اولیا و انبیا، مقام‌ها، بیوت برجای‌مانده از سادات و شیوخ مسلمانان نیز، همواره در شهرهای اسلامی به‌عنوان شاخص هویتی، مرز تشخیص هویت مسلمانان از غیر قرار گرفته و سبب جذب جمعیت و تجلی افکار شمار زیادی از مسلمانان شده است (مهری و ابراهیمی دهکردی، ۱۳۹۶: ۱-۱۶). اهمیت حفظ ابنیه کهن اسلامی و ضرورت صیانت مکان‌های مقدس از ویرانی و آلودگی، نقش آنها را در هویت‌جویی مسلمانان تأیید می‌کند؛ زیرا توجه به آنها نه تنها به‌عنوان پدیده‌های نمادین یا مؤثر در شناخت سیر تحول تاریخ تمدن اسلامی، بلکه بیشتر به‌منظور حفظ هویت دینی، مورد توجه مسلمانان بوده (Burge, 2011: 222-245)، که برخی اشاره‌های قرآنی (نک: بقره/۱۲۵؛ ۱۵۸؛ ۲۴۸)، و سیره نبوی (نک: سمهودی، ۲۰۰۶: ۸۴/۳؛ ۹۹؛ ابن‌زبالة، ۲۰۰۳: ۲۰۹؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۶۰۹/۱۴-۶۱۷)، نیز آن را تقویت نموده است.

هویت جمعی آنگاه که با هجوم اغیار از بیرون مرزها مواجه شود، مسئله خطر گسستگی یا هویت درخطر، برای خودی‌های تا حد زیادی یکپارچه احساس می‌گردد که به‌طور عموم با واژگانی نظیر تسخیر، تصرف، استیلا، اشغال و امثال آن بیان می‌شود که پدیده‌ای موسوم به هویت‌جویی اجتماعی<sup>۱</sup> را به دنبال دارد (جنکینز، ۱۳۹۴: ۹، ۷۹-۸۰).

حملات مسیحیان غرب اروپا به بخش‌های گسترده‌ای از جهان اسلام در شام، مصر، جزیره، آناتولی و آفریقای، طی سده‌های میانه که با نام جنگ‌های صلیبی<sup>۲</sup> شناخته می‌شود (نک: عروسی المطوی، ۱۹۸۲: ۹-۱۰)، از مهم‌ترین رخدادهای تاریخ اسلام است که بازتاب روان‌شناختی عظیمی برای مسلمانان داشته و جهان اسلام را با مسئله هویت در خطر روبه‌رو ساخت (بالار، ۱۳۹۲: ۱۸۶-۱۸۷).

در جغرافیای جنگ‌های صلیبی، سرزمین شام که آن را جلیل‌القدر و پیامبرخیز خوانده‌اند (مقدسی، ۱۹۷۳: ۱۵۱)، در عین حال که بیشترین مکان‌های مقدس سده‌دین ابراهیمی یهود، مسیحیت و اسلام را در خود دارد (خلیلی، ۱۴۰۷: ۲۰۱/۵-۲۰۷)، صحنه اصلی منازعات بود. اگر آزادسازی بیت‌المقدس از دست مسلمانان و احیای کلیسای مسیحی در شرق به مرکزیت بیت‌المقدس در شام را به‌عنوان بارزترین انگیزه پیدایی جنگ‌های صلیبی از سوی مسیحیان بپذیریم (رانسیمان، ۱۳۸۴: ۱۲۱/۱-۱۲۲)، بررسی نقش کارکردی مکان‌های مقدس این سرزمین در دفاع مسلمانان به‌عنوان روی دیگر این سکه و بروز واکنش‌های هویت‌جویانه آنها در برابر مهاجمان صلیبی مهم خواهد بود. پژوهش حاضر، با تمرکز بر تأثیر

1. social identity

2. Crusade

قداست بیت‌المقدس و سایر مساجد و زیارتگاه‌های شام در نحوه واکنش دفاعی و هویت‌جویانه مسلمانان، درصدد مطالعه این مسئله برآمده و چرایی و چگونگی این اثرگذاری را بررسی کرده است.

### مکان‌های مقدس و چهره اسلامی شهرها

مهاجمان صلیبی به محض استقرار در سرزمین‌های اسلامی، به مکان‌های مذهبی مسلمانان حمله و شروع به ساخت بناهای سیاسی و مذهبی خود می‌کردند. آنها با تعطیل کردن مساجد و نصب صلیب برفراز آنها، چونان سایر قسمت‌های شهر (اسامه، ۲۰۰۳: ۲۴۱)، چهره اسلامی شهرها را دگرگون ساختند (کاهن، ۱۳۹۲: ۹۰). تبدیل مساجد ابراهیمی الخلیل (یاقوت، ۱۹۹۵: ۲/۳۸۷)، جامع عکا (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵۳۹/۱۱)، رمله (علیمی، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۲)، طبریه (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۰/۴۹۷-۴۹۵)، و عسقلان (یاقوت، ۱۹۹۵: ۱۲۲/۴) نمونه‌های آن است.

صلیبیان، چنانچه موفق به ساخت کلیسا نمی‌شدند، به تخریب مساجد اقدام می‌نمودند. تخریب جامع عمرو فسطاط در حمله سال ۵۶۴ق. (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۲/۲۱۶)، و تخریب جامع دمیاط در سال ۶۱۶ق شواهدی بر این مدعاست (ابن حریری، ۱۹۸۱: ۹۲). در برخی شهرها هم، مانند لاذقیه که مساجد باقی بود، با به صدا درآوردن ناقوس کلیساها در هنگامه اذان از شنیده شدن صدای اذان جلوگیری می‌شد (یاقوت، ۱۹۹۵: ۶/۵).

صلیبیان از ورود مسلمانان به سایر مکان‌های شریف هم جلوگیری می‌کردند (اسامه، ۲۰۰۳: ۲۲۲-۲۲۳). آنها بسیاری از زیارتگاه‌ها را یا به کلیسا تبدیل کرده یا در مالکیت مسیحیان صلیبی قرار دادند؛ از این رو مسلمانان تنها با شرایط محدود و پرداخت هزینه‌های گزاف اجازه می‌یافتند در بخش‌هایی از این مکان‌های مقدس آن هم، برای زمان‌های محدودی حضور یافته و نماز بخوانند (Kedar، 1990: 162؛ نیز نک: عمادالدین، ۲۰۰۴: ۴۸-۶۲). گزارش‌های تاریخی از وضعیت قبرستان‌های عسقلان، غزه، عکا، صور و صیدا و شهرهای ساحلی اشغالی، که قدیسان زیادی در آنها مدفون بوده‌اند، در مقایسه با سایر شهرهای غیرمتصرفه نشان می‌دهد که صلیبی‌ها به این مکان‌ها هم رحم نکرده و با حمله به آنها بسیاری از قبور اولیای مسلمان را تخریب کرده‌اند (Kedar، 1990: 150-161).

برخورد حاکمان صلیبی با مسلمانان شهرهای تحت سلطه‌شان، برخورد استثمارگر با یک‌استثمارشده بود (پراور، ۱۳۹۲: ۵۸-۶۰). اسیران مسلمان تحت حکومت صلیبی‌ها به بیگاری گرفته می‌شدند (ابن جبیر، بی‌تا: ۲۵۳-۲۵۲؛ نیز نک: مونس عوض، ۱۳۹۲: ۲۱۰-۲۱۱). کشاورزان مسلمانان در مناطق اشغالی مایملک اربابان صلیبی بودند و با انتقال زمین از اربابی به ارباب دیگر منتقل می‌شدند (مونس عوض، ۱۳۹۲: ۲۰۲، ۲۰۹-۲۰۸)، که حس عمیقی از ذلت در مسلمانان برجای نهاد (بالار، ۱۳۹۲: ۱۸۶-۱۸۷). با

رواج پدیده جَلّ و مهاجرت دسته‌جمعی خاندان‌ها (ابن طولون، ۱۴۰۱: ۶۷/۱-۶۸، ۲۲۴)، جمعیت مسلمانان در امیرنشین‌های مسیحی تا حد زیادی کاهش یافت و مسلمانان به صورت اقلیتی درآمدند که از حداقل چارچوب‌های اجتماعی و مذهبی رسمی خود محروم بودند (عبده قاسم، ۱۳۰۲: ۳۵۲-۳۶۳). تغییر چهره ظاهری شهرها با پرسه‌زدن خوک‌ها در خیابان‌ها ملموس‌تر می‌شد که به گفته ابن جبیر، تحمل این وضع برای مسلمانان رنج‌آور بود (ابن جبیر، بی‌تا: ۲۵۲).

به تدریج، اقلیت‌های مسلمان بر آن شدند تا هویت دینی خود را در برابر اکثریت صلیبی احیاء نمایند و بازسازی مکان‌های مقدس در صدر این اندیشه قرار گرفت (ابن جبیر، بی‌تا: ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۱؛ نیز نک: پرآور، ۱۳۹۲: ۹۸-۱۰۰). مسلمانان در صدد برآمدند تا بدین گونه، جغرافیای زندگیشان را به محلی برای اقامه آزادانه‌تر باورهای دینی خود بدل سازند؛ بنابراین به محض دستیابی مجدد به شهری، ابتدا مکان‌های مذهبی خود را بازسازی می‌نمودند. نورالدین محمود زنگی، مسجد جامع رها را که به کلیسا تبدیل شده بود، تجدید بنا کرد (طباخ، ۱۴۰۸: ۶۲/۲). به دستور صلاح‌الدین جامع عمرو در فسطاط (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۲۱۶/۲)، و جامع الفردوس حرّان بازسازی شد (سبطین عجمی، ۱۴۱۷: ۱۴۱/۱-۳۲۴-۳۲۶). او پس از تصرف عسقلان، قیساریه، بیت لحم، رمله، داروم، غزه و جلیل، به تغییر کاربری کنیسه‌ها به مساجد و بازسازی مسجدهای تخریب شده پرداخت (چعمادالدین، ۲۰۰۴: ۵۶-۵۸)، و کلیسای ساخته شده در حرم حضرت ابراهیم (ع) در الخلیل را به مسجد تبدیل کرد (علیمی، ۱۴۲۰: ۱۴۵/۱). سلطان قلاوون (حک: ۶۷۸-۶۸۹ ق.) هم در نیمه پایانی جنگ‌های صلیبی، آنگاه که بر الخلیل دست یافت، آن مسجد را بازسازی نمود (کردعلی، ۱۴۰۳: ۵۶/۶). عزالدین کیکاووس (حک: ۶۰۸-۶۱۶ ق. / ۱۲۱۱-۱۲۲۰ م.)، پادشاه سلجوقی روم نیز پس از فتح مجدد سینوب، کلیسای آن را به جامع تبدیل کرد و برایش منبر و مؤذن و ملازمانی مقرر نمود (ابن بی‌بی، بی‌تا: ۵۸).

تصرف بیت المقدس در سال ۴۹۲ ق. (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲۷۲/۱۰-۲۸۴)، را باید آسیب به یکی از شاخص‌های مهم هویت‌ساز اسلامی مسلمانان برشمرد که انتشار اخبار آن اذهان جوامع اسلامی را متأثر ساخت (یاقوت، ۱۹۹۵: ۱۷۱/۵؛ مقریزی، ۲۰۰۷: ۱۰۵/۱-۱۰۶). براساس احکام کلیسا، اقامت کسانی که نام مسیح را آلوده می‌سازند در شهر عیسی (ع) گناه و ممنوع بود (شارتری، ۲۰۰۱: ۸۵-۸۰؛ صوری، ۱۹۹۱: ۴۹۰/۱). بنابراین، به محض ورود به بیت المقدس، مسلمانان و یهودیان را با قساوت راندند (ریشار، ۱۳۹۲: ۴-۵). صلیبی‌ها یک هفته در بیت المقدس به کشتار مسلمانان و یهودیان پرداخته و در خیابان‌ها جوی خون به راه انداختند (علیمی، ۱۴۲۰: ۴۴۷/۱). به گفته شاهدان عینی، صلیبی‌ها مسلمانان را سربریده، برخی را از فراز برج‌ها فرو می‌افکندند، برخی را شکنجه داده و در آتش می‌سوزاندند (شارتری، ۲۰۰۱: ۱۳۴-۱۳۷؛ صوری، ۱۹۹۱: ۳۶۵/۱-۳۷۱).

صلیبی‌ها که برای اجرای طرح توسعهٔ مملکتشان به ساکنان مسیحی نیازمند بودند، به سرعت ایادی خود را در خانه‌های مردم قدس جای داده (صوری، ۱۹۹۱: ۳۷۰/۱، ۴۸۹)، و بر اساس برنامه‌ای فراگیر به مسیحی کردن شهر اقدام نمودند (عبدالقاسم، ۱۳۹۲: ۳۵۲-۳۶۳). آنها، مسیحیان سوری را از آن سوی اردن با وعدهٔ اعطای زمین فراخوانده و حجاج و تاجران مسیحی را برای مستقرشدن در املاک سواران مهمان‌نواز تشویق نمودند (صوری، ۱۹۹۱: ۴۹۰/۱). به دنبال آن، ساختار اجتماعی شهر به صورت یک شهر مسیحی درآمد (مونس عوض، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۱۹۷؛ عبدالقاسم، ۲۰۰۱: ۱۹۶-۱۹۷).

سران صلیبی، با عنایت به نقش هویت‌ساز مکان‌ها، دوتغییر اساسی در وضعیت عمرانی شهر ایجاد کردند که تغییر نقش عمارت‌های اسلامی برای اهداف صاحبان جدید، نخستین گام بود. سپس در دومین گام، ابنیهٔ جدیدی به تناسب نیاز احداث کردند تا به تدریج، شهر را به موطنی برای مسیحیان تبدیل کنند. بنابراین، تخریب مساجد یا تغییر کاربری آنها برای فعالیت‌های غیردینی و ساخت کلیسا و بازسازی بناهای دینی مسیحیان در اولویت قرار گرفت (پراور، ۱۳۹۲: ۲۹-۳۰). مسجدالاقصی، مقرر رسمی پادشاهان فرنگی (عیاری، ۱۹۹۴: ۴۸)، و سرداب مسجدالاقصی به اسطبل برای اسبان صلیبیان تبدیل شد (عیاری، ۱۹۹۴: ۴۸).

ساخت کنیسه‌های مریم‌الکبری<sup>۱</sup> و کنیسه مریم‌اللاتینی<sup>۲</sup> در اطراف حرم شریف روبه قبله (نک: دانیال روسی، ۱۳۹۴: ۲۹۰-۲۹۱)، تبدیل قبهٔ الصخره به مقر شهسواران معبد (ادریسی، ۱۴۰۹: ۳۶۰/۱)، بازسازی کلیسای قدیس جیمز در سمت چپ آن (دانیال روسی، ۱۳۹۴: ۲۹۳-۲۹۴؛ ادریسی، ۱۴۰۹: ۳۶۰/۱)، برافراشتن صلیب طلایی بر فرازش (علیمی، ۱۴۲۰: ۴۴۸/۱)، و تبدیل آن به عبادتگاه اصلی مسیحیان (کول، ۱۳۹۲: ۵۹-۶۱)، برای برگزاری مراسم سالانهٔ عید پاک (دانیال روسی، ۱۳۹۴: ۲۹۱)، و جشن پانزدهم ژوئن در قبهٔ الصخره (عیاری، ۱۹۹۴: ۶۹-۷۰)، تغییر اسامی دروازه‌های شهرها و نام محله‌ها از نام‌های اسلامی به لاتینی و مسیحی (عیاری، ۱۹۹۴: ۴۸)، از دیگر اقدامات عمرانی صلیبی‌ها بود که برای مسلمانانی که حتی نمی‌توانستند مقبرهٔ افراد مشهور محلی خود را حفظ کنند (هروی، ۱۴۲۳: ۲۵-۲۶؛ سایولف، ۱۳۹۴: ۷۷-۱۰۷)، دردناک بود.

علاقه‌مندی مسلمانان به حفظ هویت اجتماعی با حس تعلق مکانی در این دوره، در بازسازی بیت‌المقدس به اوج رسید. اشغال بیت‌المقدس، که مسلمانان آن را اعظم مصائب جهان اسلام می‌دانستند (علیمی، ۱۴۲۰: ۴۵۰/۱)، مسلمانان را نسبت به هویت در خطر خود، نگران نمود، اما با وجود آنکه نخستین واکنش بلافاصله با اعزام هیأتی در رمضان سال ۴۹۲ق. به بغداد و استمداد از خلیفهٔ عباسی برای رهایی

1. St ,marie Major

2. St ,marie Latina

بیت المقدس و درواقع، احیای هویت دینیشان نمایان گشت (علیمی، ۱۴۲۰: ۴۴۸/۱)، این مهم به دلایلی چون عدم وجود وحدت اسلامی، به سال ۵۸۳ق. / ۱۱۸۷م. یعنی زمان فتح از سوی صلاح الدین ایوبی، مؤکول گردید. به باور مسلمانان، صلاح الدین با استرداد بیت المقدس به خطر مهمی که هویت جامعه اسلامی را تهدید می کرد، پایان داد و شکوه از دست رفته مسلمانان را تجدید نمود (ابن شداد، ۱۹۹۴: ۲۵-۲۶؛ عمادالدین، ۲۰۰۴: ۳۷-۳۹).

تشبیه بازپس گیری بیت المقدس در سال ۵۸۳ق. به فتح مکه در سال هشتم هجرت، نقش این رویداد را در احیای هویت دینی مسلمانان نشان می دهد. سروده عمادالدین کاتب، به مناسبت فتح بیت المقدس مؤید آن است:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| بفتحہ القدس للاسلام قد فُتحت | فی قمع طاغیة الاشراک أبواب   |
| فقی موافقہ البیت المقدس      | للبيت الحرام لنا تیه و أعجاب |
| والصخر والجر الملوئم جانبہ   | کلاهما لإعمار الخلق محراب    |

نفی من القدس صلباناً کما نُفیت  
من بیت مکه اُزلام و أنصاب (نک: ابوشامه، ۱۴۲۲: ۲۳۳/۳-۲۳۴).  
رفتار فاتحان مسلمان نیز به هنگام ورود به بیت المقدس، این شباهت را خاطر نشان می سازد. صلاح الدین به تأسی از پیامبر (ص) که در فتح مکه در حین طواف، بت های اطراف را با پشت کمانش بر زمین می زد و می شکست (ابن هشام، بی تا: ۴۱۶-۴۱۸)، هنگام ورود به بیت المقدس به مسجد الاقصی رفت و صلیب و ناقوس آویزان شده بر سقف را به زیر آورد و مسجد را از هرگونه نماد غیر اسلامی پاک ساخت. سپس، اشکریزان قبه الصخره را با گلاب شستشو داد و تصاویر صلیبی آن را نابود ساخت. وی اینچنین، فتح قدس را چونان فتح مکه در بازیابی هویت مسلمانی مؤثر نشان داد. مسلمانان نیز چونان مسلمانان صدر اسلام با فریاد تکبیر وارد بیت المقدس شده و صلیب طلایی قبه الصخره را به زیر آوردند (ابن شداد، ۱۹۹۴: ۱۳۵). نامگذاری این فتح به نام هجرت دوم و قیاس آن با هجرت تاریخ ساز نبوی به عنوان مبدائی برای ظهور مجدد اسلام در سرزمین قدس بر اهمیت این نقش صحنه می گذارد (عمادالدین، ۲۰۰۴: ۵-۶، ۳۷-۳۹).

فرمان صلاح الدین برای بازسازی مکان های مقدس و بازگرداندن آنها به حالت پیش از تصرف مسیحیان، تردیدی برای کارآمدی مکان های مقدس در احیای هویت اسلامی باقی نمی گذارد. وی به محض تسلط، کوشید وجهه اسلامی قدس را بازگرداند. به دستور وی فاتحان مسلمان، مسجد الاقصی را با گلاب شستشو داده و پس از پاکسازی، آن را برای نماز مفروش و چلچراغ آویزان کردند (عمادالدین، ۲۰۰۴: ۵۱-۵۷؛ ابوشامه، ۱۴۲۲: ۲۵۷/۳-۲۵۸). منبری را هم که به دستور نورالدین در حلب ساخته شده بود به قدس منتقل کردند (ابوشامه، ۱۴۲۲: ۲۵۳/۳). محرابی را هم که صخره مقدس را

پوشانده بود، از بین برده (ابوشامه، ۱۴۲۲: ۲۵۶/۳-۲۵۸)، و آن را با رحل و مصحف‌های زیبا پر کردند (ابوشامه، ۱۴۲۲: ۲۵۷/۳). ساختمان‌های میهمان‌نوازان معبد در غرب مسجدالاقصی و انبارها، اسطبل‌ها و مستراح‌هایی را که در اطرافش بنا کرده بودند، تخریب و دیوار براق تعمیر شد (علیمی، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۲). سایر مکان‌های مربوط به ساکنان صلیبی نیز تصرف و برای امور دینی اسلامی تغییر کاربری دادند. تبدیل خانه بطریق اعظم به اقامتگاه صوفیان (ابن‌واصل، ۱۹۵۳: ۲۷۳/۲)، کلیسای صنهاجه به مدرسه‌ای برای شافعیان، کلیسای صند حنه<sup>۱</sup> به مدرسه صلاحیه (علیمی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱؛ ابن‌واصل، ۱۹۵۳: ۴۰۷/۲)، نمونه آن است. سایر مساجد هم ترمیم و اذان جایگزین ناقوس گردید. سلطان ایوبی، گورستان‌هایی مانند مأملا را هم که مدفن بسیاری از روحانیون، طلاب و صوفیان برجسته بوده و از سوی صلیبی‌ها تخریب شده بود، مرمت نمود (علیمی، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۲). بدین ترتیب بیت المقدس در اندک‌زمانی، چهره اسلامی به‌خود گرفت و مکان‌های مقدس مسلمانان، حیثیت پیشین خود را بازیافت.

### تحریک عواطف دینی

مناسک و آیین‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان دین، در عین حال که ابزاری برای بیان عواطف هستند، موقعیت‌هایی را هم برای تحریک عواطف ایجاد می‌کنند (همیلتون، ۱۳۸۹: ۸۸). اعتقاد به وقایع فوق بشری، که مکان‌های مقدس با پیشینه تاریخی‌شان یکی از مهم‌ترین تجلی‌گاه‌های آنها محسوب می‌شوند، چنان نقش مهمی در اعتقاد دینی بشر دارد که روان‌شناسی دینی آن را جزء مکمل جوهره معنوی دین دانسته و تداوم دین بدون آن را دشوار یا حتی غیرممکن می‌داند (فونتانا، ۱۳۸۵: ۷۵). یک مکان هم از این جهت که مردم معتقدند قدرت‌های معینی دارد یا جایگاه ارواح خاصی است، مانایی می‌یابد (همیلتون، ۱۳۸۹: ۸۶).

ریشه‌های فرهنگی و معنوی برای مسلمانان در شخص پیامبر (ص)، خاندان و اصحاب حضرت تجمیع می‌یابد که تحکیم آن در مزارات و مقام‌های مقدس مرتبط به آنها متجلی می‌شود. فرد مسلمان، میان خود و مقربان آستان نبوت، احساس خویشاوندی معنوی برقرار کرده و با زیارت این مکان‌ها، پیوندهای معنوی و خویشاوندی فکری و فرهنگی خود را با آنها یادآوری می‌کند (محدثی، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۳). از این رو، تصرف این مکان‌ها از سوی بیگانگان یا اهانت به آنها، سبب آسیب به ریشه‌های اعتقادی می‌شود و غیرت دینی مسلمانان را برمی‌انگیزد. قرآن کریم نیز، موضوع توهین به مقدسات را توجه کرده و با نهی مسلمانان از اهانت به مقدسات دیگران، آنها را از فراهم آوردن زمینه توهین به خداوند بازداشته است (انعام/۱۰۸)؛ بنابراین در جامع‌ترین مانیفست مسلمانان، دایره شمول منع توهین به مقدسات همه امور و اشیایی را در

1. saint. Anne

برمی‌گیرد که به نوعی با امر قدسی پیوند دارد.

ارزش و عاطفه، رابطه الزامی با هم دارند و آدمی به طور معمول برای ارزش‌هایش، سطحی از عواطف را بروز می‌دهد (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۴). وقتی اهانت اتفاق می‌افتد، عزت نفس افراد، که در روان‌شناسی اجتماعی از آن با عنوان خودپندارها یاد می‌شود،<sup>۱</sup> در معرض تباهی قرار می‌گیرد. در سنت‌های بنیادگرا، مقوله دین‌ورزی، با عزت نفس ارتباط عمیق و متقابلی دارد و با جهت‌گیری‌های مذهبی همراه است. مساجد، مقابر انبیا و بزرگان دین و مکان‌های منسوب به آنها، که نماینده و نماد معانی و مفاهیم فرهنگ اسلامی محسوب می‌شوند، همواره نزد مسلمانان احترام داشته و هرگونه اقدامی که به توهین، تخریب یا ملوث نمودن آنها منجر شود، با بروز احساس خشم یا دست کم اندوه عمومی ناشی از غلیان عواطف مواجه می‌گردد (Burge, 2011: 222-245).

در فرهنگ اسلامی مساجد، خانه پرهیزگاران معرفی شده و در آن، کسی جز خدا را نمی‌خوانند (جن/۱۸)؛ بنابراین ورود، توقف و خروج از آن آدابی دارد، به‌ویژه برای مشرکان که نه تنها اجازه ورود به مسجد را نداشتند (نک: حلی، ۱۹۸۲: ۴۳۶)، بلکه از حمل مصحف و مس آن نیز منع می‌شدند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۲۰/۹). حال، پرواضح است که تعطیلی یا تغییر کاربری مساجد به اصطبل برای اسبان مهاجمان صلیبی که مشرک خطاب می‌شدند یا خارج کردن منبر از جامع شهر و جایگزین کردن آن با صلیب برای مسلمانان تا چه اندازه زجرآور بوده است. ذهبی، اندوه مردم طرابلس را به سبب حمله صلیبیان به مساجد و آتش زدن آنها به اندازه کشتار مردم و به اسارت گرفتن زنان و کودکان، دردناک توصیف کرده است (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۱۱-۱۱۲). مردم عسقلان هم، که شاهد نابودی مساجد و مکان‌های دینی خود بودند، با گریه و فغان اندوهشان را نمایان ساختند (مقریزی، ۲۰۰۷: ۱۰۵-۱۰۶).

در سال ۵۴۹ق/۱۱۵۴م. وقتی عسقلان در معرض سقوط قرار گرفت، فائز (حک: ۵۴۹-۵۵۵ق.)، خلیفه فاطمی از بیم آنکه به مقام رأس‌الحسین (ع) اهانت شود و خشم عمومی را برانگیزد، دستور انتقال آن را به قاهره صادر نمود (یاقوت، ۱۹۹۵: ۱۴۲/۵؛ سیوطی، ۱۹۹۶: ۶۳).

صلاح‌الدین ایوبی، هنگامی که صلیبی‌ها در صدد ویرانی مسجد داریا<sup>۲</sup> از نواحی دمشق برآمدند، تاحدی برآشفته که آنها را به ویران کردن تمام کلیساهای موجود در بلاد اسلامی تهدید کرد و این‌گونه از تخریب آن مسجد جلوگیری نمود (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۴۸۵/۱۱). در سال ۵۷۴ق. هم، صلیبی‌ها برگودال بیت‌الاحزان در نزدیکی صفد و طبریه، که گفته می‌شد خانه یعقوب نبی (ع) بوده، دژی بنا کردند که موجب

۱. Self - conceptions. یا خودپندارها، به احترامی که مردم برای خود قائلند، تعبیر می‌شود (نک: اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۶۳).

۲. Fundamentalist

۳. از روستاهای غوطه دمشق (نک: یاقوت، ۱۹۹۵: ۴۳۱/۲)

خشم مردم و سلطان ایوبی شد؛ بنابراین در اولین فرصت، سپاهش را برای تخریب آن دژ روانه کرد. شاید، این اقدام صلاح‌الدین بیشتر به دلیل اهمیت راهبردی این دژ انجام شده، لکن به سبب آنکه با شعار بازپس‌گیری مکانی مقدّس بود، مورخان آن را غزوه‌ای برای صلاح‌الدین ثبت کرده‌اند (نک: ابن‌واصل، ۱۹۵۳: ۸۴/۲-۸۰).

نقش مؤثر مکان‌های مقدّس در تحریک احساسات و عواطف مسلمانی راه می‌توان در سرزنش حکامی که نسبت به اشغال مکان‌های مقدّس بی‌توجه بوده یا تحسین آنان که در بازپس‌گیری مکان‌های مزبور مجاهدت نموده‌اند، یافت که شعر، مهم‌ترین تجلی‌گاه آن است (نک: عمادالدین، ۱۹۵۹: ۸۶/۱۰). هرچقدر ابعاد دینی یک مکان برجسته‌تر باشد، احتمال برانگیختن عواطف و احساسات مستقیم بیشتر است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۸). این دربارهٔ مسجدالاقصی، که جایگاه خوک‌ها شده بود، نمود بیشتری یافته است (یاقوت، ۱۹۹۵: ۱۷۱/۵).

فخرالکتاب جوینی (د. ۵۸۶ق.) در قصیدهٔ جُندالسّماء، فتح بیت‌المقدس را ازسوی صلاح‌الدین در زمرة فتوح انبیا خوانده و برخی سلاطین پیشین را به سبب رهاکردن بیت‌المقدس و برخی دیگر را به سبب بی‌اعتنایی به بازپس‌گیری آن سرزنش نموده و آنها را به قدر نود سال کور و کر توصیف کرده است:

له سوی الشکر بالأفعال أثمان  
له سوی الشکر بالأفعال أثمان  
تسعون عاماً بلاد الله تصرخ وال  
لإسلام نُصاره صمٌ و عُمان (ابوشامه، ۱۴۲۲: ۲۳۸/۳-۲۴۰)

اوج بروز عواطف مسلمانان، زمان واگذاری بیت‌المقدس ازسوی ملک کامل (حک: ۶۱۵-۶۳۵ق.) طی صلح‌نامهٔ یافا در سال ۶۲۶ق./۱۲۲۹م. به فردریک دوم، پادشاه آلمان بود که عموم مردم آن را خیانتی بزرگ به اسلام و لکهٔ ننگی بر کارنامهٔ ایوبیان دانستند (مقریزی، ۲۰۰۷: ۲۲۸/۱). آنها، سه روز عزای عمومی گرفتند و توجیه و توضیح سلطان ایوبی هم نتوانست جلوی تحریک عواطف آنها را بگیرد (مقریزی، ۲۰۰۷: ۲۳۱/۱-۲۳۰). خطبا تا مدت‌ها در محافل و منابر به شرح مصایب آن پرداختند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۳۳۵/۱۰-۳۳۶). شاعران نیز در غم از دست‌دادن بیت‌المقدس مرثیه‌سرایی کردند (سبط ابن‌جوزی، ۲۰۱۳: ۲۹۷/۲۲-۲۹۸).

### ظهور اندیشه‌های جهادی هویت‌جویانه

مکان‌های مقدّس با بازیابی هویت‌های جمعی و تحریک عواطف و غیرت دینی، زمینهٔ تقویت اندیشهٔ جهاد و بروز جنبش‌های هویت‌جویانه را فراهم آورد که در دو منظر قابل درک است؛ نخست اینکه، مکان‌های مقدّس منشأیی برای ظهور و بروز عواطف بودند؛ بدین معنا که هتک حرمت به آنها، اهانت به یکی از نمادهای هویت جمعی مسلمانان محسوب شده و دفاع از آن، آغازگر جنبش‌های جهادی شده

است و دوم آنکه، مکان‌های مقدس، محل و تجلی‌گاه بروز و ظهور این عواطف به‌شمار می‌روند و به‌عنوان پایگاه گردهمایی و تجمع عمومی مسلمانان و رهبران‌شان بوده و محلی برای هدایت و ساماندهی جنبش‌های جهادی هویت‌جویانه محسوب می‌شوند.

پیدایش هویت‌های جدید، بحث احیای هویت‌های قدیم و دگرگون‌شدن هویت‌های موجود را مطرح می‌کند و این مجال را می‌دهد تا طرح دفاع از منافع جناحی و خود تعیین‌کنندگی جمعی<sup>۱</sup> جلوه‌گر شود؛ البته این چشم انداز بیشتر از آنکه عوامانه باشد، روشنفکرانه است و در میان خواص و طبقه نخبگانی جامعه، بروز و ظهور و به‌طبقات زیرین هم تسری می‌یابد (جنکینز، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۴). از این‌رو، در جنگ‌های صلیبی در سطح ایدئولوژیک، شاهد اهمیت یافتن دوباره جهاد و گسترش روایت‌های حماسی از جنگ‌ها و به‌طور خاص نسبت به مکان‌های مقدس قدس هستیم که بازتاب آن را در قصاید، خطابه‌ها و کتاب‌های ادبی و تاریخی این دوره می‌توان ملاحظه کرد (بالار، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

گسترش فضائل‌نویسی دوره جنگ‌های صلیبی نیز از این رویکرد حکایت می‌کند که می‌توان آن را، شاخص‌ترین دستاورد تلاش نخبگان فرهنگی جامعه برای تحریک عواطف دینی مسلمانان دانست که در ایجاد همبستگی اسلامی و ساماندهی تحرکات جهادی نیز تأثیر فراوان داشته است. شماری از عالمان مسلمان اگرچه با تأخیر، ولی مهم‌ترین راه نجات مسلمانان را از استیلای صلیبیان بر بخش‌های شرقی مدیترانه و بلاد اسلامی، زنده‌کردن به‌مردم و دولتمردان قلمداد کردند و با تألیف آثاری متضمن یادآوری و بازگویی روایت‌هایی در فضایل شهرهای شام و به‌طور خاص بیت المقدس و توصیف انگیزشی از مکان‌های متبرک این شهرها دانستند و این‌گونه در طرح دفاع از هویت دینی مسلمانان گام برداشتند. به‌گفته محققان، کار تدوین فضائل نامه‌ها در این دوره، اندکی پیش از نورالدین محمود زنگی آغاز و دوره صلاح‌الدین ایوبی به‌اوج رسید و تا پایان جنگ‌های صلیبی تداوم یافت؛ به‌طوری‌که گفته‌شده از این زمان دست کم، سی‌عنوان کتاب در باب فضائل قدس برجای مانده است (ناصری طاهری، ۱۳۷۳: ۱۰۶-۱۱۱؛ Goitein : 1986).

جهان اسلام در آغاز قرن دوازدهم، به‌طور کامل از هم پاشیده بود و هریک از شاهزادگان سوری تنها به مصالح خود می‌اندیشیدند، اما از دهه دوم این قرن، رستاخیز فکری عمومی در جهان اسلام ایجاد شد و فکر جهاد ضد صلیبی در محافل دینی شام، مانند حلب و دمشق مطرح گردید که میشل بالار بخش عمده آن را ناشی از تحریک عواطف دینی مسلمانان نسبت به مکان‌های مقدس‌شان دانسته است (بالار، ۱۳۹۲: ۱۸۷-۱۸۶). به‌گفته وی، در جنگ‌های صلیبی در سطح ایدئولوژیک، شاهد اهمیت یافتن دوباره جهاد و ایجاد دوباره روایت‌های حماسی و به‌طور خاص نسبت به مکان‌های مقدس قدس هستیم که

1. Self - determination

بازتاب آن را در قصاید، خطابه‌ها و کتاب‌های ادبی و تاریخی این دوره، می‌توان ملاحظه کرد(بالا، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

شعر اندوه‌بار طلائع‌بن رزّیک، نمونه‌ای از تلاش نخبگانی در تحریک عواطف دینی و تهییج برای جهاد با بهره‌مندی از تعلّقات مکانی است. او با خاطرنشان کردن اینکه قدس، محل تجمع خوک‌ها شده و قبح شراب‌خواری در آن از میان‌رفته و صدای ناقوس کلیسا در آن طنین‌انداز گشته، نبرد با دشمنانی که پیامبر خود را مصلوب کرده‌اند، بر هر مسلمان واجب و همگان را به جهاد فراخوانده است:

ان هذا لان غدت ساحه القدس و مالا سلام فیها نصیب  
و جهاد العدو بالفعل والقول علی کل مسلم مکتوب (اسامه، ۱۹۸۳: ۲۱۵).

در خطبه منسوب به غزالی ضمن آنکه جهاد، اصلی از اصول دین معرفی شده، به تصاحب بلاد اسلامی به‌ویژه بیت‌المقدس و تغییر کاربری مکان‌های مقدّس اشاره شده که کافران منبرهای مسلمانان را برداشته و روضه خلیل (ع) را به خوک‌خانه و محراب زکریا(ع) و عیسی(ع) را به خمخانه تبدیل کرده‌اند و دیوار براق نبی را اشغال کرده و شعار اسلام را از آن دور کرده‌اند. بر این اساس صاحب تحفه الملوک، جهاد را همچون نماز بر سلطان مسلمان فریضه دانسته و اهمال از آن را مستوجب عتاب پرودگار خوانده است. وی خطاب به مسلمانان و سلاطینشان درخواست کرده، بیت‌المقدس را که قبله انبیاء است از کافران بازستانند و تربت خلیل را از دست ایشان بیرون آرند و دارالاسلام را از نجاست مشرکان پاک کنند تا روز قیامت حضرت محمد(ص) دستشان را بگیرد و شفاعتشان کند. وی رضای خدا را، تنها در این کار می‌داند و تأکید می‌کند که اقدام به بازپس‌گیری بیت‌المقدس، موجب می‌شود تلخی قیامت از برپادارندگان جهاد دور شود و اگر غیر از این باشد، همگی در پیشگاه حق تعالی بازخواست می‌شوند که با وجود قوّت به‌فریاد مسلمانان نرسیده و بلاد اسلام را از کافران نستانند(غزالی، ۱۳۷۳: ۲۰۶-۲۰۹).

تأثیر مکان‌های مقدّس در بروز جنبش‌های جهادی، از منظر دیگری هم قابل بررسی است و آن کارآمدی این مکان‌ها به‌عنوان تجلی‌گاه ظهور عواطف و محلی برای هدایت جنبش‌های جهادی است که این مسئله، به‌ویژه در مساجد جامع تمرکز بیشتری یافته است.

در جنگ‌های صلیبی به‌طورعموم، معترضان به بی‌توجهی حکام و خلافت نسبت به یورش صلیبی‌ها در مساجد جامع تجمع می‌کردند. خطبا و علما هم تبعات سوء این بی‌توجهی را گوشزد می‌نمودند. درواقع، از منبر مساجد پیام‌های انقلابی مردم را به‌گوش خلفا و حکام می‌رساندند. از این منظر، مکان مقدّس به‌عنوان نهادی سیاسی - مذهبی از هدف‌های ارزشی مسلمانان نظیر عزّتمندی و آزادگی حمایت می‌کرد. تجمع گروه‌هایی از مردم شام در معیت اهالی بغداد در جامع این شهر پس از تصرف بیت‌المقدس در سال ۴۹۲ق، از جمله نخستین کارکردهای مسجد در تاریخ جنگ‌های صلیبی محسوب می‌شود(ابن‌اثیر،

۱۹۶۵: ۲۸۵-۲۸۴).

اجتماع شماری از مسلمانان نابلس در سال ۵۰۱ق. در اعتراض به رفتارهای ستمگرانه حاکمان صلیبی در جامع این شهر هم، نمونه دیگری از این نقش است. احمد بن قدامه جماعیلی فقیه حنبلی نابلس در این اجتماع، سختگیری صلیبیان نسبت به برگزاری نماز جماعت در این شهر را محکوم کرد و چون امکان جهاد نبود، مردم را به هجرت از استیلای کافران فراخواند و خود نیز به ارتفاعات دمشق مهاجرت کرد (ابن طولون، ۱۴۰۱: ۶۷/۱-۶۸). سایر علما و خطبای مسلمان نیز در اجتماعات مردمی مساجد، فضایل مکان‌های مقدس را در قالب آراسته‌ای از خطابه بیان و آنها را به مشارکت در جهاد ترغیب می‌کردند. اینکه خلیفه عباسی پس از تحت فشار افکار عمومی، در سال ۴۹۲ق. ناگزیر از صدور فرمان جهاد شد و به فقها دستور داد تا مردم را در مساجد به جهاد دعوت کنند، اهمیت این اثرگذاری را نشان می‌دهد (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۱۹۱/۱۲).

در میان جنگ صلیبی هفتم (۴۴۶ق. / ۱۲۴۸م. - ۴۴۸ق. / ۱۲۵۰م.)، با مرگ ملک صالح (حک: ۶۳۷-۴۴۷ق.)، سلطان ایوبی مصر، سپاه لویی نهم و پادشاه فرانسه، فرصت حمله به دمیاط و اشغال آن را یافت، خطبای قاهره، مردم را در جامع این شهر جمع کردند و با ایراد خطبه و اظهار انزجار از صلیبی‌ها و یادآوری رفتار وحشیانه آنها در شهرهای متصرفه، عواطف مردم را برانگیخته و آنها را به مقاومت تا رسیدن تورانشاه، پسر و جانشین سلطان فقید، ترغیب و برای همراهی با مالیک صالحیه در نبرد منصوره راضی نمودند که به پیروزی مسلمانان نیز منجر گردید (مقریزی، ۱۴۱۸: ۴۰۸/۱-۴۰۹).

### ایجاد همبستگی دینی

هویت اجتماعی را می‌توان یکی از چارچوب‌های وحدت‌بخش در جوامع دانست که تهدید آن از سوی عناصر بیرونی به تحریک عواطف جمعی منجر می‌گردد (جنکینز، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۲). پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی نشان می‌دهد که افراد مذهبی دارای زبان مذهبی مشترک، تجربه‌های مذهبی مشترک و فهم مشترک هستند (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۶۲). مکان‌های مذهبی به عنوان بخشی از زبان مذهبی مشترک، وفاداری‌های پراکنده را به شکل هویت‌های گروهی در می‌آورد و تمایزات درون گروهی را به برون گروهی منتقل می‌سازد (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۷۰). افرادی که در مکان‌های مذهبی مشارکت بیشتری دارند، عقایدشان تاحد زیادی شبیه به هم است و این بدان معناست که در نظام عقیدتی خود توافق زیادی دارند (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۱۹). جنبش‌های جهادی که از درون احساس تعلق به مکان‌های مذهبی بر می‌آید، از آنجاکه یادآور هویت اشتراکی در خطر است، سبب همدلی مؤمنان به قداست آن مکان‌ها شده و آنها را در جبهه واحد قرار می‌دهد تا از آن دفاع کرده یا برای بازپس‌گیری آن حتی از جان خویش بگذرند (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۲۱).

بر اساس الگوی ساخت نمادین هویت اشتراکی، ادعای انجام کاری به نفع جماعت با این فرض که افراد نماینده آن اجتماع هستند، از سوی اعضا و وابستگان به آن جامعه امری رایج است. این پدیده، آنگاه که اجتماع در مواجهه با فشار خارجی قرار می‌گیرد، موجب بروز همبستگی اجتماع می‌گردد (جنکینز، ۱۳۹۴: ۱۷۹، ۱۸۵). جنگ‌های صلیبی، تجسم دوره‌ای از تاریخ است که ویژگی‌های هردو جامعه اروپای مسیحی و شرق مسلمان را به تصویر می‌کشد؛ جوامعی که در آن، نظامی‌ها به عنوان نیروهای مجاهد، موظف به دفاع از مقدسات، از جمله مکان‌های متبرک خود هستند و ایثار جان در راه دفاع از آنها را واجب می‌دانند؛ به گونه‌ای که می‌کوشند تاحد بالایی از شجاعت و پایداری را به نمایش بگذارند (نک: بادکوبه و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۱۹۱).

در هویت جمعی اسلامی، مرز جغرافیایی معنا ندارد و مسلمانان دارای یک هویت، همچون اعضای یک پیکر با معیارها و خصلت‌های مشترکشان با هم تعامل دارند و تصویری از شباهت را به طور نمادین بروز می‌دهند. اگرچه در سایه همین شباهت، طیفی از تنوع و ناهمگنی را هم داشته که به شیوه‌های پیچیده با یکدیگر تلاقی دارند، اما همه هویت‌ها به تدریج، درون هویت اسلامی هضم شده‌اند (جنکینز، ۱۳۹۴: ۲۱۳). مکان‌های زیارتی جهان اسلام با ارزش‌های ویژه خود و بار احساسی فراوانی که برای مسلمانان به همراه دارند، می‌توانند اتحاد و انسجام میان آنها را تقویت کنند؛ زیرا آثار اسلامی، فقط حادثه و اتفاقی بیرونی در گذشته‌های دور نیستند، بلکه پلی میان گذشته شکوهمند و حال مسلمانان ایجاد می‌کنند که آنها را متفق و متحد می‌سازند.

انتشار اخبار تخریب و بی‌حرمتی به مکان‌های مقدس از سوی صلیبی‌ها، عواطف دینی همه مسلمانان را، که از اقوام و ملل مختلف بودند، تحریک می‌کرد و آنان را در تصاحب دوباره این سرزمین‌ها، مصمم‌تر می‌ساخت. اما همان گونه که در دیدگاه جامعه‌شناسانه دورکیمی شایع است، جامعه برای حفظ وحدت و همبستگی اعضای خود نیازمند قوانینی است که جنبه الزام‌آور داشته باشد که می‌بایست نهادینه شود تا جایی که حالت الزام خود را از دست دهد و هریک از اعضا با طیب خاطر به خواست گروه تن دهد و از خواست‌های فردی خود بگذرد. اینجاست که روح جمعی به وجود می‌آید و هرکس خود را بخشی از آن می‌داند. براین اساس یکی از کارآمدترین راهبردها، اتخاذ یک نماد و ارتقای آن تا مقام الوهیت است، هرچند این کار در آغاز آگاهانه انجام می‌شود، لکن به تدریج اصل مسئله فراموش می‌گردد و این باور شکل می‌گیرد که این نماد، مقدس و چیزی فراتر از ساحت امور مادی است و دوام جامعه به حفظ آن بستگی دارد (نک: اخوان نبوی، ۱۳۹۴: ۱۵۴-۱۵۵). از این رو، هنگامی که صلاح‌الدین تصمیم به فتح بیت المقدس گرفت، تعداد زیادی از اهل علم و صاحبان خرقة و تصوف، برخی طبقات شهری از تجار و بازرگانان از ملیت‌ها و اقوام مختلف مانند ترک‌ها، کردها، احباش، سیاهان و غیره، که جهاد و جان فشانی را بر خود واجب می‌دانستند (عمادالدین، ۲۰۰۴: ۴۲-۴۳)، داوطلبانه به او پیوستند (نک: ابن شداد، ۱۹۹۴: ۱۳۸-۱۳۵). به تعبیر قاضی فاضل بیسانی (د. ۵۹۶ ه. ق)، قدس به عروسی می‌مانست که مهریه آن جان‌هایی بود که با اشتیاق، ندایش را اجابت می‌کردند (ابوشامه، ۱۴۲۲: ۱۴/۳).

### نتیجه‌گیری

مکان‌های مقدس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای هویت‌ساز در جوامع اسلامی، همواره موجب همبستگی عاطفی، اجتماعی و حتی سیاسی میان مسلمانان به‌عنوان امت اسلامی بوده است. باورمندی مسلمانان به‌قداست زیارتگاه‌ها و مکان‌های شریف دوره‌های مختلف جنگ‌های صلیبی، که هویت اسلامی را با خطر مواجه ساخته بود، نقش مثبت و مؤثری در هویت‌جویی مسلمانان، تحریک عواطف دینی، همبستگی اسلامی و بروز جنبش‌های جهادی در برابر صلیبیان ایفا نمود. تلاش برای بازسازی مساجد و مکان‌های مقدس شهرها و روستاها و بازگرداندن آنها به‌حالت پیش از تصرف مسیحیان با هدف حفظ چهره اسلامی شهرها، نقش مؤثر مکان‌های مقدس را در هویت‌جویی عمومی مسلمانان تأیید می‌کند. تصرف مکان‌های مقدس از سوی صلیبیان و اهانت به آنها، آسیب به‌ریشه‌های اعتقادی مسلمانان تلقی می‌شد؛ ازاین‌رو سبب تحریک عواطف و غیرت دینی آنها و بروز جنبش‌های جهادی می‌گردید. مکان‌های مقدس و به‌طور خاص بیت‌المقدس به‌عنوان بخشی از نماد مذهبی مشترک، توانست هویت‌های پراکنده اسلامی را گرد هم آورد و آنها را در جبهه واحدی رویاروی مهاجمان صلیبی قرار دهد.

## منابع

- ابن‌بی بی المنجمه (بی‌تا). مختصر سلجوقنامه. بی‌نا: بی‌جا.
- اخوان نبوی، قاسم (۱۳۹۴ش.). جامعه‌شناسی دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دین.
- اسپیلکا، برنارد و دیگران (۱۳۹۰ش.). روان‌شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
- اشرف، احمد (۱۳۹۵ش.). هویت/یرانی. ترجمه حمید احمدی. تهران: نی.
- الیاده، میرچا (۱۴۰۰ش.). تصاویر و نمادها. ترجمه محمد کاظم مهاجری. تهران: کتاب پارسه.
- بادکوبه هزاوه، احمد و دیگران (۱۳۹۳ش.). مکان‌های مقدس و تأثیر باور عامیانه مسیحیان نسبت به آنها در حملات صلیبی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، (۲)، ۱۶۹-۱۹۱.
- بالار، میشل (۱۳۹۲ش.). جنگهای صلیبی و شرق لاتینی. در مجموعه پژوهش‌های نوین جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری. ۳ جلد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پراور، ژوزه (۱۳۹۲ش.). جهان صلیبی‌ها. در مجموعه پژوهش‌های نوین جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و معصومه شمس. ۴ جلد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دانیال روسی (۱۳۹۴ش.). سفرنامه. در مجموعه تاریخ جنگهای صلیبی. ترجمه ندا گلیجانی مقدم. ۹ جلد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷ش.). دین و ساختن جامعه؛ جستارهایی در الهیات اجتماعی. ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی. تهران: یادآوران.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۹۴ش.). هویت اجتماعی. ترجمه تورج یاراحمدی. تهران: پردیس دانش.
- رانسیمان، استیون (۱۳۸۴ش.). تاریخ جنگهای صلیبی. ترجمه منوچهر کاشف. تهران: علمی و فرهنگی.
- ریشار، ژان (۱۳۹۲ش.). تشکیل دولت لاتینی در بیت المقدس و ساختار آن. در مجموعه مقالات فصلی/از تاریخ اجتماعی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و معصومه حسن زاده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سایولف (۱۳۹۴ش.). سفرنامه. در مجموعه تاریخ جامع جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و هدی زاهدی. ۹ جلد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عبده قاسم، قاسم (۱۳۹۲ش.). مبانی فکری و ماهیت جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و نرگس قندیل‌زاده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فونتانا، دیوید (۱۳۸۵ش.). روانشناسی دین و معنویت. ترجمه الف. ساوار. قم: بی‌نا.
- کاهن، کلود (۱۳۹۲ش.). شرق و غرب در روزگار جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کول، پنی (۱۳۹۲ش.). فلسطین در نوشته‌های لاتینی قرن‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی. در مجموعه مقالات فصلی/از تاریخ اجتماعی جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و معصومه حسن زاده. قم:

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

محدثی، جواد (۱۳۹۰ش). فرهنگ زیارت: اهداف آثار، تاریخچه مشروعیت، سازندگی و آداب زیارت. تهران: مشعر.

مونس عوض، محمد (۱۳۹۲ش). بررسی پژوهش‌های تاریخ اجتماعی جنگ‌های صلیبی در ۲۵ سال گذشته. مجموعه مقالات فصلی از تاریخ اجتماعی جنگ‌های صلیبی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و معصومه حسن‌زاده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مهری، عبدالکریم و ابراهیمی دهکردی، امین (۱۳۹۶ش). بازشناسی نقش مسجد در هویت و روند توسعه شهرهای اسلامی. مؤسسه معماری و شهرسازی سفیران راه مهرازی.

ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۷۳ش). علل و آثار جنگ‌های صلیبی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

همیلتون، ملکم (۱۳۸۹ش). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.

ابن اثیر، عزالدین (۱۹۶۵م). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارصادر.

ابن تغری بردی، یوسف (۱۳۹۲ق). النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة. قاهره: وزارة الثقافة و الإرشاد.

ابن جبیر، محمد بن احمد (بی‌تا). رحلة ابن جبیر. بیروت: مکتبه الهلال.

ابن حریری، احمد بن علی (۱۹۸۱م). الاعلام و التبیین فی خروج الفرنج الملعین علی دیار المسلمین. بیروت: دارالملاح.

ابن زبالة، محمد بن حسن (۲۰۰۳م). أخبار المدينه. مدينه منوره: مرکز بحوث و دراسات.

ابن شداد، بهاء‌الدین یوسف (۱۹۹۴م). النوادر السلطانيه و المحاسن اليوسفييه. قاهره: مکتبه الخانجي.

ابن عديم، عمر بن احمد (بی‌تا). بغية الطلب فی تاریخ حلب. بیروت: دار الفکر.

ابن طولون، محمد بن علی (۱۴۰۱ق). القلائد الجوهريه فی تاریخ صالحيه. دمشق: مجمع اللغة العربيه.

ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل (۱۹۸۶م). البدايه و النهايه. بی‌جا.

ابن واصل، جمال‌الدین محمد (۱۹۵۳م). مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب. ۲ جلد. قاهره: مکتبه جامعه الاسکندريه.

ابن هشام، عبدالملک (بی‌تا). السيرة النبويه. تحقيق مصطفى السقا و ديگران. بیروت: دارالمعرفه.

ابوشامه، عبدالرحمن (۱۴۲۲ق). الروضتين فی اخبار الدولتين النوريه و الصلاحيه. بیروت: دارالکتب العلميه.

ادريسي، محمد (۱۴۰۹ق). نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق. بیروت: عالم الكتب.

اسامة بن منقذ (۲۰۰۳م). كتاب الاعتبار. بیروت: المکتب الاسلامي.

اسامة بن منقذ (۱۹۸۳م). ديوان. بیروت: عالم الكتاب.

ثعلبي، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف و البيان المعروف تفسير الثعلبي. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م). نهج الحق و كشف الصدق. بیروت: دارالكتاب اللبناني.

خليلي، جعفر (۱۴۰۷ق). موسوعة العتبات المقدسة. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق). الأمصار ذوات الآثار. بیروت: دارالبشائر.

سبط ابن جوزی، شمس‌الدین یوسف (۲۰۱۳م). *مرآة الزمان فی تاریخ الأعیان*. دمشق: دارالرساله العالمیه.

سبط بن عجمی، احمد (۱۴۱۷ق.). *کنوز الذهب فی تاریخ حلب*. حلب: دارالقلم العربی.

سمهودی، علی بن احمد (۲۰۰۶م). *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۹۹۶م). *أسماء البقاع و الجبال فی القرآن الکریم*. دمشق: دارالانوار.

شارتری، فوشیه (۲۰۰۱م). *الإستيطان الصلیبی فی فلسطين: تاریخ الحمله الی بیت المقدس*. تعریب قاسم عبده قاسم. قاهره: دارالشروق.

صوری، ویلیام (۱۹۹۱م). *الحروب الصلیبیه*. تعریب حسن حبشی. قاهره: مؤسسه الأهرام.

طباخ، محمدراغب (۱۴۰۸ق.). *اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*. حلب: دارالقلم العربی.

عبده قاسم، قاسم (۲۰۰۱م). *دوافع الاجتماعیه فی الحركه الصلیبیه*. در مجموعه مقالات ندوة التاریخ الاسلامی و الوسیط. قاهره: دارالمعارف.

عروسی المطوی (۱۹۸۲م). *الحروب الصلیبیه فی المشرق و المغرب*. دارالغرب الاسلامی.

علیمی، ابوالیمن عبدالرحمن (۱۴۲۰ق.). *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*. عمان: مکتبه دنیس.

عمادالدین کاتب الإصفهانی، محمد بن محمد (۲۰۰۴م). *الفتح القسی فی الفتح القدسی: حروب صلاح الدین و فتح بیت المقدس*. قاهره: دارالمنار.

عمادالدین کاتب الإصفهانی، محمد بن محمد (۱۹۵۹م). *خریده القصر و جریده العصر*. ۱۰ جلد. تحقیق شکری فیصل. دمشق: بی‌نا.

عیاری، مصطفی (۱۹۹۴م). *القدس فی زمن الفاطمیین و الفرنجه*. عمان: مکتبه عمان.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۷۳ش.). *تحفه الملوك (منسوب به غزالی)*. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. ضمیمه کتاب علل و آثار جنگهای صلیبی. ۱۶۰-۲۱۰.

غزی، کامل بن حسین (۱۴۱۹ق.). *نهر الذهب فی تاریخ حلب*. حلب: دار القلم.

کردعلی، محمد (۱۴۰۳ق.). *خطط الشام*. بیروت: مکتبه النوری.

مقدسی، ابوعبدالله محمد (۱۹۷۳م). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. بیروت: دارصادر.

مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق.). *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق.). *إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفده و المتاع*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مقریزی، احمد بن علی (۲۰۰۷م). *السلوک لمعرفه دول الملوك*. قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیه.

هروی، علی بن ابی بکر (۱۴۲۳ق.). *الإشارات إلى معرفه الزیارات*. تحقیق علی عمر. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.

یاقوت حموی (۱۹۹۵م). *معجم البلدان*. بیروت: دارصادر.

Burge, S. R (2011), "Angels, Ritual and Sacred Space in Islam", Comparative Islamic Studies, London institute ofmaili Studies, pp222-245

Brereton, Juel (2005), "sacred space", Encyclopaedia of religion, USA, Thomson

Gole, v12, pp 7978-7986

Goitein, S.D. and O.Grabar (1986), "AL-kuds", *the Encyclopedia of Islam*(ET2), volume V, Leiden, Brill, 1986, pp 322-344

Jung, C.G.(1976), *Symbols of transformation: An analysis of the prelude to a case of schizophrenia*, Manufactured in thr, U. S. A.

Kedar, Benjamin.Z(1990)"The subjected Muslims of the Frankish Levant, Muslims under Latin rule", edited by james.m.powell, Princeton university press, p135-174

### Transliteration

Abdeh Qasem, Qasem (2013). Intellectual Foundations and the Nature of the Crusades. Translated by Abdollah Naseri Taheri and Narges Qandilzadeh. Qom: Institute for Seminary and University Research.

Abdoghasem, Qasim (2001). Dawāfi' al-Ijtīmā'iyya fī al-Ḥarakah al-Ṣalībīyya. In the collection of articles of Al-Tarikh al-Islami and Al-Wasit. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

Abū Šāma, 'Abd al-Raḥmān. (2001). al-Rawḍatayn fī Aḡbār al-Dawlatayn al-Nūrīyya wa al-Ṣalāḥīyya. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Akhavan Nabavi, Qasim (2015). Sociology of Religion. Tehran: Research Institute for Culture and Religious Thought.

'Ālīmī, Abū al-Yaman 'Abd al-Raḥmān. (1999). Al-Ons ul-ḡalīl bi-Tārīḡ al-Quds wa al-ḡalīl. Amman: Maktabat Dānīs.

al-Maṭwī, Moḥammad. (1982). Al-Ḥorūb al-Ṣalībīyya fī al-Mašrīq wa al-Maḡrib. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ashraf, Ahmad (2016). Iranian Identity. Translated by Hamid Ahmadi. Tehran: Ney.

'Ayārī, Moṣṭafā. (1994). Al-Quds fī Zaman al-Fāṭīmīyyīn wa al-Faranjah. Amman: Maktabat 'Amman.

Badkoubeh Hazaveh, Ahmad et al. (2014). The "Holy Places" and the Impact of Popular Christians Belief in Them, on Crusades. Research Paper on the History of Islamic Civilization, (2), 169-191.

Ballard, Michel (2013). Croisades et Orient latin. Translated by Abdollah Naseri Taheri. 3 volumes. Qom: Institute for Seminary and University Research.

Bishawi, Said (2015). Travelogue. In a collection of comprehensive history of the Crusades. Translated by Abdollah Naseri Taheri and Hoda Zahedi. 9 volumes. Qom: Institute for Seminary and University Research.

Cahen, Claude (2013). Orient et Occident au temps des Croisades. Translated by Abdullah Naseri Taheri. Qom: Research Institute of Hawzah and University.

Chartres, Fuchsier (2001). The Crusader settlement in Palestine: the history of the campaign to Jerusalem. Translation by Qasim Abdo Qasim. Cairo: Dār al-Šorūq.

Cole, Penny (2013). Palestine in Latin writings of the 12th and 13th centuries. In a collection of seasonal articles on the social history of the Crusades. Translated by

- Abdollah Naseri Taheri and Masoumeh Hassanzadeh. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Dahabī, Moḥammad b. Aḥmad. (1984). *al-Amṣār Dawāt ul-Āṭār*. Beirut: Dār al-Baṣā'ir.
- Daniel Rossi (2015). *Travelogue*. In the collection of history of the Crusades. Translated by Neda Golijani Moghadam. 9 volumes. Qom: Institute for Seminary and University Research.
- Davis, Charles (2008). *Religion and the making of society: essays in social theology*. Translated by Hassan Mohaddesi and Hossein Bab al-Hawaeji. Tehran: Yādāvarān.
- Eliade, Mircea (2021). *Images and symbols: studies in religious symbolism*. Translated by Mohammad Kazem Mohajeri. Tehran: Ketāb-e Pārsheh.
- Fontana, Daivd (2006). *Psychology, religion and spirituality*. Translated by A. Savard. Qom: n.d.
- Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad (1994). *Toḥfat al-Molūk (Mansūb bi-Ghazālī)*. Edited by Mohammad Taqi Danesh-pazhoh. Appendix to the book *Causes and Effects of the Crusades*. 160-210.
- Ghazẓī, Kāmil b. Ḥossain. (1998). *Nahr ul-Dahab fī Tārīkh Ḥalab*. Aleppo: Dār al-Qalam.
- Hamilton, Malcolm (2009). *Sociology of religion*. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Third.
- Harawī, 'Alī b. Abī Bakr. (2002). *al-Īṣārāt ilā Ma'rīfat ul-Zīyārāt*. Edited by Ali Umar. Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-Dīniyya.
- Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf. (1982). *Nahj ul-Ḥaqq wa Kaṣf ul-Ṣīd*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lobnānī.
- Ībn 'Adīm, 'Amr b. Aḥmad (n.d). *Baḡīyat ul-ṭalab fī Tarīk Ḥalab*. Beirut: Dar al-Fīkr.
- Ībn Aṭīr, 'Izzeddīn (1965). *Al-Kāmīl fī Tarīk*. Beirut: Dār Ṣādīr.
- Ībn Bībī al-Monajameh (n.d.). *Mokṭaṣar Saljūqnāme*. N.p: n.p.
- Ībn Ḥarīrī, Aḥmad b. 'Alī (1981). *Al-A'lām wa al-Ttabīyīn fī korūj ul-Fīranj al-Malā'in 'alā dīār al-Moslīmīn*. Beirut: Dār al-Mallāh.
- Ībn Hisham, Abdul Malik (Bita). *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*. The research of Mustafa al-Saqqa and others. Beirut: Dar al-Mareh.
- Ībn ḡubayr, Moḥammad b. Aḥmad (n.d). *Rīhla Ībn ḡubayr*. Beirut: Al-Hīlal Library.
- Ībn Kaṭīr, Abū al-Fada Īsma'īl (1986 AD). *the beginning and the end out of place*
- Ībn Ṣaddād, Bahā' al-Dīn Yūsuf (1994). *Al-Nawādir al-Solṭāniyya wa-al-Maḥāsīn al-Yūsīfiyya*. Cairo: Maktabat al-ḡonjī.
- Ībn Taghrībīrdī, Yūsuf (2013). *Al-Nojūm ul-Zahera fī molūk Mīṣr wa al-Qahīra*. Cairo: Ministry of Culture and Guidance.
- Ībn Ṭulūn, Moḥammad b. 'Alī (2022). *Al-Qalā'id al-jūharīyya fī Tarīk Ṣālīhīyya*. Damascus: Majma' ul-Loḡah al-'Arabīyya.
- Ībn Wasil, Jamaluddin Muhammad (1953 AD). *Mafaraj al-Kharroob in the news of Bani Ayyub*. 2 volumes. Cairo: Alexandria University Library.

- İbn Zaballah, Moḥammad b. Ḥasan (2003). *Aḵbār al-Madīnah*. Madinat Manawara: Center for Research and Studies.
- İdrīsī, Muḥammad. (1988). *Nozhat ul-Moštāq fi İḳtīrāq al-Āfāq*. Beirut: 'Ālam ul-Kotob.
- İmād al-Dīn Kātib al-Iṣfahānī, Moḥammad b. Moḥammad. (1959). *ḵarīdat al-Qaṣr wa jarīyyat al-'Aṣr*. 10 vols. Edited by Shokrī Fayṣal. Damascus: n.p.
- İmād al-Dīn Kātib al-Iṣfahānī, Moḥammad b. Moḥammad. (2004). *Al-Faṭḥ al-Qusī fi al-Faṭḥ al-Qudsī: Ḥorūb Ṣalāḥ al-Dīn wa Faṭḥ Bayt ul-Maqdis*. Cairo: Dār al-Manār.
- Jenkins, Richard (2015). *Social Identity*. Translated by Touraj Yarahmadi. Tehran: Pardīs-e Dāneš.
- Khalili, Jafar (1407 A.H.). *Encyclopaedia of sacred monuments*. Beirut: Al-Alami Institute for Press.
- Kordali, Mohammad (1982). *ḵiṭaṭ al-Šām*. Beirut: Maktabat al-Nūrī.
- Maqddīsī, Abū 'Abd Allāh Moḥammad. (1973). *Aḥsan ul-Taqāsim fi Ma'rīfat al-Aqālīm*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Maqrīzī, Aḥmad b. 'Alī (2007). *al-Solūk li-Ma'rīfat Duwal al-Molūk*. Cairo: Dār al-Kotob wa al-Waṭā'iq ul-Qawmīyya.
- Maqrīzī, Aḥmad b. 'Alī. (1418 AH). *al-Mawā'iz wa al-İ'tibār bi-Dīkr al-ḵiṭaṭ wa al-Āṭār*. Beirut: Dār al-Kotob al-İlmīyya.
- Maqrīzī, Aḥmad b. 'Alī. (1999.). *İmtā' ul-Asmā' bīmā lil-Nabī mīn al-Aḥwāl wa al-Amwāl wa al-Ḥafada wa al-Matā'*. Beirut: Dār al-Kotob al-İlmīyya.
- Mehri, Abdul Karim and Ebrahimi Dehkordi, Amin (2017). *Recognizing the role of the mosque in the identity and development process of Islamic cities*. Mehrazi Ambassadors Architecture and Urban Planning Institute.
- Mohaddesi, Javad (2011). *Pilgrimage culture: the goals of works, the history of legitimacy, construction and customs of pilgrimage*. Tehran: Maš'ar.
- Monis-Awad, Mohammad (2013). *A review of research on the social history of the Crusades in the past 25 years. A collection of seasonal articles on the social history of the Crusades*. Translated by Abdollah Naseri Taheri and Masoumeh Hassanzadeh. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Naseri Taheri, Abdollah (1994). *The causes and effects of the crusades*. Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Osāmat b. Monqīḍ (2003 AD). *Kiṭāb al-İ'tibār*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Osāmat b. Munqīḍ (1983). *Dirwān*. Beirut: 'Ālam al-Kiṭāb.
- Prawer, Joshua (2013). *The world of the Crusaders*. Translated by Abdollah Naseri Taheri and Masoumeh Shams. 4 volumes. Qom: Institute for Seminary and University Research.
- Richard, Jean (2013). *The Formation of the Latin State in Jerusalem and Its Structure*. In a Collection of Quarterly Articles on Social History. Translated by Abdollah Naseri Taheri and Masoumeh Hassanzadeh. Qom: Institute for Seminary and

- University Research.
- Runciman, Steven (2005). A History of the Crusades. Translated by Manouchehr Kashef. Tehran: Scientific and Cultural.
- Sabt Ibn 'Ajamī, Ahmad (1996). Konūz al-Dahab fī Tārīk Ḥalab. Aleppo: Dār al-Qalam al-'Arabī.
- Sabt Ibn jawzī, Šamsuddīn Yūsuf (2013). Mīr'āt ul-Zamān fī Tārīk al-A'yān. Damascus: Dār al-Risāla al-'Ālamīyya.
- Samhūdī, 'Alī b. Ahmad. (2006). Wafā' al-Wafā bi-Aḳbār Dār al-Moṣṭafā. Beirut: Dār al-Kotob al-'Īlmīyya.
- Soyūtī, 'Abd al-Raḥmān. (1996). Asmā' ul-Bīqā' wa al-jībāl fī al-Qur'ān al-Karīm. Damascus: Dār al-Anwār.
- Spilka, Bernard et al. (2011). The psychology of religion: an empirical approach. Translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Rošd.
- Suri, William (1991). The Crusades. Translation by Hasan Habashi. Cairo: Mu'assīsat al-Ahrām.
- Ṭabbāk, Moḥammad Rāgīb. (1988). A'lām al-Noblā' bi-Tārīk Ḥalab al-Shahbā'. Aleppo: Dār al-Qalam al-'Arabī.
- Ṭa'labī, Ahmad b. Moḥammad. (2001). al-Kašf wa al-Bayān al-Ma'rūf Tafsīr al-Ṭa'labī. Beirut: Dār Ḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Yāqūt Ḥamawī. (1995). Mo'jam ul-Boldān. Beirut: Dār Ṣādīr.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## Representation of the Sardār-e Qaysariyya Complex in the Urban Landscape of Naqsh-e Jahan Square: A Study Based on Descriptive-Visual Sources and Geometric Analysis

Nooshin Abbasi<sup>1</sup> , Nima Valibeig<sup>2</sup> 

1. Department of Architecture, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran (nooshin.abbasi@iau.ac.ir)

2. Associate professor, Architectural and Urban Conservation, Faculty of conservation, Art University of Isfahan, Isfahan, Iran (n.valibeig@au.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 7 June 2024  
Received in revised form:  
11 January 2025  
Accepted: 22 February 2025  
Published online: 18 May 2025

**Keywords:**  
*Golden Ratio,  
Geometric Proportions,  
Sardār-e Qaysariyya,  
Architectural Modeling,  
Urban Landscape of Naqāreh-  
khāneh*

### ABSTRACT

The Sardār-e Qaysariyya (Qeysarriyeh Portal), situated at the northern edge of Meydān-e Naqsh-e Jahān in Isfahan, was constructed in 1026 AH (1617 CE) as part of the royal bazaar (bāzār-e shāhī). This architectural ensemble also included the Naqāreh-khāneh (drum tower), which remained standing until the early 20th century (14th century SH). This study reconstructs the lost Naqāreh-khāneh structure using historical texts and archival visual documents. Through architectural modeling and geometric analysis, the research seeks to visualize the original northern urban landscape of the square and evaluate the design principles employed in the portal's construction. A key focus is the role of proportional systems, particularly the golden ratio (al-niṣbat al-dhahabiyya), in shaping the geometry of the complex. The findings demonstrate that both the Sardār-e Qaysariyya and the Naqāreh-khāneh adhered to a design governed by golden ratio principles, suggesting a deliberate aesthetic and structural coherence. These insights may provide a scholarly basis for delineating the historical boundaries of the now-lost northern architectural fabric of Naqsh-e Jahan Square.

**Cite this article:** Abbasi, N. & Valibeig, N. (2025). Representation of the Sardār-e Qaysariyya Complex in the Urban Landscape of Naqsh-e Jahan Square: A Study Based on Descriptive-Visual Sources and Geometric Analysis. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 180-204.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.377671.654489



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2025.377671.654489

**Publisher:** University of Tehran Press.

## باز نمود مجموعه سَر دَر قیصریه در منظر شهری میدان نقش جهان (بر اساس اسناد توصیفی-تصویری و تحلیل‌های هندسی)

نوشین عباسی<sup>۱</sup>، نیما ولی‌بیگ<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معماری، دانشکده صنعت ساختمان و محیط زیست، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران، رایانامه: nooshin.abbasi@iau.ac.ir

۲. دانشیار، گروه مرمت بنا و احیاء بافت‌های تاریخی، دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران، رایانامه: n.valibeig@au.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                                               | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۳/۱۸<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۲۲<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۲/۲۴<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/> تناسب طلایی، تناسب هندسی، سَر دَر قیصریه، مدل‌سازی، منظر شهری، نقاره‌خانه.</p> | <p>سَر دَر قیصریه در شمال میدان نقش جهان به سال ۱۰۲۶ ق بنا شد. ساختار این بخش از بازار شاهی، افزون بر سَر دَر، شامل عمارت نقاره‌خانه نیز بوده است. باتوجه به اینکه نقاره‌خانه به عنوان قسمتی از کالبد مجموعه ورودی بازار قیصریه تا اوایل سده چهارده هجری شمسی پابرجا بوده است؛ پژوهش حاضر تلاش دارد تا با مراجعه به متون تاریخی و تصاویر کهن، به بازآفرینی این قسمت بپردازد. مدل کردن این بخش، می‌تواند منظر شهری بخش شمالی میدان نقش جهان را به صورتی که در ابتدا بوده، نمایان سازد؛ بنابراین در ابتدا، اسناد مکتوب و مصور مرتبط با نقاره‌خانه به روش کتابخانه‌ای بررسی و مدل‌سازی بخش شمالی میدان انجام شد، سپس در راستای هدف تحقیق و دریافت چگونگی اثرپذیری ساختار مجموعه ورودی قیصریه، از هندسه سامان بخش، تحلیل نظام هندسی حاکم بر آن در هنگام معمور بودن نقاره‌خانه و شرایط کنونی باتوجه به نظام ناشی از تناسب طلایی بر ساختار مجموعه، انجام شد. یافته‌های این بخش از پژوهش، دال بر تأسی ساختار کلی سَر دَر قیصریه و نقاره‌خانه از تناسب طلایی بود. بر این پایه، تأکید بر پیروی ساختار مجموعه ورودی قیصریه از نظام هندسی تناسب طلایی، می‌تواند به منزله مدرکی مستند در تعیین محدوده کالبدی و ساختار نقاره‌خانه از میان رفته بدنه شمالی میدان نقش جهان به شمار آید.</p> |

**استناد:** عباسی، نوشین و ولی‌بیگ، نیما (۱۴۰۳). باز نمود مجموعه سَر دَر قیصریه در منظر شهری میدان نقش جهان (بر اساس اسناد توصیفی-تصویری و تحلیل‌های هندسی). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۲)، ۱۸۰-۲۰۴.

DOI: 10.22059/jhic.2025.377671.654489



© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.377671.654489

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

آثار و بناهای تاریخی در طول زمان، تحولات کالبدی و کارکردی گوناگونی را تجربه نموده‌اند. تشخیص این تغییرات، می‌تواند با بررسی مطالب مندرج در اسناد و مدارک کهن صورت پذیرد که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم دگرگونی‌های وارد شده بر آثار و بناهای تاریخی را نمایان می‌سازند. سند و مدرک در مفهوم کلی بر رسانه‌ای دلالت دارد که از سوی آن، داده‌ها، اطلاعات و دانش بدون توجه به صفات یا شکل ظاهری‌شان به دو صورت مکتوب و مصور ثبت می‌شوند؛ از این‌رو با عنایت به اینکه فرهنگ جامع نوشتاری و تصویری در ایران وجود نداشته است، هرگونه منبع و مدرکی که بدون تحریف حاوی توصیف بناها و بافت‌های شهری باشد، در راستای کمک به شناخت ساختار و هویت معماری این سرزمین، حائز اهمیت محسوب می‌شود (فخاری تهرانی، ۱۳۸۵: ۹۳). بر این پایه، آنچه در این مطالعه به‌عنوان سند مد نظر قرار داشته؛ از یک‌سو، مکتوبات جهانگردان و تاریخ‌نگاران است که در زمینه پژوهش حاضر، مطالبی را نگاشته‌اند و از سویی دیگر نیز، شامل مدارک دیداری اعم از عکس‌ها، گراورها و نقاشی‌هایی می‌شود که در طول زمان از بدنه شمالی میدان نقش جهان اصفهان ثبت شده‌اند. گفتنی است، مطالعات مکتوب تصویرشناسانه به‌ویژه سفرنامه‌ها، به سبب اثرپذیری دیدگاه نویسندگان از پیش‌دوری‌های فرهنگ غرب درباره شرق، همواره متأثر از باورهایی<sup>۱</sup> بوده که کلیشه‌سازی و نگاه فرادستی از ویژگی‌های آن محسوب گشته و به این دلیل در برخی موارد، توصیفات مذکور دچار تحریفاتی شده‌اند که تکیه بر آن‌ها، نمی‌تواند خالی از اشکال باشد (کاتب، ۱۳۹۶: ۱۲۰). بنابراین، از میان انواع منابع، اسناد مصور هم به‌لحاظ سادگی و هم از این دیدگاه که برای فهم به‌ترجمه و تفسیر نیاز چندانی نداشته و کمتر دچار تحریف و غرض‌ورزی شده‌اند؛ اهمیتی دو چندان پیدا می‌کنند.

در بافت سنتی شهر، میدان از عناصری است که با توجه به وسعت، محل استقرار، هم‌جواری‌ها و عمل‌کردهای پیرامونی، جایگاه ویژه‌ای را در هویت‌سازی شهر یافته است. میدان نقش جهان نیز همانند دیگر فضاهایی از این دست، به‌عنوان مکانی ارزشمند در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، نقش پررنگی را در ساختار شهری اصفهان ایفاء نموده است. بر این پایه و نظر به تغییرات فراوان فضای اخیر در سالیان متمادی، بررسی اسناد مصور و مکتوب تاریخی درباره میدان نقش جهان و اجزاء آن می‌تواند ویژگی‌های سیمای تاریخی این فضای شهری را در طول زمان، آشکار کند. آنچه مسلم است در بسیاری از تحقیقات، مجموعه نقش جهان شامل میدان و دیگر ابنیه مجاور با بهره از منابع تاریخی مورد<sup>۲</sup> سنجش و بررسی قرار گرفته است. با وجود این و در بیشینه موارد، این‌گونه مطالعات، مشتمل بر دیدگاهی کل‌نگرانه بوده‌اند و دگرگونی‌های ساختاری-کالبدی مجموعه اخیر را به‌همراه عوامل

دیگر مورد بررسی قرار نداده‌اند. بنابراین، باتوجه به اینکه ساختار هندسی کاملی بر این فضا و اجزاء آن حاکم بوده، یکی از عواملی که می‌تواند به شناخت و بازخوانی ماهیت حقیقی میدان نقش جهان، به‌ویژه بخش‌هایی از آن که تخریب‌شده، بینجامد؛ بهره‌گیری از نظام هندسی سازمان‌دهنده بناست. از این‌رو، پژوهش حاضر با هدف بازنمود عمارت نقاره‌خانه میدان نقش جهان، شکل گرفته است. افزون بر این و با باور به این مهم که ساختار کالبدی عناصر چهارگانه اطراف این فضای شهری، پیرو نظام هندسی حاکم بر معماری ایران بوده‌اند؛ تلاش شد تا علاوه بر بهره از اسناد تاریخی به‌منظور مدل‌سازی، برای نخستین‌بار از نظام هندسی سازمان‌دهنده برای صحت‌سنجی نتیجه نهایی استفاده شود؛ بنابراین می‌توان پژوهش حاضر را در دو بخش خلاصه نمود: بخش اول، ارائه مدلی رایانه‌ای از عمارت تخریب‌شده نقاره‌خانه با استفاده از اسناد و مدارک مکتوب و مصور تاریخی است و بخش دوم، مشتمل بر تحلیل مدل طراحی‌شده با اصول نظام‌بخش هندسی بر پایه نسبت طلایی و در راستای صحت‌سنجی یافته‌های حاصل از مستندات کتابخانه‌ای خواهد بود.

### پرسش‌های پژوهش

۱. بازآفرینی شکلی مجموعه ورودی قیصریه نقش جهان بر پایه اسناد توصیفی و تصویری، به چه صورت است؟

۲. سازمان هندسی ناشی از نسبت طلایی در شکل‌گیری ساختار کالبدی مجموعه ورودی قیصریه نقش جهان چه تأثیری داشته است؟

### پیشینه پژوهش

اگرچه در باره نقاره‌زنی و نقاره‌خانه‌های ایران و توصیف ساختار آن‌ها، تحقیقاتی چند صورت گرفته است (طیبی‌پور، ۱۳۸۸؛ قصابیان، ۱۳۸۲؛ ذکاء، ۱۳۵۶؛ رضوان، ۱۳۴۲؛ Nejad Ebrahimi, 2016؛ Adelvand, 2017 & Sharayeli). اما در هیچ‌یک، به تشریح جزئیات کالبدی عمارت‌هایی چنین یا سازمان و ساختار معمارانه آن پرداخته نشده است.

از سویی دیگر، تحقیقاتی که در راستای بازآفرینی ابنیه تاریخی از میان‌رفته‌ای همچون، کاخ جهان‌نما (شجاعی اصفهانی، ۱۳۹۶)، کاخ آئینه‌خانه (عدیلی، جبل عاملی و حیدری، ۱۳۹۵)، ارگ علیشه تبریز (منصوری و آجورلو، ۱۳۸۲) و تصویرسازی اولیه شهر کهن نیشابور از آغاز دوره اسلامی تا دوره تیموری

(عینی فر و میرزا کوچک خوشنویس، ۱۳۸۱)، صورت گرفته‌اند؛ تنها با اتکاء به توصیفات و اسناد تصویری و ابنیه برجای مانده مشابه، بوده‌اند. شایان ذکر است که در پژوهش‌های اشاره‌شده، دانش هندسه به‌عنوان عنصری اثرگذار و نظام‌بخش در طرح کالبدی ساختمان و شهر به‌صورتی که از قواعد آن در بازخوانی ساختاری بنا/شهر بهره گرفته شود، دیده نشده است. از این‌رو، مطالعه حاضر بنا دارد تا برای نخستین‌بار، علاوه بر بهره‌گیری از اسناد تصویری و متون کهن با تحلیل هندسی بدنه شمالی میدان نقش جهان به‌خوانش روابط شکلی در راستای دستیابی به قواعد هندسی حاکم بر این بخش بپردازد.

### روش تحقیق

باتوجه به اینکه ماهیت پژوهش حاضر، توصیفی-تاریخی است؛ اطلاعات و داده‌های آغازین پژوهش، برای تحلیل هندسی بنا به‌روش کتابخانه‌ای گردآوری شد. منابع در دسترس این بخش، به دو دسته مدارک مکتوب و مأخذ تصویری تقسیم شده‌اند. مراجع مکتوب مورد استفاده که توصیفات نوشتاری درباره این عمارت را دربرمی‌گیرند به‌طور عمده، از میان سفرنامه‌ها یا توصیفات مورخانی که تحولات کالبدی ابنیه تاریخی اصفهان را مدنظر قرار داده‌اند، گردآوری شده‌است. دسته دوم، اسناد تصویری شامل عکس‌ها و گراورهای هستند که محققان و سیاحان آن‌ها را از بر شمالی میدان نقش جهان تهیه کرده‌اند. گردآوری و بررسی مدارک مذکور به‌ساخت مدلی رایانه‌ای از مجموعه سردر قیصریه در زمان معموربودن عمارت نقاره‌خانه نقش جهان منجر شد.

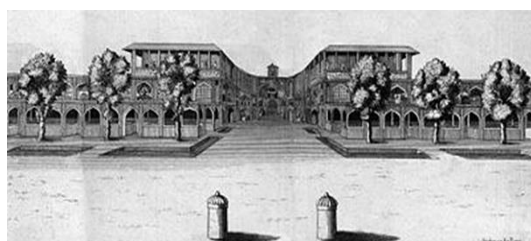
در ادامه روند مطالعه و نظر به رویکرد حاکم بر پژوهش، بخش دیگر تحقیق به تحلیل هندسی مجموعه سردر قیصریه به‌انضمام نقاره‌خانه و بررسی وضعیت کنونی بنا اختصاص یافت. این امر با بهره از اصول نظام‌بخش هندسی شناخته‌شده تناسب طلایی (ذات‌الطرفین و وسطین) و سنجش میزان معناداری تقسیمات ناشی از نظام یادشده بر مدل مجموعه (برگرفته از بررسی اسناد توصیفی و تحلیلی) صورت گرفت. در آخرین مرحله مطالعه، طی تجزیه و تحلیل عقلانی یافته‌ها، تأثیر وجود عمارت نقاره‌خانه بر منظر شهری میدان نقش جهان بیان شد.

## عمارت نقاره‌خانه در متون تاریخی

بازار سرپوشیده شاهی در ایران صفوی، پدیده‌ای معمول بود؛ اما آنچه بازار شاهی اصفهان را از مابقی عمارات مشابه متمایز می‌نمود، شکل‌گیری آن بر اساس طرح معیار و افزودن عنصری جدید به آن، یعنی



تصویر ۱. گراور دید هوایی میدان نقش جهان، (راداحمدی، تهرانی و ابویی، ۱۳۹۰: ۷ به نقل از: Hofstad, 1703)



تصویر ۲. عمارت نقاره‌خانه در شمال میدان نقش جهان، (شاردن، ۱۳۷۹: ۴۵؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۱۱۴)

«سَرْدَر» بود (تصویر ۱ و ۲). این بخش که چندی پس از احداث مسجد جامع عباسی به سال ۱۰۲۰هـ.ق (۱۶۱۱ م.) آغاز شد و در سنه ۱۰۲۶هـ.ق (۱۶۱۷ م.) به پایان رسید، به عنوان نماد کامیابی‌های چشمگیر شاه عباس صفوی شناخته شد. درواقع، «سَرْدَر» مذکور که به‌سوی بازار طویل شاهی گشوده می‌شد و میدان «نقش جهان» را به میدان «هارون‌الولایت» (میدان کهنه) متصل می‌کرد، به‌لحاظ کالبدی در راستای ایجاد تقارن در میدان نقش جهان بوده است (پی.بلیک، ۱۳۸۱: ۱۱۹ و ۱۲۲).

مجموعه مذکور در دوره صفویه، از املاک خاصه شاهی محسوب می‌شد که پس از مدتی وقف چهارده معصوم (ع) گشت. این امر که در راستای تفوق بخشی اقتصادی به این قسمت نسبت به بازار هارون‌الولایت بوده، منجر به عدم شمول قانون ارث بر آن و در نتیجه مصون ماندن از تغییرات در طول زمان بوده است (کبیر صابر، ۱۳۸۱: ۶۷). باوجود این باگذشت چند سده، مجموعه اخیر تغییراتی به‌لحاظ کالبدی متحمل شد که از آن جمله می‌توان به حذف نقاره‌خانه مجاور سَرْدَر

اشاره نمود.

دوره صفویه و پیش از احداث نقاره‌خانه قیصریه، چندین نقاره‌خانه در اصفهان معمور بوده است؛ از آن جمله می‌توان به نقاره‌خانه‌ای در شمال شرقی میدان قدیم (هارون‌الولایت و در ورودی بازار) اشاره نمود که در زمان سفر شاردن به ایران (۱۰۷۴-۱۰۸۰ هـ.ق (۱۶۶۳-۱۶۶۹ م.) و ۱۰۸۱-۱۰۸۷ هـ.ق (۱۶۷۰-۱۶۷۶ م.)) به صورتی نیمه‌مخروبه بوده است. مقارن با نقاره‌خانه میدان قدیم در محله خواجه، کاخ نقاره‌خانه هندیان هم احداث شد که در آن نوازندگان هندی می‌نواختند. افزون بر این دو مورد، در محله تبریزی‌ها (عباس‌آباد) نیز، نقاره‌خانه دیگری وجود داشت (شاردن، ۱۳۷۹: ۸۱). بر این اساس آنچه مسلم است، نقاره‌خانه قیصریه نقش جهان تنها نقاره‌خانه شهر تاریخی اصفهان نبود؛ اما آخرین این‌گونه عمارات در این شهر محسوب می‌شود که تا اوایل سده حاضر (۱۳۰۷ش / ۱۹۲۹ م.) پابرجا بوده است (رفیعی مهرآبادی، ۱۳۵۲: ۹۶ و ۳۹۰).

در متون کهن، درباره تاریخ دقیق ساخت عمارت نقاره‌خانه قیصریه مطلبی وجود ندارد؛ اما توجه به توصیفات سیاحانی که از میدان نقش جهان در آغاز بهره‌برداری بازدید نموده بودند، چنین برمی‌آید که این بخش در هنگام یا مدت کوتاهی پس از اتمام بنای سردر به لحاظ اعلام طلوع و غروب آفتاب با نواختن موسیقی، ساخته شده بود (دالاوله، ۱۳۸۴: ۳۰؛ لوتی، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

در سفرنامه‌های سیاحان بازدیدکننده از شهر اصفهان، می‌توان مواردی را در رابطه با نقاره‌خانه نقش جهان یافت؛ از آن جمله، «دیولافوا» می‌نویسد: "... نقاره‌چیان با آن کرناهای بلند، قبل از طلوع آفتاب و بعد از غروب آن در بالای عمارت نقاره‌خانه به رسم نیاکان باستانی خود (زرتشتیان)، به آفتاب که بزرگترین قدرت زنده طبیعت است، سلام می‌دهند. در حقیقت نقاره‌چیان با نواختن خود به استقبال و بدرقه خورشید و روشنایی می‌روند" (دیولافوا، ۱۳۶۱: ۲۸۸).

بایستی بدین نکته اشاره نمود که توصیف کالبد عمارت اخیر در اکثر مکتوبات، بسیار مختصر و بدون ذکر جزئیات بوده است؛ به گونه‌ای که «شاردن»، نقاره‌خانه را چنین توصیف می‌کند: "سمت سردر بازار شاه، دو ایوان سرپوشیده است که آن را نقاره‌خانه خوانند که هنگام غروب و سحر، با نقاره و کوس و دهل که قطر آنها سه برابر قطر طبل‌های اروپاست، می‌زنند" (شاردن، ۱۳۷۹: ۳۳). همچنین «سانسون»، در توصیف قیصریه، نقاره‌خانه آن را بدین صورت شرح می‌دهد: "... و در قسمت شمال نقاره‌خانه قرار دارد. نقاره‌خانه از دو ایوان مرتفع و مجزا از یکدیگر ساخته شده و در آن به نواختن موسیقی می‌پردازند... در قسمت شمالی میدانی که قبلاً به ذکر آن پرداخته‌ام، تالاری بسیار عالی و زیبا وجود دارد که نوازندگان شاه هر روز هنگام غروب آفتاب و دو ساعت بعد از نیمه شب و ظهر در آنجا به نواختن می‌پردازند..." (سانسون، ۱۳۴۶: ۶۵ و ۷۲). «کمپفر» هم درباره نقاره‌خانه چنین می‌گوید: "نقاره‌خانه در قسمت شمال

میدان بزرگ اصفهان نزدیک کاخ سلطنتی قرار دارد. در آنجا صبح‌ها و هنگام غروب آفتاب و دو ساعت قبل از طلوع آفتاب به افتخار پادشاه انواع طبل‌های دستی و شیپورهایی را ... می‌نوازند ... از این گذشته نقاره‌خانه در هنگام رؤیت هلال، در اعیاد مذهبی و همچنین هنگامی که شاه ضیافتی ترتیب داده به کار می‌پردازد ... " (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵۲).

«الاصفهانی»، در توصیف نقاره‌خانه بیشتر به ویژگی‌های ساختمانی عمارت نظر دارد و می‌نویسد: "... نقاره‌خانه مجاور سَرْدَر قیصریه، عمارتی متشکل از دو ایوان مرتفع و مجزا در طرفین سَرْدَر است ... " (الاصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۸). همچنین در تعدادی دیگر از منابع، از عمارت نقاره‌خانه به صورت تالاری با طولی نزدیک به نصف عرض میدان نقش جهان یاد شده است (تحویلدار اصفهانی، ۱۳۴۲: ۱۸). بنابراین بر اساس منابع مکتوب، می‌توان کالبد عمارت نقاره‌خانه را به فرم ایوانی ستون‌دار و طویل متصور شد که در دو سوی سَرْدَر به صورت متقارن وجود داشته است.

درباره تزئینات مجموعه نیز در مکتوبات، از نقاشی‌های زیبایی که از جنگ شاه عباس با ازبک‌ها و طرح‌هایی با مضمون بزم‌هایی که در آن مردان و زنان اروپایی شرکت داشته‌اند و کاشی‌کاری‌های نفیس سَرْدَر قیصریه بسیار نقل شده است (تصویر ۳). اما در رابطه با تزئینات نقاره‌خانه، تنها در یکی از مراجع مکتوب از وجود نقاشی‌های نفیس و گچ‌بری‌های عالی همچون تزئینات طبقه ششم عمارت عالی‌قاپو در عمارت نقاره‌خانه، خبر داده شده است ولی در مابقی منابع در این رابطه ذکر به میان نیامده است (رفیعی مهرآبادی، ۱۳۵۲: ۸۷ و ۳۹۰).



تصویر ۳. حاشیه کاشی کاری شده سردر در زمان قاجار، مأخذ: نگارندگان



تصویر ۴. کتیبه اضافه شده بر سردر زمان قاجار (ظل السلطان)، مأخذ: نگارندگان



تصویر ۵. عمارت نقاره خانه در شمال میدان نقش جهان، (دیز، ۱۹۷۸: ۳۳)



تصویر ۶. سردر قیصریه در شمال میدان نقش جهان (حال حاضر)، مأخذ: نگارندگان

طی زمان، علاوه بر تغییرات کالبدی به ویژه دوره قاجار در بخش تزئینات مجموعه اضافاتی نیز صورت گرفته است؛ برای نمونه، در زمان ناصرالدین شاه و به دستور ظل السلطان حکمران اصفهان، حاشیه ای کاشی کاری به عرض ۳۰ سانتیمتر در امتداد سه جانب سردر اضافه شد و به این مناسبت، کتیبه ای به خط نستعلیق سفید بر زمینه کاشی خشت لاجوردی به تاریخ ۱۲۹۸ هـ.ق (۱۸۸۰ م.) نیز بر آن نصب گردید (تصویر ۴). همچنین، گفتنی است مقارن با این تغییرات در بخش سردر قیصریه، مابقی عمارت نقاره خانه رو به ویرانی بوده است (دیولافوا، ۱۳۶۱: ۲۸۸ - ۲۸۹). به گونه ای که در حال حاضر از این بخش میدان، تنها کالبد اصلی سردر (بدون ساعت و ناقوس) برجای مانده و عمارت نقاره خانه کلاً از میان رفته است (تصویر ۵ و ۶).

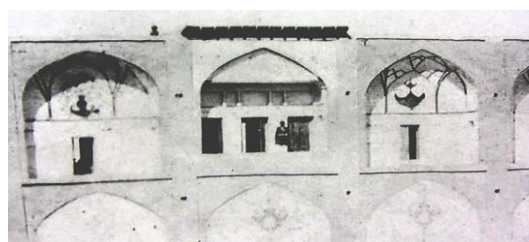
## ساختار عمارت نقاره خانه از میان اسناد

### تصویری

در تمام توصیفات مکتوب از عمارت نقاره خانه مجاور سردر قیصریه، به صورت بنایی دو بخشی، طویل و ایوان مانند یاد شده است. اما، درباره دیگر ویژگی های ساختاری بنا، اطلاعاتی در خور توجه از بررسی این مدارک حاصل نمی شود. به این سبب و همچنین، سهولت درک و دریافت روایات از میان اسناد تصویری،



تصویر ۷. پوشش بام عمارت نقاره‌خانه (هولستر، ۱۹۷۵: ۱۵۱)



تصویر ۸. شیرسَرهای بندۀ میدان نقش جهان (قاجار). (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی اصفهان، ۱۳۹۸)



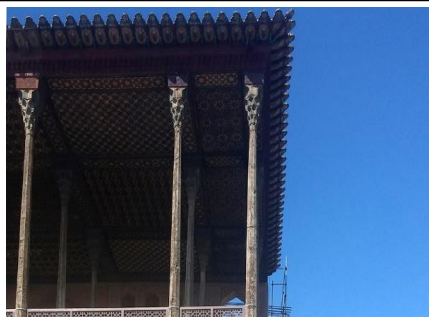
تصویر ۹. قاب‌بندی و روزن‌های آجری در بندۀ شمالی نقاره‌خانه. (هولستر، ۱۹۷۵: ۱۵۲)



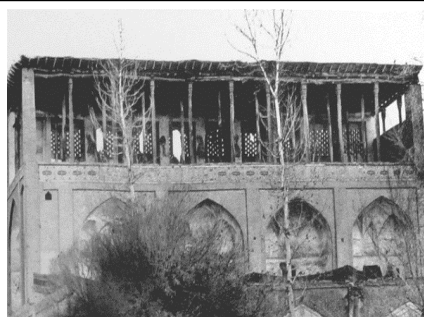
تصویر ۱۰. جدارۀ اتصالی عمارت نقاره‌خانه به سَرْدَر قیصریه. (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی اصفهان، ۱۳۹۸)

بهره از این گونه مدارک در راستای انتقال مفاهیم و سنجش صحت منابع مکتوب، ضروری به نظر می‌رسد. در میان اسناد مصور، عکس‌ها از آن جهت که مدارکی غیرقابل خدشه محسوب شده و مطالب استنباط شده از آنها نسبت به سایر اسناد تصویری، همچون گراورها و طراحی‌ها برتری دارد؛ اما با توجه به تاریخ به‌نسبه کوتاه ورود عکاسی به ایران (۱۲۲۱ ه.ش / ۱۸۴۲ م.)، بررسی تصویری اماکن دوران پیش از قاجار، محدود به طراحی‌ها و گراورهاست.

قدیمی‌ترین مدرک تصویری برجای‌مانده که ساختار نقاره‌خانه و جانمایی آن در میدان نقش جهان را به‌وضوح نمایش می‌دهد، گراوری است که از سوی «هفتشدون‌اسن»<sup>۳</sup> طراحی شده است (راداحمدی، تهرانی و ابویی، ۱۳۹۰: ۸). در این طرح، ساختار عمارت مشتمل بر ایوانی دو بخشی با پوششی تخت در دو سوی سَرْدَر بوده که در طبقۀ سوّم میدان قرار داشت و هم‌ارتفاع با سَرْدَر بوده است. کشیدگی ایوان‌ها در این تصویر، کمی کمتر از نیمی از عرض میدان است (تصویر ۱).



تصویر ۱۲. سرستون‌های چوبی ایوان عمارت عالی قاپو. مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۱۱. سرستون‌های چوبی و جداره شمالی نقاره‌خانه قیصریه. (دیز، ۱۹۷۸: ۳۳)



تصویر ۱۴. بخش شرقی عمارت نقاره‌خانه (۱۳۰۶ هـ.ش). (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی اصفهان، ۱۳۹۸)



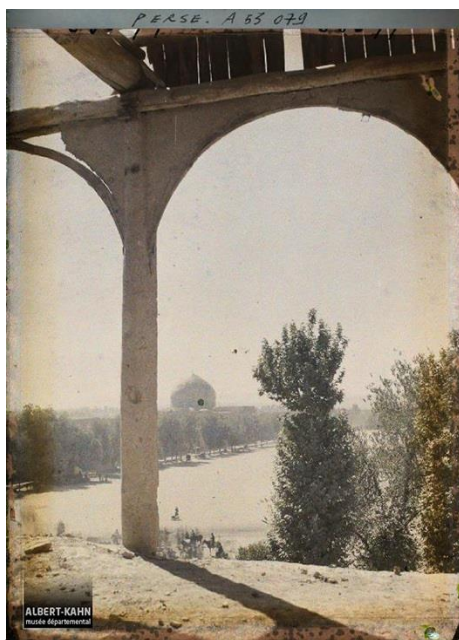
تصویر ۱۳. بخش شرقی عمارت نقاره‌خانه (۱۳۰۴-۱۳۰۷ هـ.ش). (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی اصفهان، ۱۳۹۸)

تصویر دیگر، طرحی است که «شاردن» از عمارت نقاره‌خانه ترسیم نموده و دارای جزئیات قابل توجهی است. همانند، گراور هفتشده، نقاره‌خانه در این گراور نیز به صورت ایوانی دو بخشی با سقفی مسطح است. کشیدگی هربخش، برابر چهار دهانه از میدان تصویر شده و ارتفاع آن نیز با سردر یکسان است. در این طرح، دیوار پشتی نقاره‌خانه (بدنه شمالی)، بدون روزن و به صورتی کاملاً صلب به نمایش درآمده است. همچنین در قسمت رو به میدان، عمارت مذکور دارای شش ستون باریک میانی و دو ستون آجری در دو انتهای ایوان هاست. در بخش عرضی نیز، تعداد ستون‌های نقاره‌خانه سه عدد رسم شده است. همچنین، جان‌پناهی با ساختاری سبک (مشبک)، سرتاسر ایوان را در بر گرفته است (تصویر ۲).

علاوه بر طراحی‌هایی که از بدنه شمالی میدان صورت گرفته؛ در تعدادی از عکس‌های برجای مانده از زمان قاجار نیز، بدنه شمالی با وضوح مناسبی قابل رویت است. یکی از کامل‌ترین این گونه اسناد، عکسی



تصویر ۱۵. اضافه شدن قوس‌های نیم‌دایره‌ای و حذف سرستون‌ها (۱۳۰۷-۱۳۰۴ ه.ش). (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی اصفهان، ۱۳۹۸)



تصویر ۱۶. اضافه شدن قوس‌های نیم‌دایره‌ای و حذف سرستون‌ها (۱۳۰۷-۱۳۰۴ ه.ش). (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی اصفهان، ۱۳۹۸)

است که «زاره»<sup>۴</sup> از بدنه شمالی میدان گرفته است (تصویر ۵). در این تصویر، سَرْدَر و بخش غربی عمارت نقاره‌خانه به وضوح نمایان است. دقت در این سند، جزئیات ارزشمندی را در رابطه با ویژگی‌های کالبدی عمارت آشکار می‌سازد. بام عمارت نقاره‌خانه در این عکس، به فرم تیرپوش و تخته‌کوب بوده که شباهت بسیاری به لحاظ ظاهری با ایوان عمارت عالی‌قاپو و چهل‌ستون داشته است (تصویر ۷). نکته دیگر، وجود شیرسرهای چوبی پیش‌آمده‌ای است که نه تنها بر بام عمارت نقاره‌خانه، بلکه بر بخش بالایی سَرْدَر نیز اجرا شده بود. افزون بر این، جست‌وجو در دیگر عکس‌های قدیمی میدان نقش جهان، وجود چنین پوششی را بر کل بدنه میدان نشان می‌دهد (تصویر ۸).

شایان ذکر است با وجود مشابهت بسیار عکس زاره با گراور ساردن، مغایرت‌هایی نیز قابل تشخیص است؛ از آن جمله می‌توان به بدنه شمالی عمارت نقاره‌خانه اشاره کرد. در عکس زاره، برخلاف طرح ساردن بدنه شمالی عمارت نقاره‌خانه صلب نیست، بلکه دارای روزن‌های تاقی آجرچین مشبک (فخر و مدین) در قاب‌هایی آجری به عرض نیمی از دهانه‌های میدان است (تصویر ۹). نکته دیگر، شیوه اتصال کالبد عمارت نقاره‌خانه به سَرْدَر قیصریه است. نقاره‌خانه و سَرْدَر قیصریه به واسطه جداره‌ای

قاب‌بندی (سه‌بخشی) به صورت مجموعه‌ای پیوسته در بر شمالی میدان نمایان شده است (تصویر ۱۰ و ۱۳). علاوه بر این، در عکس‌هایی که با فاصله نزدیک‌تر از نمای بر شمالی میدان گرفته شده است؛

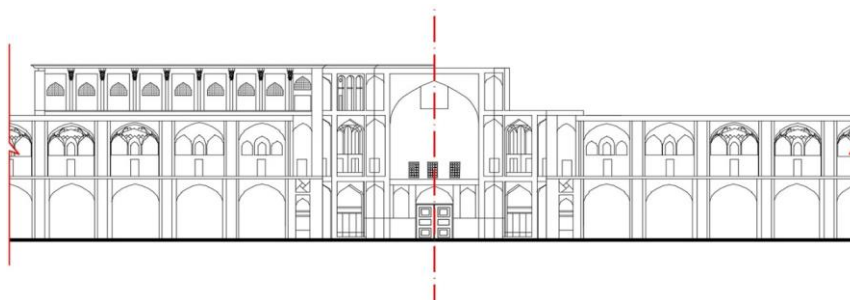
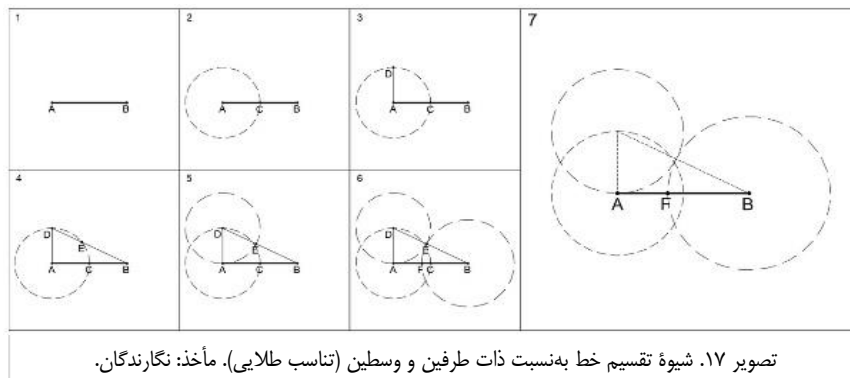
سَرستون‌های چوبی نقاره‌خانه تا حدی قابل رویتند. دقت در این سند و قیاس آن با سَرستون‌های عمارت معظم عالی‌قاو، شباهت بسیاری را میان دو قسمت نمایان می‌سازد (تصویر ۱۱ و ۱۲). نکته دیگر، نمایان بودن بخشی از تزئینات عمارت نقاره‌خانه در عکس زاره است. در این سند، با آنکه جزئیات چندانی قابل تشخیص نیست، اما نقاشی‌هایی میان جرزه‌های قاب‌های مشبک جداره شمالی عمارت، قابل رویت است (تصویر ۱۱).

افزون بر موارد یادشده، بررسی چند تصویر رنگی که به احتمال بسیار، بین سال‌های ۱۳۰۴ هـ.ش (۱۹۲۵ م.)<sup>۵</sup> الی ۱۳۰۷ هـ.ش (۱۹۲۸ م.)<sup>۶</sup> از نقاره‌خانه میدان نقش جهان گرفته شده، حاکی از تغییراتی در ساختار عمارت مذکور بوده است. در این تصاویر، سرستون‌های بخش غربی عمارت از میان رفته‌اند (تصویر ۱۴)، و بین ستون‌ها از صفحات گچی به فرم قوس‌های نیم‌دایره‌ای استفاده شده است (تصویر ۱۵ و ۱۶).

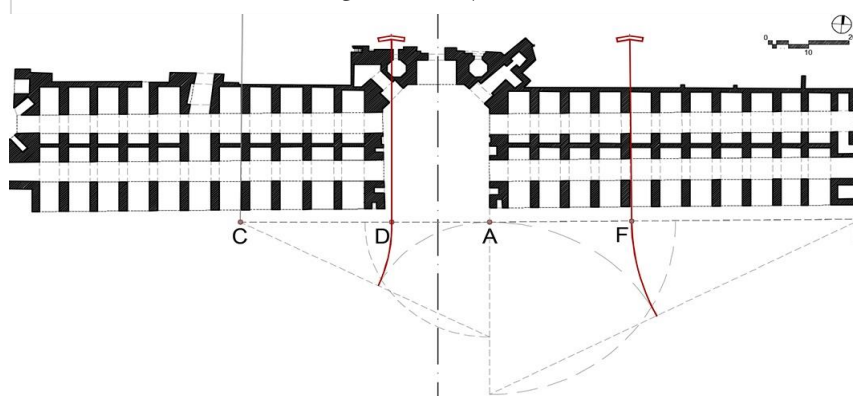
### سنجش هندسی عمارت نقاره‌خانه قیصریه

نظام هندسی در ساختار کالبدی بنا، مجموعه‌ای از نسبت‌های ثابت بصری را میان اجزاء بنا و میان اجزاء و ساختار کل آن به وجود می‌آورد. نسبت‌های مذکور به وجود آورنده، نظامی دیداری هستند که بر خوانایی طرح می‌افزایند. در معماری سنتی، هماهنگ‌سازی اجزاء ساختمان مستلزم پیروی کل ساختار از نظام هندسی حاکم بر پلان بود. در این شیوه، سازمان شکلی و تناسبات نما طی عملیاتی هندسی از پلان حاصل می‌شد؛ به گونه‌ای که طراحی نما مبتنی بر ساختار هندسی حاکم بر پلان، پیرو اعداد گنگی (اصم) بود که از نظام پلان و بر پایه اشکال ساده هندسی گرفته شده بود (نجیب اوغلو، ۱۳۸۹: ۶۱ - ۶۲). با توجه به موارد مذکور، برای دریافت چگونگی کاربرد مبانی نظم هندسی در طرح عمارت نقاره‌خانه در مرحله نخست، مدلی از بدنه شمالی میدان نقش جهان به انضمام نقاره‌خانه با توجه به اسناد موجود تهیه شد. پس از آن، تحلیل هندسی پلان و به تبع آن، نما در راستای قرائت نظام حاکم بر مجموعه ورودی قیصریه صورت پذیرفت.

یکی از نسبت‌های پرکاربرد که از عهد باستان تاکنون در ابنیه و آثار هنری مورد استفاده قرار دارد، تقسیم خط به نسبت ذات‌الطرفین و وسطین (نسبت طلایی) است (تصویر ۱۷) (Alalouch, & Aljubori, 2018). بهره از این نظام در برخی از ابنیه کهن ایران، چون مسجد جامع قائن (ضیایی‌نیا و هاشمی زرج‌آباد، ۱۳۹۵)، مدرسه شوکتیه (هاشمی زرج‌آباد، ضیایی‌نیا و قربانی، ۱۳۹۴) و در مجموعه نقش جهان در عمارت عالی‌قاو (Hejazi, 2005) به اثبات رسیده است. بنابراین، در این پژوهش نیز برای تحلیل هندسی عمارت نقاره‌خانه، از این شیوه سازماندهی کالبدی (استفاده از نسبت طلایی) بهره گرفته شد.



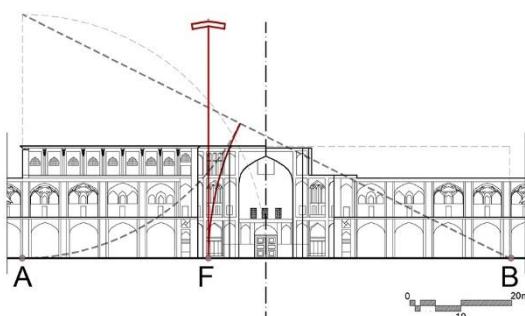
تصویر ۱۸. مدل دو بعدی مجموعه نقاره‌خانه و سردر قیصریه (سمت راست: وضع موجود؛ سمت چپ: به‌انضمام نقاره‌خانه). مأخذ: نگارندگان



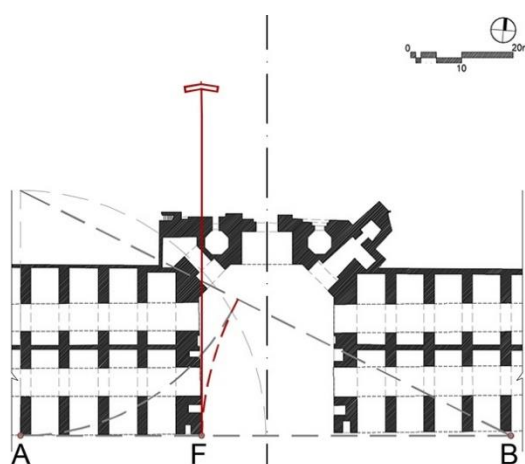
تصویر ۱۹. خوانش جانمایی عمارت نقاره‌خانه در دو بال طرفین سردر قیصریه با بهره از تناسب طلایی عرض میدان نقش جهان. مأخذ: نگارندگان.

از این‌رو در مرحله نخست، محور میانی بدنۀ شمالی میدان به‌منزله نقطه آغازین ترسیم انتخاب شد،

سپس میزان هماهنگی ساختار مجموعه ورودی قیصریه با نسبت طلایی به دو حالت (وجود عمارت نقاره‌خانه و وضعیت کنونی مجموعه (بدون این بخش)) سنجیده شد (تصویر ۱۸). گفتنی است آنچه در این تحلیل مدنظر نگارندگان قرار گرفته است؛ خوانش پیوستگی ساختار مجموعه سردر قیصریه در نما و دست‌یابی به بخش‌های اصلی سازنده مجموعه ورودی قیصریه بوده است.



تصویر ۲۰. خوانش نسبت دهانه جلوخان سردر قیصریه به طول عمارت نقاره‌خانه با بهره از تناسب طلایی (نما). مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۱. خوانش نسبت دهانه جلوخان سردر قیصریه به طول عمارت نقاره‌خانه با بهره از تناسب طلایی (پلان). مأخذ: نگارندگان.

مرحله نخست تحلیل هندسی، دست‌یابی به جانمایی عمارت نقاره‌خانه و کشیدگی طولی آن به نسبت عرض میدان نقش جهان است. در این مرحله، با در نظر گرفتن خط  $AB$ ، به عنوان طول مبداء سنجش، نقطه  $F$  مشخص می‌شود که دقیقاً طول بال جانبی نقاره‌خانه (غرب/شرق) را مشخص می‌سازد. از سویی دیگر، در صورتی که، از نقطه  $A$ ، تا انتهای بال نقاره‌خانه به عنوان مبداء سنجش انتخاب شود (نقطه  $C$ )؛ دهانه جلوخان سردر با تقریب خوبی در نقطه  $D$ ، قابل دست‌یابی است (تصویر ۱۹).

بخش دیگر، بررسی نسبت دهانه جلوخان سردر قیصریه به طول عمارت نقاره‌خانه است. بدین منظور، طول  $AB$  (طول دوبرال غرب و شرق عمارت به انضمام عرض دهانه جلوخان سردر)، واحد سنجش نسبت طلایی در نظر گرفته شد. همان گونه که در تصویر نمایان است، به واسطه تحلیل صورت گرفته، دهانه جلوخان سردر قیصریه قابل تشخیص است.

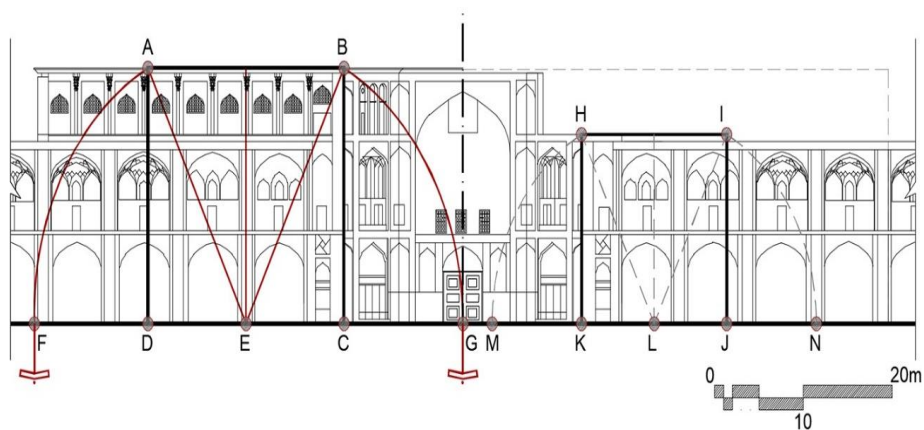
گفتنی است مورد اخیر، هم در پلان و هم در نما بررسی شده است (تصویر ۲۰ - ۲۱). همچنین، در صورتی که مربع  $ABCD$ ، به ضلع برابر ارتفاع سردر قیصریه (نقاره‌خانه) به عنوان مبنای نسبت طلایی در نما نظر گرفته شود؛ از یک سو، طول عمارت نقاره‌خانه (نقطه  $F$ ) و از سویی دیگر، محور

میانی سَرَدَر (نقطه G) قابل تشخیص خواهد بود (تصویر ۲۲/چپ). افزون بر این، در صورتی که طول ضلع مربع واحد (مبنای سنجش نسبت طلایی)، یعنی مربع HIJK، برابر ارتفاع کنونی جداره میدان نقش جهان لحاظ گردد، معناداری مشخصی در نسبت‌های حاصل شده از تقسیم ذات طرفین و وسطین (نقاط M و N) به دست نخواهد آمد (تصویر ۲۲/راست). مرحله بعدی سنجش، نمایان‌کننده ارتفاع سَرَدَر/نقاره‌خانه بر اساس مربع مبنا به ضلع نیمی از دهانه سَرَدَر (مربع ABCD) است. در تحلیل اخیر، نسبت طلایی حاکم بر رابطه میان عرض دهانه جلوخان سَرَدَر تا محور میانی میدان (CG) و ارتفاع آن (GE) کاملاً مشهود است (تصویر ۲۳).

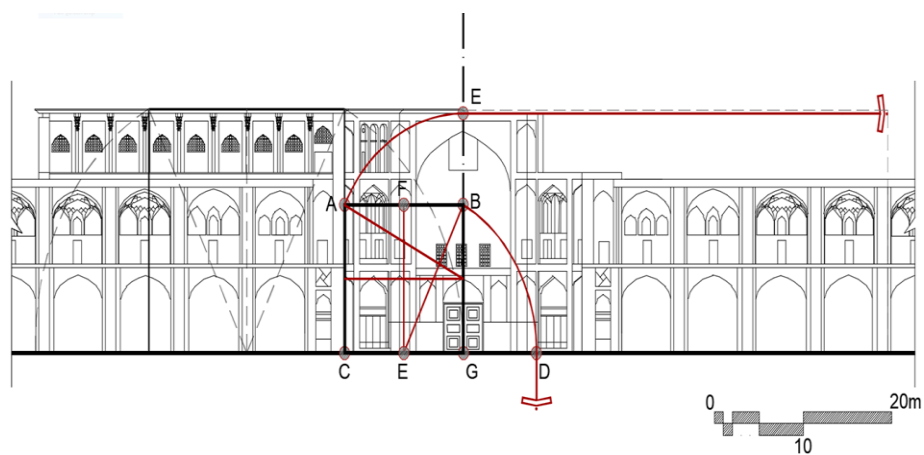
### جمع‌بندی

مطالعه حاضر با تمرکز بر اسناد، به‌ویژه مدارکی که درباره بخش ورودی قیصریه از دوره صفویه و قاجار برجای مانده بود؛ تلاش نمود تا شمایی از عمارت تخریب‌شده نقاره‌خانه را به‌عنوان بخشی از ساختار کالبدی میدان نقش جهان ارائه دهد. از این‌رو، از آنجایی که قیاس اسناد کهن با یکدیگر و در مواردی سنجش آن‌ها با وضع موجود، به‌عنوان معیاری برای ارزش‌گذاری و صحت داده‌های استخراج‌شده از این مدارک محسوب می‌شود؛ در پژوهش حاضر، ضمن گردآوری منابع مکتوب و دریافت شمای کلی عمارت نقاره‌خانه، بررسی اسناد تصویری نیز در راستای بازنمود این قسمت از مجموعه ورودی قیصریه نقش جهان در دستور کار قرار گرفت. به این ترتیب، بخش نخست مطالعه حاضر بر پایه اسناد مکتوب و تصویری و به‌طور ویژه اسناد مصور کمتر شناخته‌شده به‌ایجاد مدلی رایانه‌ای از مجموعه ورودی قیصریه منجر شد. همچنین، نگارندگان برای اطمینان بیشتر از صحت مدل ساخته‌شده، به‌بررسی هندسی آن اقدام نمودند؛ زیرا هماهنگی اجزاء ساختمان در معماری سنتی، پیرو قوانین مدوئی است که با استفاده از نظام هندسی در ساختار بنا به‌وجود می‌آید. این امر، «اصل پیوستگی هندسی» نام دارد و هرعنصر در بنا، ملزم به پیروی از قواعد جاری بر سازمان کل ساختمان بوده است.

در این مطالعه، تحلیل نسبت طلایی در ساختار نمای مجموعه ورودی قیصریه بر پایه مربعی به‌عرض سَرَدَر بازار انجام شد. در بررسی صورت‌گرفته، میزان ارتفاع سَرَدَر از یک سو و گشادگی جلوخان قیصریه از سوی دیگر آشکار شد. همچنین و با توجه به اصل پیوستگی هندسی، مرحله بعدی سنجش بر مبنای مربعی به ارتفاع سَرَدَر و همخوان با مستطیل طلایی به‌دست آمده در بخش پیشین بود. آنچه در این قسمت تشخیص داده شد، هماهنگی کشیدگی عمارت نقاره‌خانه در بدنه شمالی میدان و ارتفاع کل آن با نسبت طلایی است.



تصویر ۲۲. نمایش نسبت طلایی موجود میان ارتفاع و کشیدگی عمارت نقاره‌خانه. مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۳. خوانش نسبت طلایی بین دهانه و ارتفاع سردر قیصریه. مأخذ: نگارندگان.

## نتیجه گیری

طی کاوش‌های صورت گرفته در اسناد توصیفی و تحلیلی در دسترس درباره بخش شمالی میدان نقش جهان، نگارندگان به ساختار کامل مجموعه عمارت سَرْدَر قیصریه دست یافتند. افزون بر این و برای اطمینان بیشتر به یافته‌های به دست آمده، اصول هندسی مؤثر در شکل دهی به نمای مجموعه نیز بررسی شد. هم خوانی ابعاد کالبدی مدل عمارت نقاره خانه برگرفته از اسناد مصور و مکتوب با نظام حاصل از نسبت طلایی در روندی پیوسته، درستی مدل به دست آمده از اسناد مکتوب و مصور را تأیید نمود که این امر، به ایجاد مدلی رایانه‌ای از بخش شمالی میدان منجر شد که در آن منظر شهری میدان نقش جهان را پیش از تخریب عمارت نقاره خانه دوره صفوی و تغییرات صورت گرفته دوره قاجار نمایش می‌داد (تصویر ۲۴ الی ۲۹)، (جدول ۱).

به این ترتیب، رویکرد اتخاذ شده در این مطالعه (مدل سازی بر مبنای اسناد مکتوب و مصور و بررسی ساختار حاصله با روش‌های تحلیل هندسی شناخته شده)، می‌تواند به عنوان راهکاری معرفی شود که قابلیت تعمیم به حوزه مطالعات تاریخی معماری / شهر را دارد؛ زیرا استفاده از این روند، امکان برطرف نمودن برخی شبهات را در رابطه با چگونگی شکل گیری، تحول و تداوم آثار در مناظر شهری کهن میسر می‌سازد؛ بنابراین در راستای تداوم مطالعه پیش روی و برای بازخوانی بخشی از بافت کهن شهری اصفهان صفوی همچون کاخ‌های تخریب شده زمان قاجار و مواردی از این دست در پژوهش‌های آتی می‌توان از شیوه اجرای این تحقیق بهره برد.

جدول ۱: تفاوت‌ها و شباهت‌های مدل به دست آمده از سَرْدَر قیصریه به انضمام نقاره خانه دوره صفوی و

تغییرات صورت گرفته دوره قاجار

| دوره صفوی                                                                                                                                                                                  | دوره قاجار                                                                                                                                  |                           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|
| ایوان دو بخشی و ستون دار                                                                                                                                                                   | همانند دوره صفوی                                                                                                                            | فرم ساختاری پلان عمارت    |
| در طبقه سوم میدان و دو سوی سَرْدَر قیصریه                                                                                                                                                  | همانند دوره صفوی                                                                                                                            | جانمایی                   |
| <b>طول:</b> کشیدگی کمی کمتر از نیمی از عرض میدان (حدود چهار دهانه از میدان نقش جهان)؛<br><b>عمق:</b> برابر یک و نیم دهانه میدان نقش جهان (دارای سه دهانه هم عرض با بدنه جنوبی نقاره خانه)؛ | دوران معمور بودن، همانند دوره صفوی بوده است، اما در اواخر دوره قاجار، بخش عمده‌ای از ایوان غربی و همچنین بخش شرقی نقاره خانه تخریب شده است. | ابعاد (طول، عمق و ارتفاع) |

|                                              |                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                              |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                              | <b>ارتفاع:</b> هم ارتفاع با سردر قیصریه.                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                              |
| نوع پوشش سقف                                 | پوشش تخت (تیرپوش و تخته کوب همانند ایوان عمارت عالی قاپو)                                                                                                                                             | همانند دوره صفوی                                                                                                                                             |
| نمای بدنه جنوبی (رو به میدان نقش جهان)       | هریک از ایوان‌های طرفین سردر، دارای شش ستون باریک میانی و دو ستون آجری در دو انتها بوده و جان‌پناهی با ساختاری سبک (مشبک)، سرتاسر ایوان را در برگرفته بود. لبه بام با شیرسره‌های چوبی پوشیده شده بود. | کلیت نما، همانند دوره صفوی بوده است؛ اما دوره قاجار سرستون‌ها تخریب شده و بین ستون‌های نقاره‌خانه با صفحات گچی به صورت قوس‌های نیم‌دایره شکل پوشیده شده بود. |
| نمای بدنه شمالی (جداره پشتی بنای نقاره‌خانه) | جداره با روزن‌های تاقی آجرچین مشبک (فخر و مدین) محصور در قاب‌های آجری به عرض نیمی از دهانه‌های میدان و تزئینات نقاشی دیواری                                                                           | همانند دوره صفوی                                                                                                                                             |
| نمای شرقی/ غربی (مجاور سردر قیصریه)          | نیمه‌باز و ستون‌دار همانند بدنه جنوبی                                                                                                                                                                 | همانند دوره صفوی                                                                                                                                             |
| فرم ستون‌ها                                  | ستون چوبی با سرستون‌های مشابه سرستون‌های ایوان عمارت عالی قاپو                                                                                                                                        | همانند دوره صفوی و بدون سرستون                                                                                                                               |
| شیوه اتصال به سردر قیصریه                    | جداره قاب‌بندی و سه بخشی (اتصال به سردر به صورت مجموعه‌ای پیوسته)                                                                                                                                     | همانند دوره صفوی                                                                                                                                             |
| تزئینات جداره (داخلی و خارجی)                | قاب‌بندی آجری جداره پشتی و بهره از نقاشی‌های دیواری به مثابه تزئین                                                                                                                                    | در امتداد سه جانب سردر و در بدنه خارجی نقاره‌خانه، حاشیه‌ای کاشی‌کاری به عرض ۳۰ سانتیمتر اضافه شده بود.                                                      |

(تهیه و تنظیم: نگارندگان)



تصویر ۲۵. منظر بازسازی شده بدنه شمالی میدان نقش جهان در بدو احداث (دوره صفویه). مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۴. منظر بازسازی شده بدنه شمالی میدان نقش جهان در اواخر دوره قاجار (پیش از تخریب). مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۷. منظر بازسازی شده جبهه شرقی عمارت نقاره خانه (اواخر دوره قاجار). مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۶. منظر بازسازی شده جبهه شرقی عمارت نقاره خانه در بدو احداث (دوره صفویه). مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۹. منظر بازسازی شده جبهه غربی عمارت نقاره خانه (اواخر دوره قاجار). مأخذ: نگارندگان.



تصویر ۲۸. منظر بازسازی شده جبهه غربی عمارت نقاره خانه در بدو احداث (دوره صفویه). مأخذ: نگارندگان.

### تعارض نداشتن منافع

نگارندگان مطالعه حاضر اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش، هیچ‌گونه تعارض منافی برای ایشان وجود نداشته است.

### پی نوشت

1. Ideology

۲. بیشینه پژوهش‌ها از مطالب مندرج در منابعی، چون پیترو دالاوله. سفرنامه پیترو دالاوله (قسمت مربوط به ایران)؛ ژان شاردن. سفرنامه شاردن (قسمت اصفهان)؛ انگلبرت کمپفر. سفرنامه کمپفر؛ پیر لوتی. به سوی اصفهان؛ اوژن فلاندن. سفرنامه اوژن فلاندن به ایران؛ ارنست هولستر. ایران در یکصد و سیزده سال پیش (با شرح و تصویر) (بخش نخست: اصفهان)) و سانسون. سفرنامه سانسون؛ وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی تحقیق و مطالعه دقیق درباره آداب و اخلاق و حکومت ایران، بسیار بهره برده‌اند.

3. Hofsted van Essen

4. Sarre

۵. زمان ورود فناوری عکاسی رنگی در ایران.

۶. زمان تخریب عمارت نقاره‌خانه نقش جهان.

۷. طول خط مذکور از دهانه قیصریه تا جداره جانبی میدان (غربی / شرقی) در نظر گرفته شده است.

## منابع

- الاصفهانى، م (۱۳۶۸). *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*. تدوین م ستوده. تهران: امیرکبیر.
- پی.بلیک، ا (۱۳۸۱). *نصف جهان: معماری اجتماعی اصفهان صفوی*. مترجم م احمدی نژاد. اصفهان: خاک.
- تحویلدار اصفهانى، م (۱۳۴۲). *جغرافیای اصفهان: جغرافیای طبیعی، انسانی و آمار اصناف شهر*. تدوین م ستوده. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- دالاوله، پ (۱۳۸۴). *سفرنامه پیتر دالاوله: قسمت مربوط به ایران*. نسخه چهارم. مترجم ش شفا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دیز، ا (۱۳۵۷). *گنجینه‌های هنر و معماری ایران در اطریش*. تدوین ا مؤید. هنر و مردم، ۱۸۶، ۳۲-۳۵.
- دیولافوا، ژ (۱۳۶۱). *سفرنامه مادام دیولافوا*. مترجم ا فره وشی. تهران: کتاب فروشی خیام.
- ذکاء، ی (۱۳۵۶). *آیین نقاره کوبی در ایران و پیشینه آن*. هنر و مردم، ۱۸۰، ۲۹-۴۹.
- راداحمدی، م؛ تهرانی، ف و ابویی، ر (۱۳۹۰). *معرفی و نقد بر چند سند تصویری تاریخی تازه یافته در مورد میدان نقش جهان*. *باغ نظر*، ۱۷ (۸)، ۳-۱۸.
- رضوان، م (۱۳۴۲). *ابنیه آستان قدس: نقاره خانه جدید*. *نامه آستان قدس*، ۱۵، ۶۳-۶۷.
- رفیعی مهرآبادی، ا (۱۳۵۲). *آثار ملی اصفهان*. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- سانسون. (۱۳۴۶). *سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی تحقیق و مطالعه دقیق درباره آداب و اخلاق و حکومت ایران*. مترجم ت. تفضلی. تهران: بن سینا.
- شاردن، ژ (۱۳۷۹). *سفرنامه شاردن قسمت اصفهان*. ۵ جلد. تدوین م. تیموری. مترجم ح. عریضی. اصفهان: گله‌ها.
- شجاعی اصفهانی، ع (۱۳۹۶). *کاخ جهان نما و مدخل ورود به خیابان چهارباغ در اسناد تصویری و نوشتاری دوران صفوی تا پهلوی*. *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، ۱ (۷)، ۲۹-۴۸.
- ضیایی‌نیا، م و هاشمی زرج‌آباد، ح (۱۳۹۵). *تناسب طلائى و سیستم تناسبات ایرانی اسلامی در مسجد جامع قائن*. *دوفصلنامه علمی- پژوهشی مرمت و معماری ایران*، ۶ (۱۱)، ۸۹-۹۹.
- طیبی‌پور، ف (۱۳۸۸). *نقاره‌زنی و نقاره‌خانه در اصفهان عصر صفوی*. *رشد آموزش تاریخ*، ۳۵، ۴۲-۴۴.
- عدیلی، ا، جبل عاملی، ع و حیدری، م (۱۳۹۵). *بازآفرینی تصویری کاخ تخریب شده آئینه‌خانه: نمونه‌ای از کاخ‌های دوره صفوی*. *مرمت و معماری ایران*، ۱۱ (۶)، ۱۳-۲۷.
- عینی‌فر، ع و میرزا کوچک خوشنویس، ا (۱۳۸۱). *بازآفرینی تصویری شهر از متون تاریخی نیشابور غازانخان*. *هنرهای زیبا، پیاپی ۴۵۹-۱۱ (۱۱)*، ۷۷-۸۸.
- فخاری تهرانی، ف (۱۳۸۵). *طرح تکثیر و انتشار کتاب‌های ارزشمند نایاب در مورد معماری ایران*. *صفه*، ۴۳ (۱۵)، ۹۲-۹۹.
- فلاندن، ا (۲۵۳۶). *سفرنامه اورژن فلاندن به ایران (نسخه سوم)*. مترجم ح. نورصادقی. تهران: کتابفروشی اشراقی.
- قصابیان، م (۱۳۸۲). *نقاره‌نوازی و نقاره‌خانه در ایران و جهان*. *مشکوة*، ۸۰، ۸۳-۱۰۶.

کاتب، ف (۱۳۹۶). تصویرشناسی میدان نقش جهان از منظر سفرنامه‌های دوره صفوی. مبانی نظری هنرهای تجسمی، ۴، ۱۱۱-۱۲۱.

کبیرصابر، م (۱۳۸۱). عمارت قیصریه اصفهان و ملاحظات وقف. وقف میراث جاویدان، ۳۹ و ۴۰، ۶۴-۶۹.

کمپفر، ا (۱۳۶۳). سفرنامه کمپفر. نسخه سوم. مترجم ک. جهانداری. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

لوتی، پ (۱۳۷۰). به سوی اصفهان. مترجم ب. کتابی. اقبال.

منصوری، س و آجورلو، ب (۱۳۸۲). بازشناسی ارگ علیشاه تبریز و کاربرد اصلی آن. هنرهای زیبا، ۱۶، ۵۷-۶۸.

مولوی، ب (۱۳۸۱). بررسی کاربرد هندسه در معماری گذشته ایران (دوران اسلامی). تهران: مرکز تحقیقات ساختمان و مسکن.

نجیب اوغلو، گ (۱۳۸۹). هندسه و تزئین در معماری اسلامی: (طومار تویقایی). مترجم م. قیومی بیدهندی. تهران: روزنه.

هاشمی زرج‌آباد، ح، ضیایی‌نیا، م و قربانی، ح (۱۳۹۴). بازخوانی تحلیل اصول هندسی و تناسب طلایی در مدرسه شوکتیه. پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، ۹(۵)، ۲۰۷-۲۲۲.

هولستر، ا (۱۳۵۴). ایران در یکصد و سیزده سال پیش (با شرح و تصویر، بخش نخست: اصفهان). مترجم م. عاصمی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ. هنر (مرکز مردم شناسی).

Aljubori, L & Alalouch, c. (2018). November. Finding harmony in chaos: The role of the golden rectangle in deconstructive architecture. International Journal of Architectural Research: ArchNet-IJAR, ۱۲(۳). بازیابی در ۲۰۱۹، از <http://www.researchgate.net/publication/328732627>

Hejazi, M. (۲۰۰۵). Geometry in nature and Persian architecture. Building and Environment, ۴۰, ۱۴۲۷-۱۴۱۳. بازیابی از <http://www.elsevier.com/locate/buildenv>

Hofsted, v. (۱۷۰۳). The audience chamber of the palace of the kings of Persia at Ispahan. add.14758: fol.9. British Museum Archive.

Nejad Ebrahimi, A. (۲۰۱۶). December. A STUDY ON THE EFFECTS OF SAHIBABAD SQUARE IN TABRIZ UPON THE FORMATION OF NAGHSH-E-JAHAN SQUARE IN ISFAHAN. UNIVERSITI PUTRA MALAYSIA. ۷-۱۸, ۹(۲).

Sharayeli, M & Adelvand, P. (۲۰۱۷). February. Simultaneity of Music and Urban Space With an Emphasis on Mourning in Tehran (Qajar to the Pahlavi I). Baghe-Nazar, ۱۳(۴۴), ۴۲-۲۹.

### Transliteration

Adili, A., Jabal Ameli, A. and Heydari, M. (2016). Visual Recreation of Ayeneh Khaneh (Mirror hall) Destroyed palace, As an Example of Safavid palaces.

- Maremat & memari-e Iran, 11(6), 13-27.
- Blake, Stphen P (2002). Half the world: the social architecture of Safavid Isfahan. Translated by M. Ahmadinejad. Isfahan: kāk.
- Chardin, J (2000). A Jorney to persia: Jean chardin's portrait of a seventeenth -century empire. 5 volumes. Edited by M. Teymouri. Translated by H. Arizi. Isfahan: Golhā.
- Della Valle, Pietro (2005). Cose e parole nei viaggi di pitro della valle. Fourth Edition. Translated by Sh. Shafa. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Dieulafoy, J. (1982). La Perse, la Chaldee et la Susiane: relation de voyage. Translated by A. Farah Vashi. Tehran: kayyām Bookstore.
- Diez, A. (1978). Treasures of Iranian Art and Architecture in Austria. Edited by A. Moayed. Art and People, 186, 32-35.
- Einfar, A., Mirza Kouchak Khoshnevis, A. (2002). Recreating the City's Image from Ghazankhani's Historical Texts of Neyshabur. Fine Arts, 459-11(11), 77-88.
- Fakhari Tehrani, F. (2006). PUBLISHING VALUABLE OUT OF PRINT BOOKS ON PERSIAN ARCHITECTURE. Soffe, 43(15), 92-99.
- Flandin, E. (2007). Voyage en Perse 1840 - 1841. Translated by H. Noorsadeghi. Tehran: Ešraqī Bookstore.
- Hashemi Zarjabad, H., Zeyaei-nia, M. and Qorbani, H. (2015). Re-reading the Geometric Basics and Golden Ratio of Showkateyeh School. Iranian Archaeological Research, 9(5), 207-222.
- Holster, A. (1975). Iran One Hundred and Thirteen Years Ago (with Description and Illustrations, Part One: Isfahan). Translated by M. Asemi. Tehran: Ministry of Culture Publications. Art (Anthropology Center).
- İsfahānī, M. (1989). Nişf-e jahān fī ta'rif-e Isfahan. Edited by M. Sotoudeh. Tehran: Amīr Kabīr.
- Kabirsaber, M. (2002). Qeysariyeh Mansion of Isfahan and Considerations of Endowment. Endowment of Immortal Heritage, 39 and 40, 64-69.
- Kaempfer, A. (2004). Am hofe des persischen grosskonigs (1684 - 85). Third Edition. Translated by K. Jahandari. Tehran: kārzmī Publishing Company.
- Kateb, F. (2017). Imagology of Esfahan' s Naqsh-e Jahan Square from the Perspective of Safavid Travel literatures. Theoretical Principles of Visual Arts, 4, 111-121.
- Loti, P. (2001). Vers Ispahan. Translated by B. Ketabi. Eqbāl.
- Mansouri, S. and Ajorlou, B. (2003). THE RECOGNITION OF ARK OF ALLSHAH IN TABRIZ & ITS MAIN FUNCTION. HONAR-HA-YE-ZIBA, 16, 57-68.
- Molavi, B. (2002). A Study of the Application of Geometry in Past Iranian Architecture (Islamic Period). Tehran: Building and Housing Research Center.
- Necipoglu, G. (2009). The topkapi scroll -Geometry and ornament in Islamic

- architecture. with an essay on the geometry of the muqarnas. Translated by M. Qayumi Bidhendi. Tehran: Rozaneh.
- Qasabian, M. (2003, Autumn). Naqareh-navazi and Naqareh-khaneh in Iran and the World. Meshkow, 80, 83-106.
- Radahmadi, M; Tehrani, F and Abuei, R (2011). A Survey of Recently Discovered Pictorial Documents Regarding Naqsh-e Jahan Square. Bāgh-e Nazar, 17(8), 3-18.
- Rafiei Mehrabadi, A (1973). National Works of Isfahan. Tehran: Series of Publications of the National Works Association.
- Rezvan, M (1969). The Buildings of Astan Quds: The Silversmithing of the New House. Astan Quds Letter, 15, 63-67.
- Sanon. (1967). Sanon. Voyage ou relation de letat present. Translated by T. Tafazzoli. Tehran: Ībn Sīnā.
- Shojaee Isfahani, A. (2017). Jahān-namā Palace and the Entrance to Chahār-bāgh Avenue of Isfahan A Reflection on the Textual and Visual Sources from Safavid to Pahlavi Period. Iran Studies, 1(7), 29-48.
- Tabibipour, F. (2009). Naqareh-zani and Naqareh-khani in Isfahan during the Safavid Era. Roshd-e Amuzesh-e Tarikh, 35, 42-44.
- Tahvildar Isfahani, M. (1963). Geography of Isfahan: Physical, Human Geography and Statistics of the City's Guilds. Edited by M. Sotoudeh. Tehran: Tehran University Press.
- Zakaa, Y (1977). The Ritual of Silversmithing in Iran and Its History. Art and People, 180, 29-49.
- Ziaieniya, M. and Hashemi Zarajabad, H. (2016). The Golden Proportion and System of Islamic– Iranian proportions in Qaen Mosque. Maremat & memari-e Iran, 6(11), 89-99.



University of Tehran  
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

## Burial Sites in Major Cities of Islamic Iran: From the Early Islamic Period to the Mongol Invasion

Sayyed Muhammad Mahdi Shariati<sup>1✉</sup> , Ali ghofrany<sup>2</sup> 

1. PhD student in the History of Islamic Culture and Civilization, Department of History and Islamic Civilization, University of maaref, Qom, Iran (s.m.mahdi.shariaty@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran (a.ghofrany@basu.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

### Article history:

Received: 08 September 2024

Received in revised form: 20 January 2025

Accepted: 26 February 2025

Published online: 18 May 2025

### Keywords:

*Islamic Iran,  
Burial,  
Cemeteries of Islamic Iran,  
Designated Tombs,  
Graves of 'Ulamā' and  
Notable Figures*

### ABSTRACT

This study examines burial locations in the major cities of Islamic Iran from the early Islamic period up to the Mongol invasion. It centers on the question of what factors influenced the public's choices in selecting burial sites. The research aims to analyze the practices and determining elements behind these decisions, emphasizing the roles of religious, traditional, and social considerations, as well as the individual's status. Drawing on local historical chronicles (*tawārīkh-i maḥallī*) and biographical works (*kutub-i rijāl*) as primary sources, the study employs a qualitative, analytical-descriptive methodology to investigate patterns of interment in Iranian society during this period. The findings indicate that while the general population was typically buried in public cemeteries, elite figures—including political authorities and scholars—were often interred in distinct settings such as private residences, madrasas, mosques, *khānqāhs*, gardens, palaces, and government buildings (*dār al-imārah*). The analysis underscores how a variety of influences—ranging from religious beliefs and political conditions to social hierarchy and class identity—shaped burial practices. These insights contribute to a deeper understanding of the cultural and societal frameworks prevailing in Iran throughout the Islamic era prior to the Mongol incursion.

**Cite this article:** Shariati, S.M.M. & ghofrany, A. (2025). Burial Sites in Major Cities of Islamic Iran: From the Early Islamic Period to the Mongol Invasion. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 205-230. DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521

**Publisher:** University of Tehran Press.

## مکان‌های خاکسپاری در شهرهای بزرگ ایران دوران اسلامی: از آغاز تا حملة مغول

سید محمد مهدی شریعتی<sup>۱</sup>، علی غفرانی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، رایانامه: s.m.mahdi.shariaty@gmail.com  
 ۲. دانشیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران، رایانامه: a.ghofrany@basu.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۶/۱۸<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۰۱<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۲/۲۸<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/> <i>آرامگاه‌های اختصاصی، ایران اسلامی، خاکسپاری، گورستان‌های ایران دوره اسلامی، مقابر علما و مشاهیر.</i></p> | <p>این پژوهش به‌ارزیابی مکان‌های دفن مردگان در شهرهای بزرگ ایران از آغاز دوران اسلامی تا زمان حملة مغول، با تمرکز بر این پرسش اصلی که انتخاب این مکان‌ها از سوی مردم تحت چه تأثیراتی بوده، می‌پردازد. پژوهش حاضر با هدف واکاوی رویه‌ها و عوامل تعیین‌کننده در انتخاب مکان‌های دفن و تبیین تأثیرات دینی، سنتی، اجتماعی و جایگاه فردی بر این انتخاب‌ها صورت گرفته است. با مروری بر مراجع تاریخ محلی و آثار رجالی به‌مثابه منابع اصلی، این تحقیق به‌روش کیفی و رویکرد تحلیلی-توصیفی، الگوهای دفن در جامعه ایرانی طی این دوره را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان دادند که محل دفن عامه مردم در گورستان‌های عمومی بوده و شخصیت‌های سرشناس، مانند رجال سیاسی-حکومتی و دانشمندان افزون بر آن، در مکان‌های خاص مانند منازل شخصی، مدارس، مساجد، خانقاه‌ها، بستان‌ها، کاخ‌ها و دارالاماره‌ها به‌خاک سپرده می‌شدند. تحلیل این داده‌ها بر این واقعیت تأکید دارد که عوامل متنوعی چون باورهای دینی، مسائل سیاسی و اجتماعی و هویت‌بخشی طبقاتی، در انتخاب مکان‌های دفن مؤثر بوده‌اند. همچنین در نتیجه‌گیری، این یافته‌ها به ما امکان می‌دهند تا از ساختارهای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه ایران دوران مورد مطالعه، درک عمیق‌تری داشته باشیم.</p> |

**استناد:** شریعتی، سید محمد مهدی و غفرانی، علی (۱۴۰۳). مکان‌های خاکسپاری در شهرهای بزرگ ایران دوران اسلامی: از آغاز تا حملة مغول. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۲)، ۲۰۵-۲۳۰.  
 DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521



© نویسندگان.  
 DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

### بیان مسئله

از دوران باستان تا به امروز، آیین‌های خاکسپاری مردگان به‌عنوان نمادی از حیات فرهنگی بسیاری از جوامع و ملت‌ها، بر پا شده است. در ایران دوره اسلامی، این آیین‌ها نه‌تنها متأثر از مقررات و شریعت اسلامی شکل گرفته، بلکه بر جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و حتی تمدنی جامعه ایران تأثیرات گسترده‌ای داشته‌اند. مسئله این پژوهش، اکتشاف سنت‌ها و فرهنگ کلی حاکم بر مکان‌های خاکسپاری به‌عنوان بخشی از هویت فرهنگی-تمدنی و اجتماعی مردم ایران دوره اسلامی است.

### اهداف و ضرورت پژوهش

هدف اصلی این مطالعه، فهم و تحلیل الگوهای دینی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مؤثر بر انتخاب مکان‌های خاکسپاری در ایران دوره اسلامی و بررسی نقش آنها در شکل‌گیری بافت فرهنگی و تمدنی آن دوران است. در این پژوهش، تمرکز بر بُعد فرهنگی و معنایی انتخاب مکان‌های دفن با هدف کشف الگوهای نهفته در داده‌های تاریخی مدنظر قرار گرفته است.

بدین ترتیب، این پژوهش تلاش دارد با بررسی‌های تاریخی، تحلیل عمیقی از تأثیرات عوامل مختلف بر انتخاب مکان‌های دفن ارائه دهد و به‌درک بهتری از روندهای اجتماعی و فرهنگی ایران دوران اسلامی دست یابد.

### پرسش و فرضیه (اصلی و فرعی)

این پژوهش با استناد به یافته‌ها، درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که مکان‌های دفن انتخابی برای عموم مردم و شخصیت‌های برجسته در ایران دوره اسلامی کدام بودند؟ ویژگی‌های این مکان‌های دفن چه بودند؟ چه عواملی، به‌ویژه در تعیین مکان‌های دفن شخصیت‌های برجسته مؤثر بودند؟ این پژوهش بر این فرضیه استوار است که عواملی مانند باورهای فرهنگی و دینی حاکم بر جامعه، ارتباطات خانوادگی، ملاحظات طبقاتی، پایگاه اجتماعی و موقعیت شغلی افراد در تعیین مکان دفن آن‌ها، نقش معناداری داشته که بر شکل‌دهی ساختار شهری دوران مذکور تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است.

### روش تحقیق

این مقاله با بهره‌گیری از روش کیفی و رویکرد تحلیلی-توصیفی انجام شده است. در پژوهش حاضر،

داده‌ها از طریق تحلیل محتوای متنی منابع تاریخ محلی ایران، کتاب‌های تراجم و طبقات به‌دست آمده‌اند. این روش بر مطالعه دقیق و تفسیر داده‌های موجود در منابع مختلف مبتنی است. مورد نظر از «شهرهای بزرگ» در این زمینه مطالعاتی، شهرها و مناطقی است که تاریخ‌های محلی مکتوب و محفوظی داشته‌اند. همچنین، این تحقیق تا زمان به‌وقوع پیوستن حمله مغول، که به‌عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران شناخته شده است، پیش می‌رود.

### پیشینه پژوهش

موضوع پژوهش حاضر، تاکنون به‌طور جامع و تحلیلی مورد بررسی قرار نگرفته و هیچ مطالعه گسترده و قابل اعتمادی در این زمینه ارائه نشده است. پژوهش‌های موجود، به‌طور عمده به‌معرفی زیارتگاه‌های ایران یا مطالعه تاریخی-توصیفی یک گورستان یا آرامگاه خاص یا معرفی گورستان‌ها و بقاع مقدس یک ناحیه محدود است؛ برای نمونه، کتاب *مزارات ایران* که گروه تراجم و انساب بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی و تحت نظارت غلامرضا جلالی آن را منتشر نموده، به‌معرفی بقاع امام‌زادگان، عرفا، حکماء، فقهاء، شعرا و رجال مدفون در ایران اسلامی پرداخته‌اند. همچنین، تحقیقات مستشرقان در این حوزه، بیشتر به‌بررسی معماری آرامگاهی در ایران متمرکز بوده است.

### متن مقاله

با بررسی دقیق منابع مختلف از جمله کتاب‌های تاریخ محلی ایران، برخی از کتاب‌های انساب و تراجم، منابع جغرافیای تاریخی و دیگر منابع مرتبط، مشخص شد که مکان‌های عمده دفن مردگان، شامل گورستان‌های عمومی شهرها، آرامگاه‌ها و گورستان‌های اختصاصی و خانوادگی بودند. افزون بر این، دفن اموات سرشناس در مکان‌های دیگری نظیر خانه‌ها، مدارس، مساجد، خانقاه‌ها، رباط‌ها، باغ‌ها و بوستان‌ها، و همچنین کاخ‌ها و دارالاماره‌ها نیز مرسوم بوده است. در ادامه، این موارد به‌طور جامع‌تر بررسی و تحلیل می‌شوند.

### گورستان‌های عمومی؛ کارکرد و ساختار

#### تعدد و نهادینگی گورستان‌ها برای عموم مردم

گورستان‌های عمومی عصر اسلامی، بدون در نظر گرفتن تفکیکات طبقاتی یا قبیله‌ای به‌همه ساکنان شهر یا محله تعلق داشت. بررسی منابع تاریخی، نشان‌دهنده تعدد و توزیع گسترده گورستان‌ها در سراسر

شهرهای بزرگ است. تاریخ‌نویسان، گاهی ثبت‌هایی دقیق از تعداد و موقعیت این گورستان‌ها ارائه داده‌اند؛ برای نمونه، حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) به چهل‌وهفت محله در نیشابور اشاره می‌کند که هریک، گورستان‌های خاص به‌خود را داشتند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۲۳). رافعی قزوینی (د. ۶۲۳ ق) نیز در اثرش ذیل عنوان «مَقَابِرُهَا وَ مَزَارَاتُهَا» شرحی بر گورستان‌های برجسته در قزوین همچون باب المشبک، علک و کوهک ارائه داده است (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۶-۵۷).

در کتاب *شَدَّ الْإِزَارِ فِی حَطِّ الْأَوْزَارِ عَنْ زَوَارِ الْمَزَارِ*، که از آثار مزارنامه است و به بررسی زیارتگاه‌های شیراز اختصاص دارد، باوجود نگارش آن در دوران پس از حمله مغول، به بررسی گورستان‌های متعددی در شیراز پرداخته می‌شود که مربوط به دوره‌های پیشین است (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۳۷).

## علل تعدد گورستان‌های عمومی

### نظام محله‌ای در ساختار شهرهای دوره اسلامی؛ مهم‌ترین منشأ تعدد

چنان‌که ملاحظه شد، نظام محله‌ای در ساختار شهرهای دوره اسلامی، مهم‌ترین نقش را در افزایش تعداد گورستان‌ها داشته است. این افزایش، به‌ویژه با عنایت به فضای محدود شهرهای قدیم، این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا نظام محله‌ای به‌افزایش شمار گورستان‌های عمومی انجامیده است؟

پاسخ به این پرسش، مستلزم تحلیلی دقیق از جایگاه نظام محله‌ای در بافت اجتماعی و شهری دوره اسلامی است. ابتدا باید توجه ویژه‌ای به اثرپذیری این نظام از الگوهای بدوی و قبیله‌ای داشت. زندگی شهری که از قشربندی‌های اجتماعی و فرهنگی پیچیده‌ای برخوردار بود و بر ساختارهای قومی و مذهبی متمرکز بود، بستر شکل‌گیری و حفظ نظام محله‌ای را فراهم آورد. جوامع عرب، در فرآیند گذار از یک ساختار قبیله‌ای به تمدن اسلامی، ساختار قبیله‌ای را در قالب‌های شهری جدید بازتولید کردند. این مسئله به‌همراه تنوع قومی، مذهبی و فرقه‌ای، شغلی و فرهنگی، ضرورت وجود یک ساختار محله‌ای را دوچندان کرد (شیخی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰).

نظام محله‌ای، که به‌عنوان نهادی اجتماعی و فراگیر عمل می‌کرد، حیات اجتماعی شهروندان را درون خود جای داد و نیازهای آنها را در سطوح مختلف جوامع، از نظم‌دهی فضای شهری گرفته تا استحکام پیوندهای اجتماعی و فرهنگی، برآورده ساخت. این نظام، فراتر از یک تقسیم‌بندی جغرافیایی محض در تقویت هویت‌های مشترک و شکل‌گیری هویت جمعی مؤثر عمل کرد. این هویت‌بخشی در مظاهر مختلف شهری، از جمله در توسعه و پراکندگی گورستان‌های متعلق به هر محله خودنمایی کرده که بازتاب‌دهنده استقلال و هویت متمایز هر محله است.

محله در آن دوران، یک نهاد اجتماعی مهم به‌شمار می‌رفت که با ایجاد فضایی برای همیاری و تقویت ارتباطات درون‌گروهی، به‌استحکام پایه‌های هویتی و امنیتی ساکنانش کمک می‌کرد. یک جامعه‌شناس بیان می‌دارد که در شهرهای بزرگ، گاهی هر محله با داشتن امکاناتی مانند بازارها، مساجد، گرمابه‌ها و سازمان اداری و حتی اقتصادی وابسته به حکومت به‌منزله شهری نیمه‌مستقل عمل می‌کرد. برخلاف مراکز اداری و بازرگانی و مذهبی شهر که تا حد زیادی نمایان‌گر وحدت نظام شهری بودند، محلات شهر جلوه‌گاه تضادها و پراکندگی‌ها بودند (اشرف، ۱۳۵۳: ۳۸-۳۹)، و گورستان‌های محلات نیز نمادی از این تضاد و پراکندگی به‌شمار می‌آیند.

### تداخل و توسعه شهری و هضم گورستان‌های قریه‌های اطراف

افزایش وسعت شهرها، گاه به‌درون‌گیری گورستان‌های مناطق پیرامونی به‌عنوان بخش‌هایی از شهرها منجر می‌شد. با توسعه روند شهرنشینی در پاسخ به‌رشد جمعیت یا سایر عوامل، حریم شهرها نیز توسعه می‌یافت. گاهی، گسترش فضای شهری به‌الحاق روستاها و مناطق هم‌جوار به‌بافت شهری منجر می‌شد. این مناطق، خود میزبان گورستان‌هایی بودند و در این فرآیند، گورستان‌های موجود در این مناطق نیز ضمن حفظ کاربری اصلی خود، درون شهرها ادغام می‌شدند.

نمونه بارز این موضوع، گورستان قدیمی مالون در قم است که این مکان به‌قریه مالون منسوب بود. مالون یکی از شش قریه‌ای بود که با گسترش آنها در سال‌های پایانی قرن نخست هجری شهر قم شکل گرفت و تبدیل به یکی از محله‌های قم شد (قمی، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶، ۸۵ و ۶۰۶، پاورقی ۵).

اصفهان نیز در قرون اولیه اسلام از تکه‌های پراکنده محلات و قریه‌هایی تشکیل شده بود که با گذر زمان و افزایش جمعیت، گسترش یافتند و به‌هم متصل شدند. این شهر در آغاز، به‌دو بخش مجزای شهرستان و یهودیه تقسیم می‌شد. هر منطقه و روستای تحت این دو بخش که بعدها به‌شهر اضافه شدند، دارای گورستان منحصر به‌فرد خود بود (مهدوی، ۱۳۸۲: ۲۲).

### مقابر خصوصی و تحول به فضاهای دفن عمومی

گورستان‌های عمومی گاهی از توسعه گورهای خانوادگی و مقابر شخصی شکل می‌گرفتند. این تحول از آرامگاه‌های خصوصی به‌گورستان‌هایی با کاربری عمومی از جمله تغییراتی بوده که موجب بروز تعدد گورستان‌ها در شهرها می‌شد.

در گذشته، بزرگان اجتماعی از قبیل پیشوایان دینی-مذهبی، صحابه، اندیشمندان، دانشوران، امامزادگان و سادات، در مکان‌هایی به‌عنوان مدفن اختصاصی دفن می‌شدند. این اماکن، به‌تدریج به‌مراکز

تبرک و زیارتگاه مردم عادی تبدیل می‌شدند؛ به‌گونه‌ای که افراد تمایل داشتند تا خود یا امواتشان در مجاورت این شخصیت‌ها دفن شوند.

برای نمونه در قم، با دفن حضرت معصومه (س) و پس از ایشان، دیگر سادات در مقبره بابلان، این مکان به‌تدریج به‌عنوان مکانی مقدس و زیارتگاه شناخته شد. با افزایش تعداد دفن‌ها در این مکان، بابلان به‌گورستان عمومی و بخشی از بافت شهری قم مبدل گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۵۶۰-۵۶۲، پاورقی ۵، ۵۶۷-۵۶۸، ۶۲۲-۶۲۰ و ۶۲۴-۶۲۵).

در تحلیل جامعه‌شناختی از این الگوی دفن، مشاهده می‌شود که این توسعه حوزه آرامگاه‌های بزرگان در بافت‌های محلی، نه‌تنها موجب ایجاد یک سیستم دفن متمرکز و برجسته در میانه شهر می‌شد، بلکه مردم را با تاریخ و میراث فرهنگی خود پیوند می‌زد. این فرآیند، نمادی از هویت دینی و معرفتی جامعه ایران اسلامی است. این تمایلات مردمی، نموداری از هویت فرهنگی و نشان‌دهنده عمق اعتقادات و اهمیت دین و دانش در بافت فرهنگی جامعه است؛ زیرا در نقطه مقابل، نسبت به‌گورهایی که به‌رجال سیاسی یا حکومتی تعلق داشته، میل به‌دفن نبوده یا کمتر بوده که این مسئله می‌تواند به‌تمایز و تفاوت در اولویت‌های ارزشی و اعتقادی جامعه اشاره داشته باشد.

### فرهنگ نام‌گذاری و هویت‌بخشی به گورستان‌ها

نام‌گذاری فضاهای شهری از جمله گورستان‌ها، به‌جزئی از حافظه جمعی شهرها تبدیل می‌شود و با هویت تاریخی جامعه پیوند دارد. هر نام‌گذاری، لایه‌های عمیق معنایی و به‌جوانب فرهنگی، مذهبی و سیاسی اشاراتی دارد. باستان‌شناسی و تاریخ، نشان‌دهنده اهمیت فضاهای دفن در فهم تاریخ فرهنگی است. گورستان‌هایی با نام‌های مهم، شاهدان بی‌زبانی از تاریخ هستند. از این جهت در مطالعه تاریخی و عمرانی شهرها، توجه به‌الگوهای نام‌گذاری فضاهای شهری از جمله گورستان‌ها حایز اهمیت است. گورستان‌ها به‌عنوان بخشی از بافت‌های تاریخی و فرهنگی شهرها در پرتو شیوه‌های منحصر به‌فرد نام‌گذاری، هویت خاص خود را به‌دست می‌آورند. نام‌گذاری‌های گورستان‌ها نه‌تنها به‌تمایز و بازشناسی گورستان‌ها کمک می‌کرد، بلکه جنبه‌های تاریخی و اجتماعی مهمی نیز داشت. در بررسی روش‌های نام‌گذاری گورستان‌ها در شهرهای اسلامی، شاهد دو رویکرد عمده یعنی نام‌گذاری بر اساس موقعیت جغرافیایی و نام‌گذاری مبتنی بر شخصیت‌های برجسته مدفون در آنها هستیم که نقش عمده‌ای در تاریخ و فرهنگ شهری داشته‌اند.

**نام‌گذاری جغرافیایی:** رویکرد نخستین، در سیاق نام‌گذاری با استناد به‌موقعیت محلی نمود پیدا کرده است. در این الگو، گورستان‌ها اغلب نام محله یا ناحیه‌ای که در آن قرار دارند، بر خود می‌گیرند؛

چنانکه در نیشابور گورستان‌هایی با نام‌های محله‌های آن شهر مانند حیره، ملقباد، شادی‌اخ، جلاباد، تلاجرد، فز، باب معمر، میدان حسین، باغک، شاهنبر و میدان زیاد وجود داشت (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۱-۲۰۰ و ۲۱۹-۲۲۲). گورستان جاکردیزه سمرقند در محله بزرگ جاکردیزه (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۲، ۹۵)، مدفن بسیاری از دانشمندان و اهالی سمرقند بود که در کتاب‌های *القند فی ذکر علماء سمرقند و الأنساب*، از بسیاری از آنان یاد شده است. گورستان‌های رضاضه (یا سنگ‌ریزستان) (نسفی، ۱۳۷۸: ۴۵، ۱۷۳، ۳۱۳ و ۶۳۵ و سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۳، ۲۹۶-۲۹۷) و رأس قنطره غاتفر (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۷، ۲۰، ج ۱۰، ۱ و ۱۱۸-۱۱۹ و ج ۱۳، ۴۶۵-۴۶۶ و یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۴، ۱۸۴) نیز در محله‌های با همین اسامی در سمرقند بود. کلاباد نیز نام محله و گورستانی در بخارا که چندین تن از محدثان بخارا در آن آرمیده بودند بود (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۳۸۳، ج ۴، ۲۱۶-۲۱۷، ج ۶، ۲۸۸، ج ۷، ۷۹-۸۰، ج ۱۰، ۲۲۸-۲۲۷، ج ۱۱، ۱۷۹ و ج ۱۲، ۲۳۵؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۴، ۴۷۲). گورستان مالک آباد قم در قریه‌ای به همین نام در منطقه سراجیه - دشتی در شمال شرقی قم - واقع بود (قمی، ۱۳۸۵: ۱۸۲ و ۶۵۹، پاورقی ۲). گورستان سلیمان آباد در جرجان نیز به قریه یا محله سلیمان آباد در جرجان منتسب بود (سهمی، ۱۴۰۷: ۱۸۶، ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۸۰، ۳۰۹ و ۳۹۱ و یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۲۴۳).

**نام‌گذاری بر اساس شخصیت‌های مهم:** رویکرد دوم، که به نوعی درهم آمیزی حضور فرهنگی و اجتماعی افراد برجسته در بافت شهری را نمایان می‌ساخت، تعیین نام گورستان‌ها بر اساس اشخاص معتبر و نامداری بود که در آن‌ها دفن شده بودند. گاهی اوقات، این اشخاص خود نخستین ساکنان ابدی آن گورستان بودند. این شیوه، نه تنها سبب شهرت و اعتبار یک گورستان می‌شد، بلکه بر اهمیت فرهنگی و تاریخی آن نیز می‌افزود؛ برای نمونه، گورستان عبدالله بن طاهر در نیشابور گورستانی بود که امیر طاهری عبدالله بن طاهر (د. ۲۳۰ ق) و تعدادی از فرزندان و خویشان او در آن مدفون بودند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸۹ و ۲۲۰). گورستان حیره نیشابور را گورستان قاضی نصر بن زیاد هم می‌گفتند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۹). گورستان علک در قزوین نیز به سبب دفن شیخ علک قزوینی بدین نام معروف شده بود (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۶).

گاهی نیز محله‌ها و میدان‌هایی به نام شخصیت‌های معروف ساکن در آن‌ها نام‌گذاری شده بودند و پس از دفن آن‌ها در گورستان آن محله، گورستان هم به نام ایشان شناخته می‌شد. میدان و گورستان حسین بن معاذ یکی از این نمونه‌ها بود (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۹-۲۲۰). حسین فرزند معاذ بن مسلم والی خراسان از سوی مهدی عباسی (د. ۱۶۹ ق) بود که در روزگار ولایت پدرش حاکم نیشابور شد و در همان روزگار از دنیا رفت (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۸۱).

## موقعیت‌شناسی تاریخی گورستان‌ها

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از گورستان‌های عمومی، آرامگاه‌ها و مقابر فردی به‌طور معمول در خارج از شهرها واقع می‌شدند. این الگو در دوره‌ها و مناطق مختلف به‌طور گسترده‌ای مشاهده می‌شود. منابع تاریخی، به‌وجود مدفن‌هایی در مسیرهای خروجی و ورودی شهرها اشاره دارند؛ برای نمونه، قبور ائمه اسماعیلی از محدثان بخارا در مسیر بخارا به خراسان (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۴۳-۲۴۴) و قبر ابوبکر احمد بن حسن حیری (د. ۴۲۱ ق) قاضی نیشابور، در کنار جاده‌ای که از نیشابور به‌مرو می‌رفت، قرار داشت (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۴، ۱۲۳-۱۲۴ و ۳۲۷). همچنین، گورستان علک قزوین در مسیر جوسق (از روستاهای ری) واقع بود (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۶).

در برخی موارد، گورستان‌ها در نزدیکی دروازه‌های شهرها واقع شده‌اند؛ برای نمونه، قبر ابوبکر محمدبن عمر جروآنی اصفهانی (د. ۴۴۲ ق) در پشت دروازه بیدآباد اصفهان<sup>۱</sup> (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ۲۵۶) و قبر ابوبشر عمرو بن عثمان سیبویه (د. ۱۸۰ ق) پیشوای مکتب نحوی بصره، در یکی از دروازه‌های شیراز واقع شده‌بودند. در تاریخ قم، دروازه جَبَّانَه (گورستان) به‌گورستان عمومی قم متصل بود (اصطخری، ۲۰۰۴: ۸۸؛ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۹۸). این دروازه، همان دروازه برید بود که مسیر عراق از آن می‌گذشت (قمی، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۴) و به‌سبب مجاورت با گورستان، به‌نام دروازه جَبَّانَه نیز شناخته می‌شد. با اینکه اطلاعات دقیقی درباره موقعیت و مسیر این دروازه وجود ندارد، محققان تاریخ قم معتقدند که این مسیر از میان قبرستان عمومی قم واقع در سمت جنوب شهر و اطراف قبر فاطمه معصومه (س)، عبور می‌کرد و احتمالاً به‌سمت کرج ابی دلف و از آنجا به‌همدان و شاهراه اصلی عراق-خراسان می‌رسیده است (قمی، ۱۳۸۵: ۶۳؛ پاورقی ۲).

عزیز بن نوح، فرمانده سپاه طاهری خراسان و بسیاری از سپاهیان که در نبرد با خوارج در سال ۲۱۶ ه.ق کشته شدند، بر دروازه کرکوی (رک: اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۳۹) در شهر زرنج سیستان دفن شدند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۸۲). همچنین، بقعه قثم بن عباس (د. ۵۷ ق) صحابی پیامبر اسلام (ص)، در خارج از شهر سمرقند به‌تفصیل در سفرنامه ابن بطوطه (د. ۷۷۹ ق) توصیف شده است (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ج ۳، ۳۷).

مقبره ابو حفص احمدبن حفص بخاری (د. ۲۱۷ ق) از دانشمندان مشهور بخارا، نیز در نزدیکی دروازه نو از دروازه‌های بخارا واقع شده بود (نرشخی، ۱۳۷۸: ۸۰). همچنین دروازه کبریه، که به‌دروازه کهن دژ نیز معروف بود<sup>۲</sup>، یکی از دروازه‌های بخارا بود که به‌محلّه فغسادره منتهی می‌شد و در قرن چهارم هجری به گورستان شده بود (نرشخی، ۱۳۷۸: ۷۶).

دوره اسلامی، شهرها به‌سه بخش اصلی تقسیم می‌شدند: کهن‌دژ یا قهن‌دژ (مقر حاکم)، شارستان

(منطقه مسکونی) و ربض (حومه شهر) که مزارع و باغات و روستاها در آن واقع بود (سلطانزاده، ۱۳۶۲: ۱۲۴). در میان دروازه‌های حصار ربض بخارا، از دروازه مردقشه نیز یاد شده است (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۴؛ اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۷۱). برخی پژوهشگران بر این باورند که واژه «مردقشه» تغییر یافته «مرده‌کشان» است (حبیبی، ۱۳۸۰: ۶۷۲) و شاید به سبب کاربرد آن برای حمل جنازه‌ها به گورستان از این دروازه، به این نام مشهور شده است.

بر پایه شواهد موجود، گورستان‌ها به طور معمول در ربض‌ها یا خارج از حصار شهرها واقع می‌شدند تا فضای وسیع لازم برای دفن اجساد و همچنین ملاحظات بهداشتی و زیست‌محیطی فراهم شود. این انتخاب، به منظور جلوگیری از انتشار عفونت ناشی از تعفن اجساد در محیط شهری صورت می‌گرفت. هرچند با استفاده از شیوه‌های تدفین اسلامی انتشار عفونت به حداقل می‌رسید، اما ملاحظات بهداشتی نیز همچنان بر تعیین موقعیت مکانی گورستان‌ها مؤثر بود.

### دفن در آرامگاه‌ها و گورستان‌های اختصاصی و خانوادگی

آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی در جوامع اسلامی، به ویژه در ایران دوره اسلامی فراتر از کارکرد محل دفن به عنوان نمادهای قدرتمندی از هویت، میراث و مزیت فرهنگی مطرح هستند. این آرامگاه‌ها که بیشتر به افراد و خاندان‌های برجسته‌ای مانند دانشمندان، سادات، امامزادگان و حاکمان اختصاص داشته، نقش محوری در حفظ و انتقال حافظه تاریخی و فرهنگی جامعه ایفا کرده است.

در طول تاریخ، آرامگاه‌های دانشمندان، سادات و امامزادگان به دلیل ارزش‌های علمی و معنوی، بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. در مقابل، آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی حاکمان، به مرور زمان کمتر مورد توجه قرار گرفته و گاهی اوقات به دست فراموشی سپرده شده‌اند. این تحول، نشان‌دهنده تغییر در اولویت‌های جامعه و نگرش‌های آن به میراث فرهنگی و علمی است.

آرامگاه یا گورستان اختصاصی به عنوان امتیازی تلقی می‌شد که جامعه برای تقدیر از خدمات و تکریم جایگاه فرهنگی و اجتماعی این افراد به آنها اعطا می‌کرد. این افراد، به طور معمول در بقعه‌ای خاص یا در قسمت ویژه‌ای از گورستان عمومی به خاک سپرده می‌شدند که این خود نمایانگر اهمیت و مقام آنها در جامعه بود.

گاهی اوقات نیز خاندان‌های دانشور، بقعه‌های اختصاصی برای خود ایجاد می‌کردند. همچنین گاهی افراد متدین، پیش از مرگ برای خود مدفن و مقبره می‌ساختند و در اطراف آن تکیه، مدرسه یا مسجدی وقف می‌کردند که پس از مرگ در آنجا به خاک سپرده شوند. این امر به پیدایش مقابر خانوادگی منجر گردید (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰)، که همراه با موقوفات عام‌المنفعه بود و هدف از آن، باقی‌ماندن

نام نیک متوفی و طلب آمرزش برای او بود.

دفن در مدفن‌های اختصاصی در موارد نادر به دلیل ممانعت یا تعذر از دفن در گورستان‌های عمومی انجام می‌شد؛ مانند فردوسی که به جرم اعتقادات شیعی از دفن او در گورستان مسلمانان ممانعت به عمل آمد و در باغ شخصی‌اش به خاک سپرده شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۲۵). در میان آرامگاه‌های اختصاصی، قبور ائمه اسماعیلی در بخارا (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۴۳-۲۴۴) و مقبره صاعديه در نیشابور (صریفینی، ۱۳۶۲: ۸۴۱) قابل ذکر هستند. مقبره صاعديه، مدفن بزرگان خاندان صاعديه، به قاضی ابوالعلاء صاعدبن محمدبن احمد استوایی (د. ۴۳۲ ق)، قاضی معتبر نیشابور بازمی‌گردد. این خاندان که نقش مهمی در تاریخ قضایی شهر داشت، شامل فرزندان و نوادگانی بود که برای مدت‌ها مناصب قضایی شهر را در اختیار داشتند (صریفینی، ۱۳۶۲: ۱۳۸-۱۳۹؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۰۸-۲۰۷).

پس از دفن خواجه نظام‌الملک (د. ۴۸۵ ق) در خانه شخصی خود در اصفهان و دفن ملک‌شاه سلجوقی در کنار او، این محل به آرامگاه خانوادگی تبدیل شد. این مکان نه تنها پیکرهای اعضای خانواده‌های آن دو، شامل همسر و فرزندان ملک‌شاه و نوادگان خواجه نظام‌الملک را در خود جای داد، بلکه به عنوان مدفنی برای برخی از رجال برجسته حکومتی نیز استفاده شد (مهدوی، ۱۳۸۲: ۱۹۵-۱۹۷). همچنین عبارت «دُفِن فی مقبرتهم»، که درباره برخی دانشمندان در منابع به کار رفته است، نشان‌دهنده دفن این افراد در آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی است. این سنت، نشانگر ارتباط عمیق بین میراث علمی و اخلاقی خاندان‌های برجسته با سطح احترام و قدردانی جامعه از آنهاست. نمونه برجسته‌ای از این موضوع، ابوعبدالرحمان عمر بن محمد بحیری (د. ۴۴۶ ق) از مشایخ خاندان بحیری در نیشابور است که در مقبره بحیریه، واقع در دروازه محله مولقباد دفن شد (صریفینی، ۱۳۶۲: ۶۰۸)، مکانی که احتمالاً به خاندان بحیری تعلق داشته و بازتاب‌دهنده نقش علمی و اجتماعی آنها در جامعه بوده است. گورستان‌های اختصاصی در برخی موارد، با گذشت زمان به گورستان‌های عمومی تبدیل شده‌اند. مشهد قثم بن عباس (د. ۵۷ ق) در سمرقند (نسفی، ۱۳۷۸: ۶۷۸)، که پس از دفن این صحابی پیامبر (ص)، به محل دفن علما و رجال شهر تبدیل شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۱، ۱۱۲؛ نسفی، ۱۳۷۸: ۲۸۸، ۳۷۲ و ۴۸۸)، نمونه‌ای از این تحول است.

در قم، حضرت فاطمه معصومه (س) دختر امام موسی کاظم (ع) در باغ بابلان به خاک سپرده شد (قمی، ۱۳۸۵: ۵۶۰-۵۶۲، پاورقی ۵ و ۵۶۷-۵۶۸)، که پس از آن به قبرستان ویژه علویان و سادات مبدل گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۵۶۰، ۶۲۰-۶۲۲ و ۶۲۴-۶۲۵). به طور مشابه، ابوجعفر محمد بن موسی (د. ۲۹۶ ق)، نوه امام جواد (ع) و اولین فرد از سادات رضوی که به قم مهاجرت کرد، در خانه‌اش دفن شد. این

مکان، به‌مرور به‌مدفن اختصاصی سادات رضوی تبدیل شد و به‌بقعه چهل اختران معروف گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۵۹۳-۵۸۱). در بسیاری از مناطق شهری و روستایی ایران، گورستان‌های عمومی، بیشتر در کنار مدفن‌های سادات و امامزادگان واقع شده‌اند که نشان‌دهنده تداوم این سنت است.

در برخی موارد، قسمت‌هایی از گورستان‌های عمومی به‌خاندان‌ها یا گروه‌های معینی اختصاص می‌یافت و اغلب به‌نام آن خاندان یا گروه، نام‌گذاری می‌شد؛ برای نمونه در گورستان عبدالله بن طاهر در نیشابور، از محوطه‌ایی با عنوان «مقبره علویه»، «گورستان سادات»، و «حظیره اهل بیت» یاد شده که به‌دفع افراد برجسته از سادات علوی، از جمله ابوجعفر صوفی (د. ق) و ابوعلی محمد بن احمد نیشابوری (د. ۳۶۰ ق)، بزرگ علویان نیشابور و فرزندان و نوادگان آنها، اختصاص داشته است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۷۴، ۲۲۰ و ۲۲۳).

همچنین، گورستان جاکردیزه در سمرقند شامل بخش‌هایی، مانند «تل اصحاب حدیث» بود که به‌دفع محدثین اختصاص داشت (نسفی، ۱۳۷۸: ۳۶۹، ۳۴۱، ۴۸۴ و ۶۶۴). «مشهد ائمه» در همین گورستان، محل دفن شخصیت‌های برجسته‌ای بود که عنوان علمی «امام» در علم حدیث را داشتند (نسفی، ۱۳۷۸: ۹۷-۹۸، ۳۷۹، ۳۸۴، ۴۲۸ و ۵۵۶). در منابع تاریخی از «مشهد سادات» در جاکردیزه نیز یاد شده است؛ اما اطلاعات چندانی درباره آن در دست نیست (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۲۲۱ و ج ۱۰، ۳۴-۳۵؛ نسفی، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

درنهایت، آرامگاه‌های اختصاصی نه‌تنها به‌عنوان مکان‌هایی برای آرامش ابدی، بلکه به‌عنوان مراکزی برای تجلیل و تکریم افراد اثرگذار در تاریخ و فرهنگ، اهمیت دارند. از این‌رو، آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی، بخش جدانشدنی از تاریخ و هویت فرهنگی جوامع اسلامی به‌شمار می‌روند و درک آنها به ما امکان می‌دهد تا ابعاد عمیق‌تری از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی را کشف کنیم.

## دفن در خانه

در ایران دوره اسلامی همچون سایر مناطق جهان اسلام، خانه‌ها و عمارات شخصی نه‌تنها به‌عنوان مکان‌های زندگی، بلکه گاهی به‌عنوان فضاهایی برای دفن اموات مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این سنت که نشان‌دهنده پیوستگی عمیق بین فضای شخصی و میراث معنوی فرد است، در دفن پیامبر اعظم (ص) در منزل خود ریشه دارد و در قرون متمادی، به‌ویژه در قرن چهارم و پنجم هجری در شهرهای بزرگی چون بلخ (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۱۸۱)، بخارا (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۳، ۳۴۸)، مرو (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۰، ۲۳۸)، نیشابور (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۶۷، ۱۸۳ و ۱۸۷؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ۴۰۵-۴۰۶، ج ۷، ۱۹۴، ج ۱۰، ۲۵۵-۲۵۶، ج ۱۲، ۳۳، ۳۶-۳۷ و ۱۲۶-۱۲۷؛ صریفینی، ۱۳۶۲: ۷۹، ۱۱۳ و ۱۶۴)، جرجان

(سهمی، ۱۴۰۷: ۴۵۳-۴۵۴)، استرآباد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۱۲۵) و ری (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۱۲) به‌طور گسترده‌ای دیده می‌شود.

در برخی موارد، خانه‌هایی که در آنها دفن‌ها انجام می‌شد، به‌بقيه‌ها و زیارتگاه‌هایی تبدیل می‌شدند که نه‌تنها جنبه معنوی، بلکه ابعاد اجتماعی و فرهنگی قابل توجهی پیدا می‌کردند؛ برای نمونه، ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه (د. ۳۱۱ ق)، محدث نامدار نیشابور، در یکی از اتاق‌های خانه‌اش دفن شد (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۲۰؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۱۲۴) و بعدها نواده‌اش، ابوطاهر محمد بن فضل (د. ۳۸۷ ق)، نیز در همان خانه و در کنار جد خود به‌خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۱۲۶). همچنین، جنازه صاحب بن عباد وزیر دانشمند آل‌بویه، در منزلش در محله دریه در اصفهان (طوقچی کنونی) دفن گردید (ادیب اصفهانی، ۱۳۸۵: ۲۶۸؛ مهدوی، ۱۳۸۲: ۳۰۶) و مدفن وی نیز با گذشت زمان به‌زیارتگاه مبدل شد.

انگیزه‌های دفن در خانه‌ها به‌طور دقیق در منابع تاریخی بیان نشده‌اند، اما شواهد نشان می‌دهند که دلبستگی به‌محل زندگی و تمایل به‌حفظ نام و یاد در میان جامعه، از جمله عوامل مؤثر بر این تصمیم بوده‌اند؛ برای نمونه، ابوعبدالله محمد بن شجاع ثلجی (د. ۲۶۶ ق) دلیل وصیت برای دفن در خانه‌اش را، ختم‌های مکرر قرآن در آن خانه عنوان کرده است (نسفی، ۱۳۷۸: ۷۱؛ قرشی، بی‌تا: ج ۲، ۶۱).

همچنین، در موارد نادر، استفاده از خانه به‌عنوان مدفن مخفی یک راهبرد امنیتی بوده است؛ برای نمونه، جنازه خواجه نظام‌الملک وزیر (د. ۴۸۵ ق) در منزل مسکونی‌اش در اصفهان دفن شده است (المختارات من الرسائل، ۱۳۵۵: ۲۹۳). جسد ملک‌شاه سلجوقی (د. ۴۸۵ ق) نیز به‌منظور حفاظت در برابر تعرض فدائیان اسماعیلی، در کنار خواجه نظام‌الملک به‌خاک سپرده شد (مهدوی، ۱۳۸۲: ۱۹۱-۱۹۲). بنابراین دفن در خانه، نه‌تنها از نظر مذهبی و فرهنگی، بلکه از منظر اجتماعی و حتی سیاسی نیز اهمیت داشته و به‌مثابه نمادی از هویت، حافظه جمعی و تداوم فرهنگی در جامعه اسلامی عمل کرده است. این رویه، که به‌شکل‌گیری فضاهای مقدس در میان فضاهای خصوصی انجامیده، بیانگر تعامل پیچیده بین عناصر مختلف فرهنگی، اجتماعی و دینی دوران اسلامی است.

## دفن در مدارس

دوران اسلامی، مدارس نه‌تنها به‌عنوان مراکز علمی و آموزشی مطرح بودند، بلکه به‌عنوان مکان‌های خاکسپاری اندیشمندان، معلمان و بانیان این مؤسسات نیز مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این امر، نمایانگر پیوند عمیق میان علم، مذهب و فرهنگ است. چنین رویه‌ای نه‌تنها بیانگر احترام به‌مقام علمی و دینی این افراد بود، بلکه نشان‌دهنده تلاش برای حفظ و تداوم یاد و نام آن‌ها در جامعه علمی نیز محسوب

می‌شد.

برای نمونه، ابوسهل محمد بن سلیمان صعلوکی (د. ۳۶۹ ق)، شخصیت برجسته علمی نیشابور، در همان مکانی که سال‌ها به تدریس اشتغال داشت، دفن شد (سبکی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۱۷۱). شیخ الاسلام ابو عثمان اسماعیل بن عبدالرحمان (د ۴۴۹ ق) فقیه، مفسر، محدث و خطیب نیشابور نیز در مدرسه‌ای در محله حرب نیشابور در کنار پدرش به خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۸، ۲۴۷-۲۴۸). سید شرف الدین (د ؟ ق) از سادات مروج مذهب امامیه در برابر زبیدی در طبرستان نیز در مدرسه امام خطیب در ساری دفن شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۱۰۶). این عمل، نه تنها نمایانگر احترام به جایگاه استادان در جامعه علمی بود، بلکه مدارس را به مراکزی برای حفظ یاد و نام دانشمندان تبدیل می‌کرد.

افراد متدین، به طور معمول قبل از مرگ خود، مقابر و مدفن‌هایی را برای خود تدارک می‌دیدند و در کنار آن‌ها، مراکز علمی و فرهنگی نظیر تکیه، مسجد یا مدرسه ایجاد و وقف می‌کردند تا پس از مرگشان، نه تنها به یادگار بماند، بلکه تعهد آن‌ها به ارزش‌های علمی و دینی جامعه‌شان را نیز نمایان کند (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰). نمونه‌هایی از این رویکرد، شامل ابوجعفر محمد بن احمد سلیطی (د. ۳۸۱ ق)، محدث برجسته نیشابور است که در قبه‌ای در کنار مدرسه‌ای که برای اهل حدیث ساخته بود، دفن شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۷، ۱۹۴-۱۹۵).

علاءالدوله کاليجار، حاکم سلجوقی یزد (د. نیمه دوم قرن ۵ ق)، نیز مدرسه‌ای در این شهر بنا کرد که به مدرسه دو مناره معروف بود. او و همسرش در مدفنی زیبا که در همان مدرسه ساخته شده بود، دفن شدند که این نیز نمونه‌ای از تلاش برای تداوم یاد و نام خاندان حاکم است (کاتب یزدی، ۱۳۵۷: ۶۰ و ۶۳).

در برخی موارد، بانیان مدارس نه تنها مؤسس، بلکه مدرّس و متولی همان مدارس نیز بودند و در نهایت در آنها دفن می‌شدند؛ برای نمونه، ابونصر محمد بن محمود شجاعی (د. ۵۳۴ ق)، معروف به سره مرد از محدثان سرخس، در مدرسه‌اش به خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۸، ۶۲). همچنین، عبدالحمید بن عبدالعزيز ماکی (د. ۵۵۷ ق) قاضی قزوین، در مدرسه‌ای که خود برای فقه‌آموزان بنا کرده بود، دفن شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۱۳۷).

تأسیس مدارس از سوی حکمرانان و رجال سیاسی با انگیزه‌های دانش دوستی یا مقاصد فرهنگی-سیاسی نیز معمول بود، و آنها نیز گاهی پس از مرگ در همان مدارس دفن می‌شدند؛ برای نمونه، علاءالدوله عطاخان (د. ۴۸۷ ق) فرزند محمود بن ملک‌شاه سلجوقی، مدرسه عطاخان را در یزد بنا کرد و پس از مرگ در همان‌جا دفن شد (کاتب یزدی، ۱۳۵۷: ۶۰-۶۱) که این موضوع نمایانگر تداوم فرهنگی و سیاسی حاکمان است. همچنین، سلطان مسعود سلجوقی (د. ۵۴۷ ق) در مدرسه‌ای در محله سربرزه

همدان، و ارسلان بن طغرل (د. ۵۶۱ ق) در ری، در مدرسه‌هایی که خود بنیان‌گذاری کرده بودند، دفن شدند (راوندی، ۱۳۶۴: ۲۴۵ و ۲۹۲). ساخت مدارس برای مدفن‌ها و همچنین دفن در مدارس، از دوره سلجوقی (۴۳۱-۵۹۰ ق) رواج یافت. برتولد اشیپولر نیز بر این موضوع تصریح و تأکید کرده است (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۰۰).

در مواردی نیز، مدفن و مزار شخصیت‌های برجسته پس از تدفین و با گذر زمان به مدرسه تبدیل می‌شد؛ برای نمونه، ابوحاتم محمد بن حبان بستی (د. ۳۵۴ ق) از پیشوایان حدیث، در صفه‌ای نزدیک خانه‌اش در شهر بست به خاک سپرده شد. این صفه در زمان حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق)، به مدرسه‌ای برای اصحاب ابوحاتم مبدل شد (سمعی، ۱۹۶۲: ج ۲، ۲۲۵-۲۲۶).

این اشارات تاریخی بیانگر آن است که مدارس، فراتر از مراکز تعلیمی به عنوان نمادهایی از فرهنگ، علم و دین دوران اسلامی عمل می‌کردند و نقش مهمی در ترویج و تداوم این ارزش‌ها در جامعه داشتند. تحلیل این روابط کمک می‌کند تا به درک بهتری از نحوه شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جوامع اسلامی دوران میانه و اهمیت دانشمندان و حکمرانان در تحولات فرهنگی و اجتماعی آن دوران دست یابیم.

### دفن در مساجد

دفن در مساجد به عنوان یکی از رویکردهای مهم دوران اسلامی ایران، به‌ویژه برای عالمان دینی و بنیان این مکان‌ها، مرسوم بوده است. مساجد، که از دیرباز به عنوان مراکز عبادی و اجتماعی محوری در جوامع اسلامی عمل می‌کردند، گاهی اوقات به‌مکانی برای دفن این شخصیت‌ها تبدیل می‌شدند. در مواردی خاص، به‌طور معمول امام جماعت یک مسجد در همان مسجد دفن می‌شد که این امر نه تنها برگرفته از قداست معنوی مساجد است، بلکه به معنای تداوم حضور و نقش فرد در جامعه، حتی پس از مرگ اوست؛ برای نمونه، جنازه عفان بن محمد (د. ۱۸۸ ق)، از فقهای خارجی مذهب در سیستان، که در نبردی در دروازه کرکوی شهر زرنج کشته شد، به داخل شهر آورده و در کنار مسجد خود به خاک سپرده شد (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۵۹). همچنین ابوبکر محمد بن زیاد رازی (د. ۲۵۷ ق)، که ساکن و رئیس جرجان بود در مسجد خود، مسجد بنی عجل به خاک سپرده شد (سهمی، ۱۴۰۷: ۳۸۱-۳۸۲).

دفن در مساجد، تأثیر گسترده‌ای بر ساختار اجتماعی و فرهنگی جوامع اسلامی داشته است، که نه تنها به تقویت پیوندهای بین اموات و زندگان کمک کرده، بلکه در حفظ و تداوم یاد و نام افراد نیز نقش مهمی ایفا کرده است؛ برای نمونه، ابوالقاسم عبدالکریم بن حسن کرجی (د. ۴۹۸ ق)، امام جماعت جامع قزوین که از سوی اسماعیلیه کشته شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۲۰۳)، به همراه چند تن از امامان از نسل

خود در مقبره‌ای در همان مسجد به نام رأس‌التربه به خاک سپرده شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۷). این نوع دفن، نه تنها برای احترام به مقام دینی وی و سایر امامان جماعت از نسل او بود، بلکه به ماندگاری تأثیر آنها بر جامعه کمک می‌کرد.

دفن در مساجد به طور کلی چندان رایج نبود؛ زیرا مساجد به طور عمده، برای اهداف عبادتی و اقامه نماز احداث و اغلب برای همین منظور وقف می‌شدند. حتی، گاهی دفن میت در این مکان‌ها از لحاظ فقهی جایز شمرده نمی‌شود (یزدی، ۱۴۲۲: ج ۱، ۴۳۱). رافعی قزوینی درباره دفن ابوالقاسم کرجی (د. ۴۹۸ ق)، امام جماعت جامع قزوین و برخی از فرزندان و نوادگانش در همین مسجد، بیان داشته است که نمی‌داند چه دلیل و بهانه‌ای برای دفن آنان در مسجد بوده است (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۷). این اظهار نظر، با وجود اینکه کرجی و ذریه‌اش امامت جماعت بودند، بیان‌گر شدت احتراز از دفن اموات در مساجد است. به همین سبب، گاهی اوقات شخصیت‌های برجسته در نزدیکی مساجد یا در مقابل آن‌ها به خاک سپرده می‌شدند، همچون ابواحمد عبدالله بن عدی جرجانی (د. ۳۶۵ ق) معروف به ابن قطان از محدثان جرجان، که در کنار مسجد کرز بن وبره دفن شد (سهمی، ۱۴۰۷: ۱۰۹؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ۲۳۸-۲۳۹) و حسین بن ابوشهاب علوی خرقانی (د. ۵۲۷ ق) از محدثان و سادات ساکن سمرقند که مقابل جامع سمرقند به خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۹۵).

به طور کلی، تعداد افرادی که در مساجد دفن می‌شدند محدود و گاهی حتی منحصر به فرد بود. افضل‌الدین کرمانی (د. ۶۵۲ ق) درباره مسجد عمر بن عبدالعزیز در جیرفت می‌نویسد که این مکان محل قبور صلحا و مراقد علماست (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۵۶: ۱۲۷). در همین راستا، حمزه بن یوسف سهمی به «مسجد جناز» در جرجان اشاره می‌کند، جایی که قبر ابوبکر محمد بن عبدالملک جرجانی (د. ۳۶۴ ق)، از فقهای برجسته جرجان، بر فراز تپه‌ای مقابل این مسجد قرار دارد (سهمی، ۱۴۰۷: ۴۱۵)، و قاضی ابوبکر محمد بن یوسف شالنجی (د. ۴۱۸ ق) نیز در این مسجد به خاک سپرده شده است. این واقعیت‌ها می‌تواند توجیهی برای نام‌گذاری این مسجد باشد، که از دفن جنازه‌های متعدد در آن نام گرفته است (سهمی، ۱۴۰۷: ۴۵۶).

در مواردی، بانیان مساجد در محل مسجدی که بنا نهاده بودند، دفن می‌شدند. گاهی اوقات، برخی افراد پیش از مرگ خود، مدفن و مقبره‌ای آماده می‌کردند و در اطراف آن مکان، تکیه، مسجد یا مدرسه‌ای را وقف می‌نمودند تا پس از مرگ در همان نزدیکی دفن شوند (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰). نمونه‌ای از این امر، ابوعبدالله کرز بن وبره حارثی کوفی است که در سال ۹۸ هجری قمری به همراه یزید بن مهلب (د. ۱۰۲ ق) برای فتوحات به جرجان آمد و مسجدی را در سلیمان آباد، محله یا قریه‌ای در جرجان (یا قوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۲۴۳)، بنا نهاد و نزدیک همین مسجد به خاک سپرده شد.

(سهمی، ۱۴۰۷: ص ۳۳۶). به‌همین ترتیب، محمدبن عبدالله بن حسین دیباج از نوادگان امام جعفر صادق (ع)، پس از کشته‌شدن در دشت نهروان در شرق بغداد، به قم منتقل شد و در نزدیکی مسجد رضائیه<sup>۳</sup> دفن گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۶۰۶-۶۰۷).

### دفن در خانقاه و رباط

خانقاه‌ها نیز به‌عنوان مکان‌های دفن مردگان نیز استفاده می‌شدند. خانقاه، نهادی متعلق به‌صوفیان و محلی برای گردهمایی، اقامت موقت و برگزاری مراسم آیینی و آموزشی صوفیان بود. واژه خانقاه، نخستین‌بار در آثار نویسندگان سده چهارم هجری دیده می‌شود (عدلی، ۱۳۹۲: ج ۲۱، ۷۱۸-۷۱۹؛ ارجح، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ۷۹۶) و از همان زمان، شاهد دفن برخی مشاهیر در این مکان‌ها هستیم.

برای نمونه، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (د. ۴۶۵ ق) (رک: صریفینی، ۱۳۶۲: ۵۱۲-۵۱۴؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۰، ۴۲۷) از بزرگان صوفیه در قرن پنجم هجری، در خانقاهی در نیشابور و در جوار استادش ابوعلی حسن بن علی نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) معروف به ابوعلی دقاق دفن شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۲۱۲؛ سبکی، ۱۴۱۳: ج ۵، ۱۶۲). همچنین، ابوالمحاسن اسکندر بن حاجی خیارچی (د. ۴۹۵ ق) از محدثان قزوین که در خانقاه سهره‌یزه ساکن بود، پس از کشته‌شدن از سوی اسماعیلیه در همانجا دفن گردید (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۳۰۹). دفن در خانقاه تنها به‌مشایخ و بزرگان صوفیه اختصاص نداشت. نصیرالدوله شاه غازی رستم فرمانروای آل باوند طبرستان، هنگامی که در قلعه دارا بین سال‌های ۵۵۶ و ۵۵۸ هجری قمری درگذشت، جنازه‌اش را از قلعه بیرون آوردند و به‌خانقاه او در آمل منتقل کردند و به‌خاک سپردند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۸۳).

گاهی اوقات، خانقاه به‌طور خاص برای دفن متوفی ساخته می‌شد یا خود متوفی وصیت می‌کرد که برای مدفنش خانقاهی احداث شود. این امر، نشان‌دهنده اهمیت خانقاه‌ها در فرهنگ و جامعه صوفیان و نقش آن‌ها در حفظ و انتقال میراث معنوی و فرهنگی است. چنانکه اسپهبد علاءالدوله علی بن شهریار (د. حدود ۵۳۶ ق) حاکم باوندی طبرستان، پس از درگذشت کنیز محبوبش دلارام در ساری خانقاهی ساخت و موقوفات زیادی برای آن قرار داد و او را در آنجا دفن کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۶۲). همچنین، سلقم خاتون، خواهر سلطان محمد سلجوقی (د. ۵۱۱ ق) که به‌عقد علاءالدوله علی بن شهریار درآمده بود، در هنگام بیماری وصیت کرد که از مایه‌ها او در مازندران ساری بخزند و او را در آن دفن کنند و آنجا را خانقاه کنند. علاءالدوله نیز چنین کرد و املاک خاتون در اصفهان را بر آن خانقاه وقف کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۷۳-۷۴).

در برخی موارد نیز، مدفن و آرامگاهی با گذشت زمان به‌خانقاه تبدیل می‌شد؛ برای نمونه، شرفی

خواهر علاءالدوله علی بن شهریار که در ازدواجی سیاسی به عقد شهریار، امیر قلعه دارا درآمده بود، در دخمه‌ای در قراکلاته دفن شد و این دخمه تا روزگار ابن اسفندیار باقی بود و به خانقاه مادر اسپهبد اسفندیار شهرت داشت. ظاهراً این دخمه، پس از دفن او به خانقاه تبدیل شده بود (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۷۷).

در منابع از دفن در رباط نیز سخن به میان آمده است. ابوالطیب ریحان بن محمد اسروشنی (د. ۳۵۷ ق) و ابومحمد صاحب بن سلم بلخی (د؟ ق) از محدثان سمرقند در رباط نوکمین دفن شدند (نسفی، ۱۳۷۸: ۱۷۰ و ۲۶۳). همچنین مؤیدالدین ریحان (د. قرن ۶ ق) از اتابکان سلجوقیان کرمان، هنگامی که در لشکرکشی به سیرجان از دنیا رفت در رباط خواجه علی سیرجان دفن شد (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۹۵). واژه رباط در زبان عربی و فارسی، به معنای پاسگاه مرزی، کاروان‌سرا، خانقاه، نواخانه، غریب‌خانه، مهمان‌سرا، قلعه، معبد، دارالعلم و گاه در معانی مجازی دیگری به کار رفته است. رباط‌ها اغلب در مرز میان دارالاسلام و دارالحرب، از جمله در مرزهای خراسان، شام و شمال آفریقا بر پا می‌شدند. به تدریج و با نیرومندشدن مسلمانان و برقراری آرامش در سرزمین‌های اسلامی، رباط‌ها به مراکز عبادت یا درس و بحث تغییر یافتند. این تغییر، به تدریج موجب شد که در دوره‌های بعد، اقامتگاه‌های صوفیان در شهرها نیز رباط خوانده شود. از نیمه دوم سده پنجم هجری، با رونق گرفتن طریقه‌های صوفیه در عصر سلجوقیان، رباط‌های صوفیان نیز گسترش یافت. البته، غالباً اقامتگاه‌های صوفیان در بغداد رباط خوانده می‌شد و در سایر سرزمین‌های اسلامی واژه خانقاه رواج بیشتری داشت (عدلی، ۱۳۹۲: ج ۲۱، ۷۳۳).

انتخاب خانقاه‌ها و رباط‌ها به عنوان مکان‌های دفن به دلایل چندگانه‌ای صورت می‌گرفت؛ از جمله این دلایل، اعتقاد به تقدس و برکت این مکان‌ها، نزدیکی به عرفا و اولیای الهی، و ترویج فرهنگ صوفی‌گری است. این انتخاب، همچنین از جنبه اجتماعی قابل توجه است؛ دفن در این اماکن به عنوان نشانه‌ای از تعلق به طبقه اجتماعی خاص و پایبندی فرد به ارزش‌های تصوف و عرفان تلقی می‌شد و به تقویت جایگاه اجتماعی خانقاه‌ها و رباط‌ها به عنوان مراکز معنوی صوفیه کمک می‌کرد. افزون بر این، این عمل نه تنها به تقویت فرهنگ صوفی‌گری کمک می‌کرد، بلکه خانقاه‌ها و رباط‌ها را به زیارتگاه‌های مهمی برای پیروان این مکتب تبدیل می‌نمود. به این ترتیب، خانقاه‌ها و رباط‌ها نقش به سزایی در حفظ و انتقال میراث معنوی و فرهنگی صوفیان ایفا کردند و جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ تصوف پیدا کردند.

### دفن در باغ و بوستان

گزارش‌هایی از خاکسپاری در باغ‌ها و بوستان‌ها نیز در دست است. این باغ‌ها، بیشتر ملک شخصی افراد بودند و جنبه عمومی یا طبیعی نداشتند. به گزارش ابن اسفندیار (زنده در ۶۱۳ ق)، بعد از آنکه واعظ

متعصب شهر تابران طوس به جرم تشیع مانع از دفن جنازه ابوالقاسم فردوسی (د. ۴۱۱ یا ۴۱۶ ق) در قبرستان مسلمانان شد، او را درون باغی که ملک شخصی‌اش بود، دفن کردند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۲۵).

ابوالحسن احمد بن محمد شجاعی (د. ۴۹۰ ق)، از محدثان مشهور نیشابور نیز در بوستانش دفن شد. البته پس از مدتی، پیکر او به گورستان بالای میدان زیاد بن عبدالرحمان در نیشابور منتقل شد (صریفینی، ۱۳۶۲: ۱۴۱).

گورستان معروف جاکردیزه در سمرقند نیز در اصل بوستانی متعلق به ابراهیم بن شماس مطوعی (د. قرن سوم هجری) بود که خود او در آن به خاک سپرده شده بود و با گذشت زمان به یکی از گورستان‌های بزرگ سمرقند تبدیل شد (نسفی، ۱۳۷۸: ۲۰). این تحول و تغییر کاربری، نه تنها از نظر تاریخ‌نگاری مهم است، بلکه نشان‌دهنده چگونگی تبدیل مکان‌های شخصی به فضاهایی عمومی و با اهمیت اجتماعی و فرهنگی است.

دفن در باغ و بوستان‌ها، پدیده‌ای چندوجهی است که از جنبه‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، معماری و محیط‌زیستی قابل مطالعه است. این عمل افزون بر جنبه‌های مذهبی و اجتماعی، از نگاه زیبایی‌شناسی نیز اهمیت دارد. باغ‌ها و بوستان‌ها با طبیعت زیبا و آرامش‌بخش خود، مکان‌های مناسبی برای دفن هستند و دفن در این مکان‌ها می‌تواند نمادی از ارتباط انسان با طبیعت و معنویت به‌شمار آید. دفن در باغ‌ها، نشان‌دهنده تمایل به حفظ کرامت و زیبایی در زندگی پس از مرگ است و از جنبه‌های مذهبی، زیبایی‌شناسی و تاریخ‌نگاری قابل توجه و تحقیق بیشتری است.

### دفن در قصر و دارالاماره

دفن در قصرها و سرای‌های حکومتی، مانند دارالخلافه و دارالاماره‌ها برای خلفا، حاکمان، وزیران و رجال حکومتی به‌عنوان یک سنت و امتیاز ویژه در نظر گرفته می‌شد. این شیوه دفن، نماد تعظیم حکومت به شخصیت‌های سیاسی و وابستگان خود بود و نقشی مؤثر در حفظ و تثبیت قدرت آن‌ها ایفا می‌کرد. دفن در این مکان‌ها، نشان می‌داد که حکومت حتی پس از مرگ، برای وفاداری و خدمات این افراد ارزش قائل است. این امر، به‌طور غیرمستقیم بر جامعه تأثیر روانی می‌گذاشت و می‌توانست به‌عنوان انگیزه‌ای برای همکاری و حمایت از حکومت عمل کند؛ زیرا به این معنا بود که پاداش وفاداری فراتر از زندگی فرد است. بدین ترتیب، این شیوه دفن می‌توانست به تثبیت قدرت حکومتی و تقویت پیوندهای بین حاکمان و مردم کمک کند.

مطابق برخی منابع تاریخی، امام علی (ع) پس از شهادت در دارالاماره نزدیک مسجد جامع کوفه

دفن شد (طبری، ۱۳۸۷: ج ۵، ۱۵۲).

در تاریخ ایران دوره اسلامی نیز نمونه‌های مشابهی وجود دارد. پس از ترور امیر بخارا واصل بن عمرو (د. ۱۲۶ ق)، نصر بن سیار (د. ۱۳۱ ق) والی اموی خراسان، او را در قصر خود در سمرقند که محل اقامت و حکومت او بود، دفن کرد (نرشخی، ۱۳۷۸: ۸۵). همچنین بنیات بن طغشاده (د. ۱۶۶ ق)، یکی از پادشاهان محلی بخارا، به سبب تمایل به مقنع (د. ۱۶۳ ق) و جنبش سپیدجامگان به دستور مهدی خلیفه عباسی (د. ۱۶۹ ق) در قصر ورخشه که محل اقامت و حکومت او بود، کشته شد و در همانجا دفن گردید (نرشخی، ۱۳۷۸: ۱۱، ۱۴-۱۵ و ۲۴).

خلیفه عباسی هارون الرشید (د. ۱۹۳ ق) در کوشک یا دارالاماره حمید بن قحطبه (د. ۱۵۹ ق) در بیرون شهر طوس دفن شد و در سال ۲۰۳ هجری، پس از شهادت امام رضا (ع)، حضرت را در نزدیکی هارون به خاک سپردند (طبری، ۱۳۸۷: ج ۸، ۳۴۴ و ۵۶۸). این سرای حکومتی، محل اقامت و حکومت حمید بن قحطبه والی عباسی خراسان بود و پس از وی به عنوان آرامگاه امام رضا (ع) معروف شد. این مقبره از مهم‌ترین اماکن مقدس شیعیان و بزرگ‌ترین مرکز زیارتی در ایران معاصر به شمار می‌آید. حسن بن رجاء (د. قرن سوم هجری) از کارگزاران خلافت عباسی نیز هنگام درگذشت در دارالاماره‌ای که مأمون عباسی در شیراز ساخته بود، دفن شد (اصطخری، ۲۰۰۴: ۸۸).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این شیوه دفن درباره شخصیت‌هایی که به دستور یا از سوی حکومت کشته می‌شدند، می‌تواند بیانگر تلاش برای پوشاندن جنایت یا احترام باشد و به منظور جلوگیری از تبعات اجتماعی آن به کار رود. در نمونه‌ای دیگر، ابوعلی محمد بن علی شیرازی، مشهور به ابن مقله (د. ۳۲۸ ق)، وزیر عباسیان، پس از قطع دست و به قتل رسیدن از سوی کارگزاران خلافت عباسی، در دارالخلافه بغداد دفن شد؛ اما پس از دفن، به خواهش خانواده‌اش نیش قبر صورت گرفت و جنازه به محل دیگری منتقل شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۸، ۳۴۶؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۳۷۳-۳۷۴).

این اطلاعات به ما امکان می‌دهد تا درک بهتری از نحوه تعامل حکومت‌ها با رجال و وابستگان سیاسی خود پیدا کنیم. تحلیل‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که مراسم دفن می‌تواند به عنوان ابزاری برای تقویت یا تضعیف قدرت سیاسی مورد استفاده قرار گیرد.

## نتیجه‌گیری

با توجه به‌ارزایی‌های انجام‌شده در این پژوهش، مکان‌های دفن در شهرهای بزرگ ایران از دوران آغاز اسلام تا حمله مغول به‌سبب تنوع و پیچیدگی‌های خود، موضوعی درخور توجه در مطالعات تاریخی و فرهنگی به‌شمار می‌روند. گورستان‌های عمومی، آرامگاه‌های خانوادگی و اختصاصی، منازل شخصی، مدارس، مساجد، خانقاه‌ها، بستان‌ها، کاخ‌ها و دارالاماره‌ها همگی به‌عنوان مکان‌های مورد استفاده برای دفن در این دوره شناخته می‌شوند. این مکان‌های دفن، به‌سبب ملاحظات دینی، اجتماعی، سیاسی و حتی بهداشتی انتخاب می‌شدند.

فرضیه‌های این پژوهش، براین پایه استوار بودند که باورهای دینی و فرهنگی، موقعیت اجتماعی و شغلی افراد، همچنین ساختارهای محله‌ای شهرها در انتخاب مکان‌های خاکسپاری نقش اساسی دارند. یافته‌های پژوهش نشان دادند که گورستان‌های عمومی، که به‌طور معمول به‌نام محله‌ها یا شخصیت‌های برجسته نام‌گذاری شده‌اند، نه‌تنها فضاهایی برای دفن مردگان، بلکه مراکزی برای حفظ حافظه جمعی و فرهنگی جامعه به‌شمار می‌روند. نظام محله‌ای در شهرها به‌تعدد و تفکیک این گورستان‌ها منجر شده، که این خود بازتاب‌دهنده ساختارهای اجتماعی و فرهنگی آن دوران است. درباره آرامگاه‌های خانوادگی و اختصاصی مشاهده کردیم که این مکان‌ها، بیشتر برای دفن افرادی با جایگاه‌های برجسته دینی یا علمی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و نمادی از قدردانی و تکریم از مقام والای آنان در جامعه بوده‌اند.

به‌طور کلی، دفن در مکان‌هایی مانند منازل شخصی، مدارس و مساجد، نشان از وجود روابط عمیق و پیوندهای معنوی بین متوفیان و این اماکن داشته که گاه به‌تبدیل شدن این محل‌ها به زیارتگاه‌ها انجامیده است. این پدیده، به‌ویژه درباره خانه‌ها و باغ‌هایی که به‌گورستان تبدیل شده‌اند، نمود بیشتری دارد و بیانگر ارزش‌های معنوی و فرهنگی است که جامعه بر آنها تأکید داشته است.

پس از تحلیل داده‌ها و بررسی نتایج به‌دست‌آمده، می‌توان گفت که ساختارهای دفن دوران اسلامی ایران، نه‌تنها بازتاب‌دهنده عقاید دینی و اجتماعی جامعه بوده، بلکه به‌عنوان عناصری در ساختار شهری و فرهنگی آن عصر، نقش مؤثری داشته‌اند. این مکان‌ها به‌عنوان نقاط تلاقی فرهنگی و معنوی، به‌طور عمیق بر هویت جامعه اسلامی ایران اثر گذاشته‌اند.

دوران معاصر و تحت تأثیر مدرنیسم، الگوهای دفن در ایران دستخوش تغییرات قابل توجهی شده‌اند؛ برای نمونه، دیگر شاهد دفن در منازل شخصی یا باغ‌ها نیستیم و دفن در مساجد، مدارس یا دانشگاه‌ها به‌ندرت اتفاق می‌افتد. با وجود این در گورستان‌های کلان‌شهرها، قطعه‌هایی به‌مشاهیر یا هنرمندان اختصاص یافته است و دفن شخصیت‌های دینی در امامزادگان، مانند حرم حضرت معصومه (س)،

همچنان بخشی از فرهنگ دفن در ایران به شمار می‌رود. این تحولات، هم‌زمان با تغییرات اجتماعی و فرهنگی دوران معاصر گواهی بر تأثیر مستمر ملاحظات دینی، اجتماعی و فرهنگی در انتخاب مکان‌های دفن در ایران است. بررسی تحولات الگوهای دفن در ایران از گذشته تا حال و امکان احیای الگوهای سنتی با تأکید بر تأثیرات فرهنگی آن می‌تواند به‌عنوان یک موضوع پژوهشی جذاب و مفید مطرح باشد.

### پی‌نوشت

۱. مافروخی اصفهانی در قرن پنجم هجری گزارش می‌دهد که بخشی از محله بیدآباد، به‌باروی شهر افزوده شده است، درحالی‌که قسمتی از آن به‌گورستان تبدیل شده و بخش دیگری نیز به‌ویرانی گراییده است (مافروخی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳).
۲. در تاریخ بخارا، این دروازه به‌نام «کبریّه» معرفی شده‌است. در عوض، منابع دیگر از جمله *المسالک و الممالک* نوشته اصطخری و *تاریخ بخارا* به‌ویرایش شارل شفر، از نام‌های «قهندز» و «کندیز» استفاده کرده‌اند (اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۷۱؛ بارتولد، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۴۳، پاورقی ۱).
۳. این مسجد در محل سکونت خاندان احمد بن موسی مبرقع بن محمد بن علی الرضا (ع)، معروف به‌خاندان رضائیه، در قم ساخته شده بود (قمی، ۱۳۸۵: ۶۰۷، پاورقی ۱).

## منابع

- قرشی، ابن ابی الوفاء (بی‌تا). *الجواهر المضية فی طبقات الحنفیة*. کراتشی: میر محمد کتب خانه.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار الصادر.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن (۱۳۶۶). *تاریخ طبرستان*. چاپ دوم. تهران: پدیده خاور.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷). *رحله ابن بطوطه*. تحقیق عبدالهادی التازی. ریاض: اکادیمیة المملكة المغربية.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۶۰). *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی*. ترجمه محمد وحید گلپایگانی. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ارجح، اکرم (۱۳۸۹). *خاتمه*. دانشنامه جهان اسلام. ۱۴ جلد. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی. ۷۹۶-۸۱۲.
- اشپولر (۱۳۸۶). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*. مترجم جواد فلاطوری. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- اشرف، احمد (۱۳۵۳). تحقیق در مسائل ایران: ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی. *نامه علوم اجتماعی*، ۱ (۴)، ۷-۴۹.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۲۰۰۴). *المسالك والممالك*، تحقیق محمد جابر عبدالعال الحینی. چاپ اول. قاهره: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- افضل الدین کرمانی (۱۳۲۶). ابوحامد احمد بن حامد، *تاریخ افضل یا بدایع الزمان فی وقایع کرمان*. فرآورده مهدی بیاتی. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- افضل الدین کرمانی (۱۳۵۶). *عقد العلی للموقف الاعلی*، تحقیق علی محمد عامری نائینی. تهران: روزبهان.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (۱۳۶۶). *ترکستان نامه*. ترجمه کریم کشاورز. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- تاریخ سیستان* (۱۳۶۶). تصحیح ملک الشعرا بهار. چاپ دوم. تهران: پدیده خاور.
- جنید شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۲۸). *شد الازار فی حط الأوزار عن زوار المزار*. تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال. چاپ اول. تهران: چاپخانه مجلس.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸). *اشکال العالم*. ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب. مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری. چاپ اول. تهران: به نشر.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۷۵). *تاریخ نیشابور*. مترجم محمد بن حسین خلیفه نیشابوری. چاپ اول. تهران: آگاه.
- حبیبی، عبدالحی (۱۳۸۰). *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*. چاپ اول. تهران: افسون.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸). *التدوین فی اخبار قزوین*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴). *راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*. تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

- سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۴۱۳). *طبقات الشافعیة الکبری*. محقق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو. چاپ دوم. جیزه: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- سلطانزاده، حسین (۱۳۶۲). *روند شکل گیری شهر و مراکز مذهبی در ایران*. تهران: انتشارات آگاه.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲). *الأنساب*. چاپ اول. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- سهمی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷). *تاریخ جرجان*. چاپ چهارم. بیروت: عالم الکتب.
- شیخی، محمد (۱۳۸۲). *ساختار محله ای شهر در سرزمین های اسلامی*. علوم اجتماعی، (۲۲)، ۴۱-۶۸.
- صریفینی، ابراهیم بن محمد (۱۳۶۲). *تاریخ نيسابور: المنتخب من السياق*. تصحیح محمد کاظم محمودی. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الامم و الملوك (تاریخ الطبری)*. چاپ دوم. بیروت: روائع التراث العربی.
- عدلی، محمدرضا (۱۳۹۲). *خانقاه*، دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ۲۱ جلد. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- قمی، حسن بن محمدبن حسن (۱۳۸۵). *تاریخ قم*. مترجم حسن بن علی بن عبدالملک قمی. چاپ اول. قم: کتابخانه بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- کاتب یزدی، احمدبن حسین (۱۳۵۷). *تاریخ جدید یزد*. به کوشش ایرج افشار. تهران: فرهنگ ایران زمین: امیرکبیر.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳). *زین الأخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- مافروخی اصفهانی، مفضل بن سعد (۱۳۸۵). *محاسن اصفهان*. ترجمه حسین بن محمد آوی. چاپ اول. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری.
- المختارات من الرسائل* (۱۳۵۵). مقدمه و فهرس به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- مهدوی، سید مصلح الدین (۱۳۸۲). *مزارات اصفهان*. تصحیح اصغر منتظر القائم. چاپ اول. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*. چاپ دوم. تهران: توس.
- نسفی، عمر بن محمد (۱۳۸۷). *التقد فی ذکر علماء سمرقند*. چاپ اول. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- یاقوت حموی، شهاب الدین ابوعبدالله (۱۹۹۵). *معجم البلدان*. چاپ دوم. بیروت: دار صادر.
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم (۱۴۲۲). *العروة الوثقی*. شرح محمد فاضل موحدی لنکرانی. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (علیهم السلام).

### Transliteration

- Adli, Mohammad Reza (2013). *Khanqah, Great Islamic Encyclopedia*. 21 volumes. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Afzal al-Dīn Kermānī (1977). *‘Īqd al-‘Alī lil-Mawqīf al-A‘lā*, Edited by Ali Mohammad Ameri Na’ini. Tehran: Roozbehān.
- Afzal al-Dīn Kermānī, Abū Hāmid Aḥmad b. Hāmed (1997). *Tārīk Afzal yā Badā’i’*

- al-Zmān fī Waqā'ī' Kermān. Published by Mehdi Bayati. Tehran: Tehran University Press.
- Al-Moḳtarāt mīn al-Rasā'il (1976). Introduction and indexes of Iraj Afshar. Tehran: National Art Association Publications.
- Arjah, Akram (2010). Khanqah. The Great Encyclopedia of the Islamic World. 14 volumes. Tehran: Islamic Encyclopedia. 796-812.
- Ashraf, Ahmad (1974). Research on Iranian Issues: Historical Characteristics of Urbanization in Iran during the Islamic Period. Social Sciences Journal, 1 (4), 7-49.
- Bartol'd, Vasili Vladimirovich (1987). Turkestan down to the Mongol invasion. Translated by Karim Keshavarz. Second edition. Tehran: Āgah.
- Estakrī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Moḥammad (2004). Al-Masālik wa al-Mamālīk, researched by Mohammad Jaber Abdul-'Āl al-Haini. First edition. Cairo: Al-Hay' a al-'Āmma li-Quṣūr al-taqāfa.
- Gardīzī, Abdol-ḥāī b. Zahhāk (1984). Zayn al-Aḵbār. Edited by Abdolhai Habibi. Tehran: Donyāyeh Ketāb.
- Habibi, Abdul-Hay (1380). History of Afghanistan after Islam. First edition. Tehran: Afsūn.
- Ḥākem Neīshāburī, Abū 'Abdollāh (1375). ārik Neīshābur. Translated by Mohammad b. Hossein, Khalifa of Neishabour. First edition. Tehran: Āgah.
- Ībn Aṭīr, 'Izz al-Dīn (1385). Al-Kāmīl fī al-Tārīk. Beirut: Dār al-Ṣādīr.
- Ībn Baṭṭūṭa, Moḥammad b. 'Abdollāh (1997). Riḥlat Ībn Baṭṭūṭa. Edited by Abd al-Hadi al-Tazi. Riyadh: Akādīmīya al-Mamlaka al-Maḡrībīya.
- Ībn Esfandīar, Bahā' al-Dīn Moḥammad b. Ḥasan (1987). Tārīk Ṭabrestān. 2nd ed. Tehran: Pādīdeh-ye kāvar.
- Ībn Ṭaṭṭāqī, Moḥammad b. 'Alī (1981). Tārīk Faḡrī. Translated by Mohammad Wahid Golpayegani. 2nd ed. Tehran: Bonyād-e Tarjomeh wa Naṣr-e Ketāb.
- ḡayhānī, Abū al-Qāsem b. Aḥmad (1989). Aṣkāl ul-'Ālam. Translated by Ali b. Abdul-Salam Katib. Introduction and comments by Firuz Mansoori. First edition. Tehran: Beh Naṣr.
- ḡoneīd Šīrāzī, Abū al-Qāsem (1949). Šadd al-'Izār fī Ḥaṭṭ al-Awzār 'an Zuwār al-Mazār. Corrected and edited by Mohammad Qazvini and Abbas Eḡbal. First edition. Tehran: Majles Press.
- Kāteb Yazdī, Aḥmad b. Ḥossayn (1978). Tārīk ḡadīd Yazd. Edited by Iraj Afshar. Tehran: Farhang Iran Zamīn: Amīr Kabīr.
- Māfarūkhī Isfahānī, Maṣfar b. Sa'd (1986). Maḡāsīn-i Esfahān. Translated by Hossein b. Mohammad Āvi. First edition. Esfahan: Cultural and Recreational Organization of the Municipality.
- Mahdavi, Seyyed Moṣleḡ al-Dīn (1983). Mazārāt-e Esfahān. Edited by Asghar Montazer al-Qaem. First edition. Esfahan: University of Esfahan.
- Narṣakī, Abū Bakr Moḥammad b. ḡa'far (1984). Tārīkh-e Buḡārā. Second edition. Tehran: Tūs.

- Nasafi, 'Umar b. Moḥammad (1987). *Al-Qand fi Zekr 'Ulamā'* Samarqand. 1st ed. Tehran: Office for Publishing Written Heritage.
- Qomī, Ḥasan b. Moḥammad b. Ḥasan (2006). *Tārīk Qom*. Translated by Hassan b. Ali b. Abdul Malik Qomi. First edition. Qom: Ketābkāne-ye Bozorg-e Āyatollāh al-'Uzmā Mar'asī Najafī.
- Qurṣī, Ibn Abī al-Wafā' [N.D.]. *Al-ḵawāhīr al-Maḍī'a fi Ṭabaqāt al-Ḥanafīya*. Karachī: Mīr Moḥammad Kitāb kāna.
- Rāfi'ī Qazvīnī, 'Abd al-Karīm b. Moḥammad (1988). *Al-Tadwīn fi Akbār Qazvīn*. Beirut: Dār ul-Kotob al-'Ilmiyya.
- Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān (1985). *Rāḥat ul-Ṣodūr wa Āyat ul-Sorūr fi Tārīk Āl Saljūq*. Edited by Mohammad Eqbal and Mojtaba Minovi. Second edition. Tehran: Amīrkabīr.
- Sahmī, Ḥamzah b. Yūsuf (1987). *Tārīkh jorjān*. 4th ed. Beirut: 'Ālam al-Kotob.
- Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥammad (1962). *Al-Anṣāb*. 1st ed. Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniya.
- Sheykhi, Mohammad (1382). Neighborhood Structure of the Past Islamic Cities. *Social Sciences*, (22), 41-68.
- Širīfīnī, Ībrāhīm b. Moḥammad (1983). *Tārīk Neīšāpūr: Al-Montakab min al-Sīyāq*. Edited by Mohammad Kazem Mahmoudi. First edition. Qom: jāmi'at Modarresīn Ḥawza 'Ilmiyya Qom.
- Sobkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī (1993). *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya al-Kubrā*. Edited by Mahmoud Mohammad al-Tanahi and Abdul Fattah Mohammad al-Holow. Second edition. Giza: Hajar for printing, publishing and distribution.
- Soltanzadeh, Hossein (1362). The process of formation of cities and religious centers in Iran. Tehran: Āgah Publications.
- Spuler, Bertold (2007). *Iran in fruh - islamischer zeit*. Translated by Javad Falaturi. Seventh edition. Tehran: 'Elmī va Farhangī.
- Ṭabarī, Abū ja'far Moḥammad b. jarīr (2008). *Tārīk al-Omam wa al-Molūk (Tārīk al-Ṭabarī)*. 2nd ed. Beirut: Rawā'i' al-Torāṭ al-'Arabī.
- Tārīk-e Sīstān (1987). Corrected by Malek al-Shu'ara Bahar. Second edition. Tehran: Padīdeh kāvar.
- Yāqūt Ḥamawī, Šahāb al-Dīn Abū 'Abdollāh (1995). *Mo'jam al-Boldān*. 2nd ed. Beirut: Dār Šādīr.
- Yazdī, Moḥammad Kāzem b. 'Abd al-'Azīm (2001). *Al-'Orwat ul-Wuṭqā*. Commentary by Mohammad Fazel Movahedi Lankarani. Qom: Center of Jurisprudence of the A'imat Athār (peace be upon them).

## Fāṭimid Cairo: From a Royal City to a Civilizational Center of the Islamic World

Zeinab Fazli<sup>1</sup> 

1. Assistant professor at the Department of History of Islamic Culture and Civilization, Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Tehran, Iran (z.fazli@alzahra.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received: 22 December 2024  
Received in revised form:  
25 January 2025  
Accepted: 28 February 2025  
Published online: 18 May 2025

**Keywords:**

*Islamic Civilization,  
Muslim Urbanism,  
Fāṭimid Civilization,  
Fāṭimid Cairo,  
Islamic Cities*

### ABSTRACT

Founded in 358 AH as the political and administrative capital of the Fāṭimid state, the city of al-Qāhira (Cairo) holds a prominent position both in the historical trajectory of Egypt and North Africa, and as one of the foremost cultural and civilizational hubs of the Islamic era. The transformation of Cairo—from a newly established city designated for the ruling Fāṭimid family, statesmen, and military elite, into a dynamic urban center characterized by social and commercial vibrancy—stands out during the Fāṭimid period. Based on the findings of this study, the history of Fāṭimid Cairo can be divided into two distinct phases: an early stage of growth and prosperity, followed by a later phase of expansion and enhancement. The favorable geographical positioning of the city, combined with the Fāṭimids' dedication to establishing essential urban infrastructure and institutions, enabled it to evolve into a major civilizational center within the Islamic world. Even after the political power of the Fāṭimid rulers began to wane, the enduring urban and civilizational foundations enabled continued development under capable and influential viziers. As a result, late Fāṭimid Cairo not only retained but amplified its status as a civilizational nucleus. These unique features solidified Cairo's lasting prominence among the cities of Egypt and North Africa, laying the groundwork for its continued significance in the post-Fāṭimid eras.

**Cite this article:** Fazli, Z. (2025). Fāṭimid Cairo: From a Royal City to a Civilizational Center of the Islamic World. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 231-258.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.387443.654547



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2025.387443.654547

**Publisher:** University of Tehran Press.

## قاهره فاطمی: از شهری سلطنتی تا مرکزی تمدنی برای جهان اسلام

زینب فضلی<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، رایانامه: z.fazli@alzahra.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۲۰<br/> <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۱/۰۶<br/> <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۲/۱۰<br/> <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>                     تمدن اسلامی، تمدن فاطمیان، شهرهای اسلامی، شهرسازی مسلمانان، قاهره فاطمی.</p> | <p>شهر قاهره که به عنوان مرکزی سیاسی و اداری برای دولت فاطمی در ۳۵۸ هجری بنا نهاده شد، هم به عنوان یک شهر مهم در تاریخ مصر و شمال آفریقا و هم به عنوان یکی از مهم ترین مراکز فرهنگی و تمدنی دوره اسلامی در بین شهرهای اسلامی اهمیت شایانی دارد. شهر قاهره را باید نماد تمدنی برای دوره فاطمیان به شمار آورد که از منظر تاریخ شهری، نقطه عطف مهمی در تاریخ مصر دوران اسلامی محسوب می شود. در این میان، تحولات تاریخی قاهره، از شهری نو تأسیس و مختص سکونت خاندان حاکمه، دولتمردان و سپاهیان فاطمی تا شهری پررونق از نظر اجتماعی و تجاری و پرشکوه در همین دوره فاطمیان در خور توجه است. بررسی تاریخی متکی بر تحولات شهری قاهره، می تواند بازتاب دهنده سرگذشت کلی مراکز تمدنی در جهان اسلام پیشامدن نیز باشد. بنابر یافته های این پژوهش، تاریخ قاهره فاطمی را می توان در دو دوره متفاوت، دوران رشد و شکوفایی نخستین و دوران رشد و توسعه متأخر تقسیم کرد. مکان یابی مناسب و مطلوب و اهتمام فاطمیان به توسعه قاهره فاطمی نخستین، با بنیان نهادن بناها و نهادهای مورد نیاز زندگی شهری و الزامات یک شهر، آن را به یکی از مراکز مهم تمدنی جهان اسلام آن روزگاران مبدل کرد. همچنین، با وجود کاستی یافتن قدرت سیاسی حاکمان فاطمی به سبب برخورداری از بنیان های مطلوب شهری و تمدنی دوران متأخر نیز، توسعه قاهره از سوی وزیران صاحب قدرت و مکتب فاطمی ادامه یافت تا جایی که قاهره فاطمی متأخر، نه تنها مرکزیت تمدنی خود را حفظ نمود، بلکه ارتقاء هم داد. این ویژگی های منحصر به فرد قاهره فاطمی در بین شهرهای مصر و شمال آفریقا، زمینه استمرار جایگاه آن در ادوار پسافاطمی را فراهم آورد.</p> |

**استناد:** فضلی، زینب (۱۴۰۳). قاهره فاطمی: از شهری سلطنتی تا مرکزی تمدنی برای جهان اسلام. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۲۳۸-۲۳۹، (۳) ۵۷-۵۸. DOI: 10.22059/jhic.2025.387443.654547



© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.387443.654547

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

درهم‌تنیدگی شهر و تمدن در بیشتر دوره‌های تاریخی تا بدانجا بود که بخش زیادی از تحولات تاریخی تمدن‌ها، در فضاهای شهری و با محوریت شهرها بوده است؛ بنابراین مطالعه تاریخ تمدن‌ها بدون توجه به شهرها و تاریخ شهری دشوار خواهد بود. این مهم درباره تمدن اسلامی و دوره‌های تاریخی-تمدنی مختلف آن نیز صادق است. دوره فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷هـ) به واسطه ویژگی‌های تاریخی و ابعاد مختلف تمدنی آن، همواره یکی از ادوار مهم و شکوفای تاریخ تمدن اسلامی محسوب می‌شود. در این میان، با وجود اینکه سرزمین مصر قلمرو اصلی و محوری فاطمیان از نیمه دوم قرن چهارم هجری تا برافتادن این سلسله در نیمه دوم قرن ششم هجری محسوب می‌شود و بخش زیادی از میراث و مظاهر تمدنی عصر فاطمی در این سرزمین جلوه گر شد، اما بین قاهره پایتخت دولت فاطمی با تمدن این دوره، پیوندی ناگسستگی ایجاد گردید. از این رو، هرگونه بحث درباره مسائل تمدنی این دوره، بدون توجه به این شهر و تحولات آن نه تنها دشوار، بلکه تاحدود زیادی غیرممکن به نظر می‌رسد. افزون بر این، در بازخوانی و بررسی تاریخ تمدن اسلامی نیز به ناگزیر باید به قاهره به عنوان یکی از مراکز مهم تمدنی اسلامی توجه داشت؛ شهری که از زمان تأسیس تاکنون و در امتداد تمدنی مسلمانان در شمال آفریقا همواره نقش مهمی ایفا کرده است. این شهر در عصر فاطمیان تا بدان حد در مسیر آبادانی و توسعه قرار گرفت که در مقاطعی، از بغداد، قرطبه و دیگر مراکز مهم و اصلی تمدن اسلامی آن روزگار فراتر رفت (کونل، ۱۳۸۴: ۴۴). بنیان‌های تمدنی شهر قاهره در این دوره، به گونه‌ای استوار شد که در ادوار بعد از فاطمیان، یعنی ایوبیان (۵۶۹-۶۴۸هـ) و ممالیک (۶۴۸-۹۲۳هـ) و تسلط عثمانی‌ها بر مصر (از ۹۲۲هـ به بعد)، این شهر جایگاه برتر خود را در مصر و به عنوان مرکز سیاسی، اداری و تمدنی آن حفظ کرد. در واقع، اگر امروزه از شهر قاهره به عنوان «یکی از مهم‌ترین مراکز مذهبی، فرهنگی جهان اسلام» یاد می‌شود (Rogers, 1997: iv/425) این مهم، بیش از هر گروه و دوره‌ای مدیون بنیان‌گذاران آن، یعنی فاطمیان است. با این اوصاف، با وجود مطالعات متعددی که درباره تاریخ فاطمیان و نیز شهر قاهره صورت گرفت، همچنان جایگاه تمدنی قاهره در عصر فاطمی، که از آن با نام «قاهره فاطمی» یاد می‌شود، آنچنان که باید، تحلیل نشده است. از این رو، پژوهش حاضر برآن است با اتکاء بر اهم تطورات شهری قاهره فاطمی و روش مطالعه تاریخ شهری و شهرسازی، از زمان تأسیس آن در ۳۵۸هـ تا برافتادن آن در ۵۶۷هـ و نیز تأثیر تحولات تاریخی مؤثر بر تحولات شهری قاهره، تا حد امکان جایگاه این مرکز تمدنی در تاریخ تمدن اسلامی و نیز سرزمین مصر در سده‌های نخستین اسلامی را تبیین نماید. گفتنی است، بنیان‌نهادن شهر قاهره و توسعه آن در طول دو قرن بعد از آن، موفق‌ترین تجربه شهرسازی فاطمیان در عرصه شهرسازی

است و این، بدین معنا می‌تواند باشد که فاطمیان کامل‌ترین شکل مشارکت خود را در رشد و شکوفایی تمدن اسلامی به‌واسطه بنیان‌افکندن و توسعه این شهر در مصر تحقق بخشیدند؛ نکته‌ای که به‌وضوح اهمیت این مطالعه را نشان می‌دهد.

### پیشینه پژوهش

در برخی مطالعات مربوط به تاریخ شهر دوره اسلامی و نیز پژوهش‌های عصر فاطمیان، به‌برخی ابعاد شهرسازی روزگار فاطمی اشاره شده‌است. نویسندگان مقاله «سیر تحول شهرسازی در مصر از ورود اسلام تا پایان فاطمیان»، با طبقه‌بندی روند شهرسازی مصر در این مقطع تاریخی در چهار الگوی مختلف فسطاط، العسکر، قطائع و قاهره به‌صورت مختصر و ذیل آثار و بناهای معماری در این دوره به‌مانند مسجد جامع، بازار و مانند آن، به‌شهرسازی مصر عصر فاطمی نیز پرداخته‌اند (محمدپور و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۸، ۱۲۱ به‌بعد)، البته این مقاله در اصل متکی بر حاصل مطالعات متعدد پیشین است که نویسندگان بدان‌ها تصریح نکرده‌اند (به‌عنوان نمونه قس. با سید، ۲۰۱۵: ۱-۱۸۲). ج. م. روجر<sup>۱</sup> در مدخل «قاهره»<sup>۲</sup> مندرج در *دائرة المعارف اسلام*<sup>۳</sup>، ضمن بررسی کوتاه خود از تاریخ شهر قاهره، تحولات کلی قاهره فاطمی را با محوریت ابنیه مهم شهر بررسی کرده است (Rogers, 1997: iv/428-429). ایمن فواد سید هم در اثر ارزشمند خود، *القاهرة خطتها و تطورها العمرانی* به‌سبک خط‌نگاری‌ها و البته با در پیش‌گرفتن شیوه تاریخ‌نگاری شهری جدید (خط‌نگاری مدرن)، متشکل از شیوه تاریخ‌نگاری‌های علمی امروزی و بهره‌گیری از داده‌ها و البته سنت‌های خط‌نگاری‌های متقدم رایج در مصر، ضمن بررسی تحولات شهری قاهره از زمان بنیان‌گذاری تا عصر حاضر، در فصل دوم اثرش تحت عنوان «القاهرة المَدِينَةُ الحَصَن»، رخدادهای همراه با تحولات تاریخی این شهر را در عصر فاطمیان بازخوانی کرده است (سید، ۲۰۱۵: ۶۱-۱۸۲). آرمین دخت امین و همکاران نیز در مقاله «تفاوت‌های زیست‌محیطی و سازمان شهر فسطاط و قاهره» سعی کرده‌اند عوامل مختلفی را که در نتیجه آنها، شهر قاهره بعد از بنای آن از سوی فاطمیان بر شهر فسطاط، پایتخت پیشین مصر تفوق یافت، شناسایی و بررسی کنند (نک. امین، ۱۳۹۶: ۱۳-۳۰). همچنین، در بسیاری از آثار مربوط به تاریخ فاطمیان و نیز تاریخ معماری و هنرهای اسلامی در مصر یا جهان اسلام نیز به‌صورت خلاصه به‌مباحثی درباره شهر قاهره پرداخته می‌شود که از آن جمله می‌توان به آثاری، چون *Islamic Architecture in Cairo* نگاشته دُریس برن -

1. J. M. Rogers.

2. Al-Kāhira.

3. EI2.

ابوسیف (Behrens-Abouseif, 1989: 9, 58-77) و تاریخ‌هنر در سرزمینهای اسلامی، تألیف انور الرفاعی (الرفاعی، ۱۳۷۷: ۳۳-۳۴) اشاره کرد. با وجود این، تفاوت اصلی مقاله حاضر با مطالعات پیشین در این است که می‌کوشد تحولات شهری قاهره فاطمی را در بستر تحولات تاریخی معطوف به تبدیل آن به مرکزی مهم برای تمدن اسلام طی قرون ۴ تا ۶ هجری بررسی و تبیین نماید.

### دوره‌بندی تاریخی قاهره فاطمی

از منظر برخی پژوهشگران تاریخ شهر دوره اسلامی، قاهره ذیل شهرهایی طبقه‌بندی می‌شود که خاندان‌های سلطنتی آن را بنیان نهاده‌اند و با توسعه مستمر در زمره شهرهای بزرگ جهان اسلام قرار گرفته است (گرایر، ۱۳۹۰: ۱۸). افزون بر این، در دوره‌بندی کلان از مراحل مختلف تطور شهرسازی دوران اسلامی، قاهره از جمله شهرهای اسلامی به‌شمار می‌آید که بین قرون سوم تا هفتم هجری ساخته شده‌اند. از نظر موقعیت مکانی و جغرافیایی نیز این شهر، در شمار شهرهای ساخته‌شده در کنار رودخانه‌ای بزرگ (نیل) دسته‌بندی می‌شود (گرایر، ۱۳۹۰: ۱۸). در بررسی تاریخ هر شهر، از جمله از منظر تمدنی نیز به‌ناگزیر باید نوعی از دوره‌بندی مد نظر قرار گیرد. اغلب در بررسی از تاریخ شهرها، ادوار مختلف تاریخ سیاسی یا به عبارت دیگر، دوران تسلط حکومت‌ها و دولت‌ها بر آنها، اساس دوره‌بندی قرار می‌گیرد. این مهم درباره تاریخ شهر قاهره نیز صدق می‌کند تا جایی که به‌طور عمده به واسطه حاکمیت دولت‌های مختلف بر این شهر از زمان تأسیس تاکنون از آن با نام‌های «قاهره فاطمی»، «قاهره ایوبی»، «قاهره مملوکی»، «قاهره عثمانی» و «قاهره مدرن» یاد می‌شود. با این اوصاف، باید توجه داشت که در این نام‌گذاری، افزون بر خاندان‌های حکومتگر و قدرت‌های حاکمه بر آن، تحولات تاریخی بنیادین صورت گرفته در اهمیت و کالبد شهر نیز مد نظر است؛ به گونه‌ای که باوجود استمرار تاریخی بخش قابل توجهی از ماهیت تاریخی این شهر، قاهره در ادوار مختلف هویت مستقلی داشت تا جایی که می‌توان گفت قاهره فاطمی با قاهره ایوبی تفاوت زیادی پیدا کرده بود. با این اوصاف و با اتکاء بر تحولات مختلف و مهم دوره تاریخی بیش از دو قرن نخستین این شهر دوره فاطمی، می‌توان نوعی و سطحی از دوره‌بندی را برای این شهر در نظر گرفت. از این‌رو، از منظر تاریخ معماری و شهرسازی، قاهره عصر فاطمی از زمان بنیان‌گذاری آن در ۳۵۸هـ تا برافتادن فاطمیان در ۵۶۷هـ را می‌توان به دو دوره و مرحله کلی تقسیم کرد:

#### الف: دوران تأسیس و شکوفایی نخستین؛ تحولات شهری دوران نخست تاریخ قاهره فاطمی با

بنیان‌نهاده شدن شهر قاهره از سوی جوهر صقلی، بلافاصله پس از فتح مصر در ۳۵۸هـ آغاز می‌شود و با انتقال مرکز دولت فاطمی به این شهر در ۳۶۲هـ به‌مقام پایتختی ارتقاء می‌یابد و به دنبال آن، توسعه آن تا اواسط قرن پنجم هجری استمرار می‌یابد. از ویژگی‌های مهم این دوره از تاریخ قاهره فاطمی، می‌توان

به شکوفایی چشمگیر معماری با حمایت فرمانروایان فاطمی در بنای ساختمان‌ها، کاخ‌ها و مساجد (جوامع) اشاره کرد. دوران شکوفایی هنری و معماری نخستین قاهره فاطمی، که طی آن این شهر در کنار اهمیت سیاسی‌اش به عنوان پایتخت دولتی قدرتمند، به یکی از مراکز مهم تمدنی جهان اسلام تبدیل شد، تا دهه ۴۵۰ هجری و وقوع بحران اقتصادی ناشی از قحطی و پایین آمدن سطح رود نیل و نیز برخی طغیان‌های مکرر آن، ادامه یافت. از این رو، با در نظر گرفتن کم و کیف تحولات این دوران از تاریخ قاهره، می‌توان از آن با نام «قاهره فاطمی نخستین» یاد کرد.

**ب: دوران رشد و توسعه متأخر؛** با سپری شدن دوران رشد و شکوفایی نخستین، در پیوند با تحولات تاریخی منتهی به تحولات شهری، از نیمه دوم قرن پنجم هجری دوران جدیدی در تاریخ قاهره در عصر فاطمی آغاز می‌گردد. به طور کلی، می‌توان آغاز این دوران را با روی کار آمدن بدرالجمالی به عنوان وزیر المستنصر بالله در ۴۶۶ ه و آغاز دوره موسوم به دوره وزیران نظامی را مد نظر قرار داد؛ با این ملاحظه که فارغ از اهمیت سیاسی این تحول، از این مقطع زمانی تحولات کلان شهری در کالبد شهر قاهره، به ویژه معماری آن آغاز گردید. شاخصه اصلی دوره دوم قاهره فاطمی از منظر تمدنی و نیز معماری را می‌توان تلاش برای استحکام بخشی قاهره در برابر تهدیدات خارجی، از جمله سلجوقیان و صلیبی‌ها دانست. همچنین با عنایت به اینکه در این دوره، قدرت اصلی از خلفاء-ائمه فاطمی به وزیران و درباریان منتقل شده بود، دوره موسوم به دوران رشد و توسعه متأخر، نقش اصلی در بنای آثار معماری در قاهره نیز به این گروه منتقل شده بود. بنای جوامع و مساجد کوچک‌تر در مقایسه با مساجد بزرگ و باشکوه عصر پیشین و نیز مقابر و زیارتگاه‌های کوچک را می‌توان از جمله ویژگی‌های مهم این دوره از تاریخ قاهره دانست (بلوم و بلر، ۱۳۹۷: ۴۴۷/۱). با توجه به ویژگی‌های کلی این دوره از تاریخ قاهره در عصر فاطمیان، از این مقطع از تاریخ این شهر می‌توان تحت عنوان «قاهره فاطمی متأخر» نام برد.

### قاهره فاطمی نخستین؛ بنیان‌گذاری شهر و تأسیس یک مرکز تمدنی

با توجه به جایگاه سرزمین مصر در تحولات تاریخی و معادلات قدرت در جهان اسلام، فاطمیان از همان اوایل تشکیل دولت در افریقه در صدد تسلط بر این سرزمین بودند که در شرق قلمرو آنها واقع شده بود و آن را پلی برای تسلط بر شرق جهان اسلام می‌دانستند؛ امری که در مطالعات جدید از آن با تعبیر «سیاست شرقی فاطمیان» یاد می‌شود (نک. ایمن فؤاد سید، ۲۰۰۷: ۷۰). با وجود کوشش‌های پیشین فاطمیان برای تسلط بر مصر، دو لشکرکشی در دوره عبیدالله المهدی (در سال‌های ۳۰۱-۳۰۲ ه و ۳۰۷-۳۰۹ ه)، و یک لشکرکشی در عهد القائم بامرالله (۳۲۳ ق) با ناکامی و شکست روبه‌رو شده بود، در نهایت، روز سه‌شنبه هفدهم شعبان ۳۵۸ ه این سرزمین به دست سپاه فاطمی اعزامی از سوی المعز لدین و تحت

فرماندهی جَوْهَر الصَّقْلِ گشوده شد (ابن حماد، ۱۲۴۶: ۸۴). این دستاورد، نقطه عطف مهمی در تاریخ فاطمیان، تاریخ سرزمین مصر و به طور کلی منطقه شمال آفریقا بود. در این میان بخش مهمی از این تحول، افزون بر وجهه سیاسی آن، بُعد تمدنی داشت. در واقع، به دنبال این تحول به ظاهر سیاسی و نظامی، دگرگونی بنیادینی نیز از نظر فرهنگی و اجتماعی در این بخش از جهان اسلام در حال تحقق بود. بنای شهری جدید در مصر به دستور فرمانروای فاطمی که به نام او به القاهرة المعزیه شهرت یافت (برای گزارش‌های مختلف درباره نام‌گذاری قاهره نک. مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۵۴؛ مهری، ۱۳۳۲: ۹۱؛ نیز قس. سیوطی، ۱۹۶۷: ۱/۲۷)، نقش تعیین‌کننده‌ای در این تحولات ایفا نمود؛ شهری که به سرعت اهمیت آن از شهری نوبنیان فراتر رفت و در ردیف شهرهای درجه نخست سیاسی و تمدنی جهان اسلام در آن عصر یعنی بغداد و قرطبه قرار گرفت.

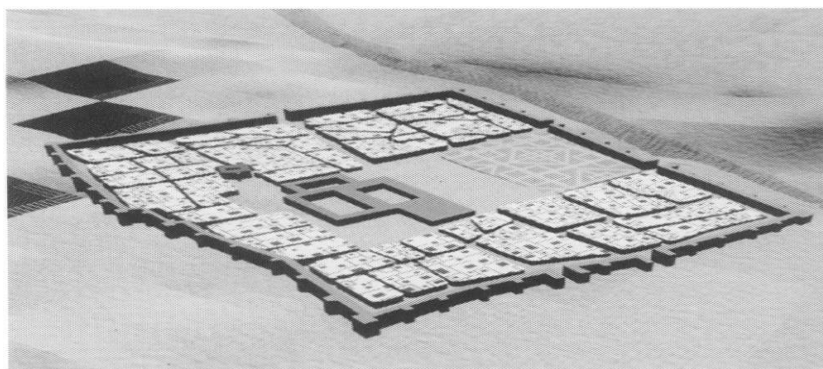
باوجود اینکه منابع اطلاعی درباره سازندگان قاهره در این زمان ارائه نمی‌دهند، اما احتمالاً جوهر معماران و استادان زبردستی را برای بنای شهر از آفریقه با خودش آورده بود (AlSayyad, 2013: 58) که با مشارکت افرادی از مردم مصر به بنای این شهر همت گماشتند. درباره نام‌گذاری شهر به قاهره یا القاهرة المعزیه عنوان می‌شود که بنابر اشاره المعز به جوهر، هنگام رهسپار شدن سپاه فاتح مصر، شهر بدین نام نامیده شد. افزون بر این بنابر گزارش‌هایی، نام اولیه شهر به واسطه بانی اصلی آن یعنی جوهر، به دلیل شباهت آن به پایتخت فاطمیان در آفریقه، منصوبه نامیده شده بود، اما زمانی که المعز وارد مصر و شهر نوپای فاطمیان در این سرزمین شد، نام شهر را به القاهرة برگرداند (مقریزی، ۱۴۱۶: ۱/۱۱۱؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۵۴). بر این اساس در چهار سال نخست، نام شهر منصوبه بود. آنچه در این گزارش‌ها جلب توجه می‌کند، این است که این خلیفه و امام فاطمی تأکید داشتند باید شهری بنا گردد که بر شهرهای دیگر برتری و غلبه داشته باشد و شهرت آن جهانگیر شود (ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۱۳؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۲۶، ۲۵۴؛ و نیز نک. ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۴/۴۱-۴۲؛ سیوطی، ۱۹۶۷: ۱/۲۷؛ لیون‌الآفریقی، ۱۹۸۳: ۱/۴۳-۴۲). با این اوصاف، همان‌طور که پیشتر عنوان شد و با توجه به اینکه قاهره در ایام بعد از فاطمیان تحولات مختلفی را به خود دید؛ به گونه‌ای که قاهره عصر فاطمی صرفاً بخشی و منطقه‌ای از آن را مشتمل می‌شد، امروزه اغلب از آن، با نام قاهره فاطمی یاد می‌شود.

### مکان‌یابی و طرح نخستین و باروهای قاهره فاطمی

یکی از عوامل مهم در روند رشد و توسعه شهرها، که می‌تواند تضمین‌کننده آینده هر شهر نوبنیانی باشد،

۱. «تُسَمَّى الْقَاهِرَةُ تَقَرُّ الدُّنْيَا».

مکان‌یابی شهر متناسب با اوضاع و شرایط جغرافیایی منطقه‌ای است؛ نکته مهمی که در انتخاب محل شهر قاهره توجه خاصی به آن شد. مکانی که برای شهر جدید مصر و فاطمیان انتخاب شد، در شمال شرقی شهر فسطاط و در حومه خلیجی (ترعه‌ای) بود که از این زمان به بعد با نام خلیج قاهره (خلیج القاهرة) شناخته می‌شود (نک. ابن زولاق، ۱۴۲۰: ۵۵-۵۶؛ سید، ۲۰۱۵: ۶۷). به‌طور کلی، تصور بر این است که قاهره فاطمی در اصل با هدف سکونت فرمانروای فاطمی و حرم، سپاهیان و خواص وی در مصر ساخته شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۱۷۱/۲ و ۲۲۰). اما، با توجه به موقعیت شهر و نزدیکی آن به شهر کهنسال مسلمانان در مصر یعنی فسطاط (موسوم به مصر عتیق)، که در کنار اسکندریه مهم‌ترین شهرهای مصر به‌شمار می‌رفتند (نک. ریمون، ۱۹۹۴: ۳۸)، به‌نظر می‌رسد انتخاب مکان مذکور برای بنای شهر قاهره، انتخابی هوشمندانه بود تا در کنار بنای شهری نوین به نام فاطمیان، میراث فرهنگی-تمدنی موروث از ادوار پیشین مصر در قالب شهر فسطاط نیز حفظ گردد و پایتخت فاطمیان و فسطاط به‌مثابه مکمل همدیگر عمل کنند. نزدیکی محل قاهره به نیل و در اصل خلیج امیرالمؤمنین (خلیج قاهره و بعدها خلیج الحاکم و خلیج لؤلؤ؛ نک. ناصر خسرو، ۱۳۹۷: ۵۷؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۰۸/۲، ۲۱۴)، دسترسی ساکنان شهر به آب مورد نیاز را تسهیل می‌کرد و در عین حال که به واسطه قرار گرفتن در نزدیکی رود نیل، مسیر ارتباطی آبی حیاتی را برای قاهره فراهم می‌آورد، به دلیل ارتفاع مناسب مکان شهر از سطح رود نیل، خطر سیلاب از ناحیه فیضان این رودخانه خطر چندانی را متوجه آن نمی‌کرد. تحولات اقتصادی-اجتماعی و نیز فرهنگی-تمدنی و شکوفایی مستمر و تدریجی شهر قاهره، که طی آن از مرکزی سیاسی و اداری نخستین، به تدریج و از حدود اوایل قرن پنجم هجری نه تنها به مرکز تجاری و اقتصادی (سید، ۲۰۱۵: ۶۷)، بلکه مهم‌ترین مرکز فرهنگی-تمدنی سرزمین‌های شمال آفریقا تبدیل شد، اهمیت این انتخاب مناسب را به اثبات رساند.



تصویر ۱: بازسازی کامپیوتری قاهره فاطمی نخستین و قسمت‌های مختلف آن (AlSayyad, 1999: 96)

در کنار موقعیت جغرافیایی، طرح استفاده شده برای بنای شهر قاهره فاطمی نیز جالب توجه است. اغلب گفته می‌شود که با توجه به تجارب قبلی فاطمیان در شهرسازی در مغرب، منصوبیه به عنوان الگو و اساس بنیان شهر جدید مصر در نظر گرفته شد (سید، ۲۰۱۵: ۶۷). با این اوصاف، برخلاف منصوبیه که طرحی مدور و مشابه طرح اولیه شهر بغداد داشت (نک. فضلی، ۱۴۰۲: ۱۱۳-۱۱۵)، طرح اولیه شهر قاهره فاطمی با در نظر گرفتن شرایط مکانی و جغرافیایی، به صورت چهارگوش متساوی الاضلاع در نظر گرفته شده (نک. تصویر شماره ۱) و در چهار جهت اصلی گسترده شده بود (سید، ۲۰۱۵: ۶۹). در دو سال نخست و تا ۳۸۰ هجری، باروهای شهر کامل گردید و قسمت‌های زیادی از قصر بزرگ (قصر الکبیر) نیز ساخته و جامع شهر (جامع الازهر) پی افکنده شد (ابن خلکان، ج ۱، ۳۸۰؛ ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۳۲/۴؛ سخاوی، ۲۳۹؛ سیوطی، ۱۹۶۷: ۲۲۱/۲؛ مبارک پاشا، ۱۳۰۶: ۷۱/۳. نیز نک. زکی، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷). با توجه به نیاز مشارکت عمومی در بنای قسمت‌های مختلف شهر، به نظر می‌رسد که ساختن قسمت‌های دیگر قاهره فاطمی نیز به صاحب منصبان عالی رتبه فاطمی حاضر در مصر سپرده شده بود (نک. سید، ۲۰۱۵: ۶۹). گفتنی است که طول هریک از اضلاع سور قاهره، حدود هزار و هشتاد متر بود. خیابان اصلی قاهره فاطمی موسوم به الشارع الأعظم (نک. ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۱۵؛ ابن دقماق، [بی تا]: ۳۶/۲؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۰۸/۲۱۲-۲۱۳، ۳۶۳/۳، ۷۱۷/۶-۷۱۸، ۹۰۰؛ ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۳۴/۴؛ مهری، ۱۳۳۲: ۹۱. نیز نک. زکی، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷)، که خیابان اصلی شهر قاهره امروزی و نیز یکی از قدیمی ترین در جهان دانسته می‌شود (Russel, 1964: 116)، تصویر شماره ۳ و ۴)، از دروازه باب زویله در جنوب شهر تا دروازه باب الفتوح در شمال آن کشیده شده بود و شهر قاهره را به دو قسمت اصلی شرقی و غربی تقسیم می‌کرد. سایر خیابان‌های فرعی قاهره به صورت شبکه‌ای به این خیابان اصلی، وسیع و پهن وصل می‌شدند (سید، ۲۰۱۵: ۷۰؛ ۱۱۶: 1987: AlSayyad). نکته مهم دیگر درباره خیابان‌های قاهره فاطمی، این است که در کنار قسمت‌های مختلف شهر، قصرهای فاطمیان از طریق آنها به دروازه‌های مختلف شهر وصل می‌شدند (AlSayyad, 2013: 65).

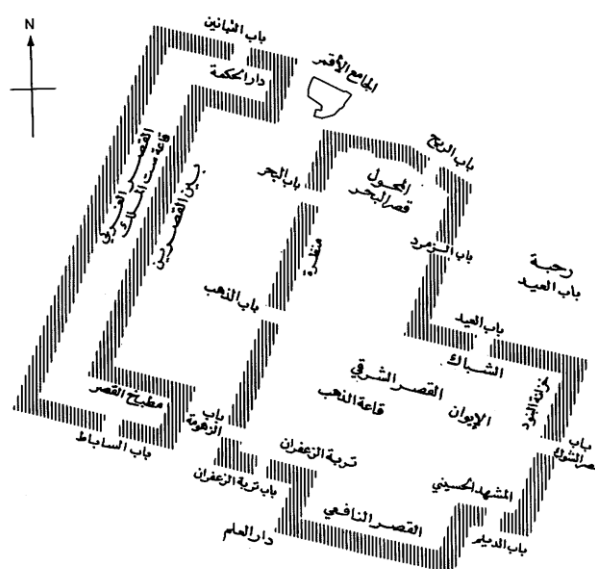
باروهای قاهره فاطمی از سمت جنوب به شهر فسطاط، از شمال به بیابان (ریدانیه)، از شرق به جبل المقطم و از طرف غرب به خلیج و رود نیل محدود می‌شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۰۹/۲-۲۱۰؛ سید، ۲۰۱۵: ۷۰: 269: 1933: Creswell). بین سال‌های ۴۵۰-۴۵۸ هجری قاهره فاطمی به دست امیر الجیوش بدر الجمالی تعمیر و بازسازی شد؛ سور جنوبی شهر نیز در اواخر عصر فاطمیان به دست صلاح الدین ایوبی در مقام وزیر العاضد لدین الله آخرین خلیفه فاطمی، ترمیم و تجدید بنا شدند (ابن میسر، ۱۹۱۹: ۲۹/۲).

ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۱۷-۱۸؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۷-۲۷۱؛ ابن‌ایاس، ۱۳۹۵: ۱/۱۸۶؛ جومار، ۱۴۰۸: ۲۵؛ نیز نک. (Hakim, 2008: 60). هرچند، امروزه از باروهای نخستین شهر قاهره فاطمی اثری باقی نمانده است (Creswell, 1933: 278). اما بنابر گزارش‌های موجود این باروها، خشتی و در عین حال مستحکم بودند (مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۵۴). نکته در خور توجه در این باره اینکه، در بین شهرهای چهارگانه فسطاط، عسکر و قطائع و قاهره، که از سوی مسلمانان تا این زمان در مصر بنیان نهاده شده بودند، قاهره فاطمی تنها شهری دانسته می‌شود که برای آن سور و بارو ساخته شده بود (جومار، ۱۴۰۸: ۲۵). از این‌رو، با هدف تأمین ورود و خروج به شهر و ارتباط آن به مناطق مختلف خارج از شهر، نه دروازه مختلف برای آن ساخته شده بود؛ دو دروازه قوسی شکل به هم پیوسته موسوم به باب القوس یا باب زویله در میانه سور جنوبی (سبب سکونت قبیله‌ای بربر با نام زویله/زویله)، دو دروازه دور از هم به نام‌های باب الفتوح و باب النصر در سور شمالی ساخته شد. همچنین، در ابتدا برای سور غربی دو دروازه باب الفرج و باب سعادة (منتسب به غلام معز فاطمی با نام سعادین حیان که از آنجا برای همراهی جوهر در رویارویی با قرامطه وارد قاهره شده بود)، در نظر گرفته شد بود (مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۶۷)، اما در سال ۳۶۰ ه و در جریان یورش قرامطه به مصر، دروازه سومی در انتهای شمالی سور غربی و در مقابل خلیج و روبه‌روی پل ساخته شده روی آن به سمت مقس، ساخته شد که به باب القنطره مشهور شد (ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۱۸-۱۶؛ قلقشندی، ۱۳۳۲: ۳/۳۴۸؛ مقریزی، ۲/۲۶۷ و ۲۷۹؛ سید، ۲۰۱۵: ۷۳). افزون بر این سه دروازه، دروازه‌ای موسوم به باب الخوخة در سور غربی وجود داشته است که البته در زمان بنای آن، اختلاف نظر وجود دارد و مشخص نیست که در زمان جوهر و بنابر طرح و بنای اولیه آن ساخته شده است یا اینکه بعدها و احتمالاً در نزدیکی پل موسکی (قنطرة الموسکی) ساخته شده بود (قلقشندی، ۱۳۳۲: ۳/۳۵۴؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۰۹، ۲۱۴). درباره دروازه‌های سور شرقی نیز از دو دروازه باب القراطین و نیز باب البرقیة در منتهی‌الیه شمالی آن خبر داده شده است (نک. مقریزی، ۱۹۹۵: ۲/۲۱۳، ۲۶۷، ۲۸۱). همچنین در بین دروازه‌های شهر قاهره، باب زویله به دلیل سبک و ظاهر خاص آن مورد توجه بود (نک. Kay, 1882: 237؛ برای دورازه‌های قاهره نک. Creswell, 1933: 270-277).

### کالبد شهری قاهره فاطمی نخستین

قاهره فاطمی نخستین به مثابه شهری کامل، کاخ‌ها، باغ‌ها، لشکرگاه‌ها، بناهای تجاری و خانه‌های پرشماری داشت که بسیاری از آنها در ادوار بعدی از بین رفته‌اند و صرفاً شمار معدودی، به‌مانند

جامع (الازهر) برجای مانده است (بلوم و بلر، ۱۳۹۷: ۴۴۷/۱). بر این اساس، بخش زیادی از اطلاعات مربوط به بناهای قاهره فاطمی، به‌طور عمده از طریق توصیف‌های منابع مکتوب به‌دست می‌آید. در کنار جامع الازهر، که در دوره فاطمی مرکز حیات اجتماعی-دینی قاهره محسوب می‌شد، قصر یا قصرهای فاطمیان به‌عنوان نقطه ثقل سیاسی شهر، از بناهای مهم آن محسوب می‌شدند. «قصر شرقی» یا «قصر شرقی بزرگ» (قصر الشرقي الكبير)، محل زندگی و سکونت خلیفه-امام فاطمی در قاهره محسوب می‌شد که در میانه شهر و متمایل به قسمت شرقی شهر قرار گرفته بود و به‌همین سبب نیز به‌قصر شرقی شهرت داشت. به‌دلیل اهمیت خاص این قصر و برای گشاده‌بودن محیط پیرامونی آن، ساختمان و بنایی در اطراف ساخته نمی‌شد (ناصر خسرو، ۱۳۹۷: ۷۷؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۸۴/۲-۲۸۵). در سمت جنوبی قصر شرقی، جامع قاهره یا همان جامع الازهر قرار داشت و اصطبل‌ها و انبارهای غلات (أهراء) بین قصر شرقی و سور شرقی شهر قرار داشتند. در قسمت غربی شهر دوره العزیز بالله، قصر دیگری ظاهراً برای دختر وی ست‌الملک ساخته شد که به «قصر غربی» یا «قصر غربی کوچک» (قصر الغربي الصغير) مشهور گردید و به‌واسطه نزدیکی آن به خلیج مصر به آن «قصر البحر» نیز گفته می‌شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۴۹۵/۲؛ نک. تصویر شماره ۲). افزون بر ساختمان‌ها، حمام‌ها، محله‌ها و بستان‌های مختلفی که در قاهره فاطمی وجود داشت و به‌طور عمده در نزدیکی قصر شرقی «دارالوزراء الكبرى» واقع شده بودند (مقریزی، ۱۹۹۵، ۴۳۸/۲؛ سید، ۲۰۱۵: ۸۶)، در ادوار مختلف کوشک‌ها و تفرج‌گاه‌ها (المناظر)، باغ‌ها و بستان‌های مختلفی از سوی خلفا، وزراء و صاحب‌منصبان در قاهره ساخته شدند که سهم زیادی در آبادانی و زیبایی شهر داشتند تا جایی که در برخی منابع توصیف آنها به‌تفصیل بیان شده (برای کوشک‌ها و گردشگاه‌های قاهره دوره فاطمیان نک. مقریزی، همان، ۵۲۲/۲-۵۳۸) و ناصر خسرو جهانگرد حکیم ایرانی، که به‌وصف قاهره در سفرنامه خود پرداخته، از زیبایی و نیکویی آنها خبر داده است (ناصر خسرو، ۱۳۹۷: ۷۹). در طول دوره فاطمیان، قصر شرقی افزون بر اینکه دارالخلافه و محل سکونت خلیفه-امامان فاطمی و حرم آنها بود، محل برگزاری جلسات رسمی، دیدار با سفرا و فرستادگان دولت‌های دیگر و نیز مقر استقرار دیوان‌ها، خزائن دولت، بیت‌المال و نیز خزائن اسلحه (انبار اسلحه) نیز بود (سید، ۲۰۱۵: ۹۵).



تصویر ۲: قصرهای فاطمیان (سید، ۲۰۱۵: ۹۲)

در قاهرهٔ فاطمی نخستین در کنار قصر و جامع فاطمیان، برای سکونت مردم عادی و در واقع برای ساکنان قبایل بربر و وابسته به دولت و منسوبان سپاه (جیش) فاطمی منطقهٔ مشخصی در نظر گرفته شده بود که به تفکیک قبیله به حاره‌هایی (به معنای همان محله/«حارات القاهرة») یا خطه‌هایی تقسیم می‌شد و نام‌هایی چون حارهٔ زویله، حارهٔ برفیه، حارهٔ کُتامة، حارهٔ باطلیه، حارهٔ روم برآنی و حارهٔ روم جوآنیه داشتند (ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۱۶-۱۷؛ سید، ۲۰۱۵: ۸۳-۸۴). ناصرو خسرو نیز در توصیف خود از قاهرهٔ فاطمی، از ده محله در قاهره با نام‌های حارهٔ برجوان، حارهٔ زویله، حارهٔ جودریه، حارهٔ امراء، حارهٔ دیالمه، حارهٔ روم، حارهٔ باطلیه، قصر الشوک، عیدالشری و حارهٔ مصامده یاد کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۹۷: ۸۸). این توصیف و تفاوت آن با وصف‌های پیش از آن از قاهرهٔ فاطمی، نشان‌دهندهٔ تغییراتی در تعداد و آرایش محله‌های مختلف شهر از زمان تأسیس تا زمان دیدار این جهانگرد ایرانی است. نکتهٔ مهم دیگری که در توصیف‌هایی از ساختار اجتماعی قاهره جلب توجه می‌نماید، اینکه نوع سازماندهی محله‌های شهر بر اساس قبایل حامی و طرفدار فاطمیان (نک. مقریزی، ۱۹۹۵: ۳/۳-۶۳)، شکل و نوع حیات اجتماعی قاهرهٔ فاطمی در این مقطع زمانی را نشان می‌دهد (AlSayyad, 2011: 73).

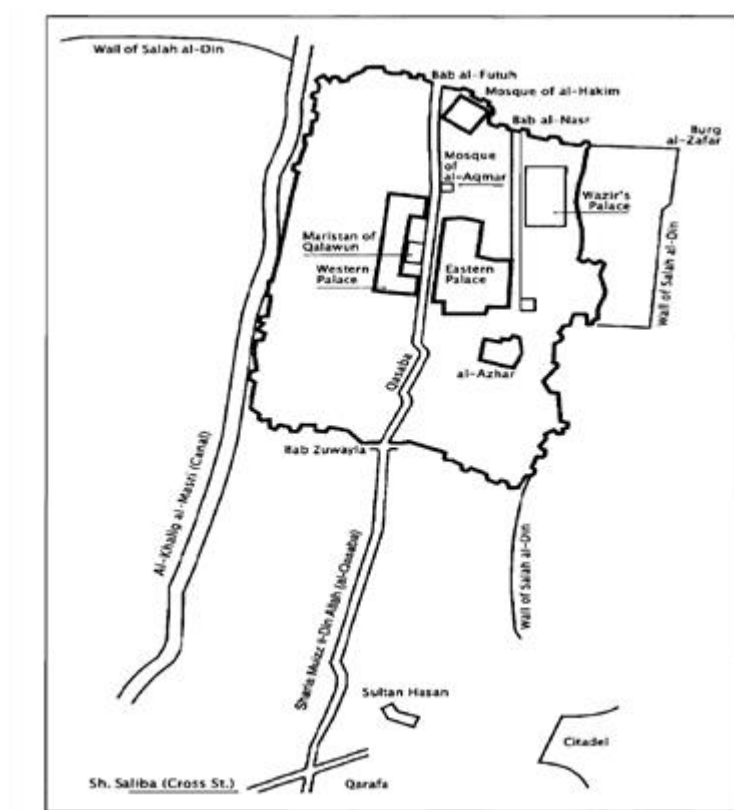
بعد از شکل‌گیری و تکمیل اولیه شهر قاهره دوره جوهر (۳۵۸-۳۶۲ هـ) و المعز (۳۶۲-۳۶۸ هـ)، مهم‌ترین بنای که در قاهره ساخته شد و از نظر اهمیت بعد از قصر فاطمیان و جامع الأزهر قرار داشت، «دار

الوزراء» بود که برای یعقوب بن کلس ساخته شده بود که بدان «دارالوزراء الکبری» گفته می‌شد. دوره العزیز بالله، در جنوب غربی قاهره و در جوار باب سعادة اقامتگاهی برای وزیر ساخته شد و بنابر نیاز و ضرورت نهاد وزارت دیوان‌ها بدانجا منتقل شد و امکانات دیگر مورد نیاز در آنجا تأسیس گردید (ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۵۰-۵۱؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۲۰/۱، ۳۲۱/۲، ۴۳۸-۴۳۹؛ سید، ۲۰۱۵: ۸۳-۸۴). یکی دیگر از بناهای مهم دیگر در قاهره فاطمی، بنای جامعی در بیرون باب الفتوح بود که در سال ۳۸۰هـ و به دستور العزیز آغاز شد و با ادامه بنای آن در دوره خلیفه الحاکم بامرالله، در سال ۴۰۳هـ به اتمام رسید و برای برپایی نماز جمعه گشوده شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۱۰۸/۴-۱۱۱). همچنین در دوره الحاکم و از سال ۳۹۳هـ بنای دو جامع دیگر در منطقه ظاهر قاهره آغاز شد که یکی در مقس در ساحل رود نیل که به جامع المقس مشهور شد و جامع دیگر در محله راشده در جنوب فسطاط و در محل کنیسه‌ای قدیمی معروف به ابی تکموس که این جامع نیز به جامع راشده موسوم شده بود (مقریزی، ۱۹۹۵: ۱۲۶/۴-۱۳۲).

### قاهره فاطمی متأخر: احیاء و شکوه واپسین

دوره طولانی زمامداری المستنصر بالله (حک. ۴۲۷-۴۸۷هـ)، در قلمرو فاطمیان مانند تحولات متعدد سیاسی، تحولات تمدنی قابل اعتنایی نیز به وقوع پیوست. در شرایطی که برای مقطعی و در دو دهه نخست حکمرانی این امام-خلیفه فاطمی، قلمرو فاطمیان به گسترده‌ترین حد خود رسید و قاهره در مرکز این قلمرو گسترده از شمال آفریقا و سیسیل تا دریای سرخ و حجاز و یمن را در بر داشت، اما جایگاه و اهمیت قاهره فاطمی، که پیشتر سعی می‌شد به مهم‌ترین شهر جهان آن روزگاران مبدل شود و آمادگی‌های لازم برای حکومت بر سراسر جهان اسلام از آنجا صورت گیرد، پس از حدود یک قرن از بنای آن، تنزل یافت (سید، ۲۰۰۷: ۱۸۷). از منظر تمدنی، بی‌شک قاهره قلب تپنده فرهنگ و تمدن عصر فاطمی بود و خلل و ضعف و فطور در آن، بی‌تردید کلیت تمدن این عصر را تحت الشعاع قرار می‌داد. بنابر گزارش ناصر خسرو در زمان دیدار وی از قاهره در همین دوره المستنصر، این شهر فاقد سور و بارویی مشخص بود (ناصر خسرو، ۱۳۹۷: ۷۹) و این بدان معنا می‌تواند باشد که به احتمال زیاد، باروهای ساخته شده از خشت خام شهر نیازمند بازسازی و تعمیر بودند (نک. زکی، ۱۳۹۲: ۳۹). از این رو، بدرالجمالی در راستای اصلاحات مختلف اداری و سیاسی که در پیش گرفت، برای تضمین امنیت قاهره فاطمی در صدد بازسازی سورهای آن برآمد. بدین ترتیب، بین سال‌های ۴۸۰ تا ۴۸۵هـ، سورهای جدید برای قاهره فاطمی ساخته شدند؛ طی این عملیات عمرانی، علاوه بر گسترش محدوده قاهره فاطمی، تمهیداتی برای ترمیم و ارتقاء استحکامات شهر در نظر گرفته شد که بخشی از آن تا به امروز باقی مانده‌اند. در این دوره، بخشی از باروی خشتی شهر تخریب شد و به جای آن بارویی با استفاده از مصالح سنگی ساخته شد.

احتمال داده می‌شود که سنگ‌های به‌کار رفته در این بارو، از بقایای بناهایی در شهر ممفیس، در سوی دیگر رود نیل به قاهره آورده شده باشند. همچنین به‌دستور بدرالجمالی، سه دورازه از دروازه‌های شهر نیز بازسازی شدند. با توجه به‌اینکه معماران و استادکاران این ساخت‌وسازها به‌خواست بدرالجمالی از شهر ادسا(رها یا همان اورفای امروزی در آناتولی) آورده شده بودند، به‌همین سبب نیز این بناهای سنگی ساخته در قاهره مانند ساختمان‌ها و دورازه‌ها و باروها به ابنیه سنگی ادسا شباهت‌هایی پیدا کرده بود(بلوم و بلر، ۱۳۹۷: ۱/۴۴۷).



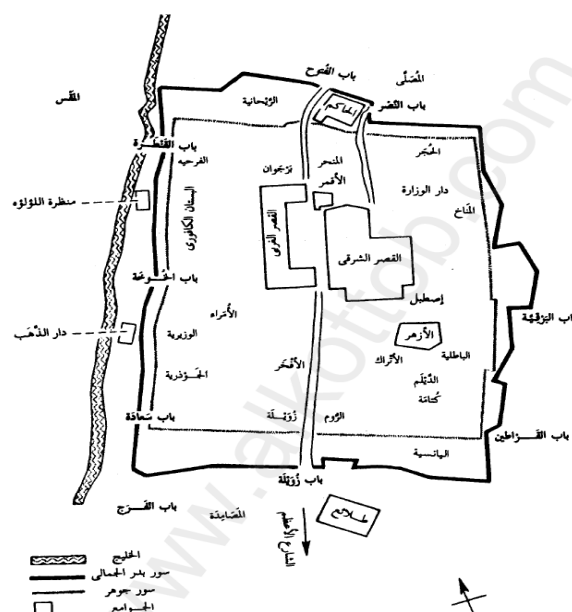
تصویر ۳: قاهره فاطمی، تقسیمات شهری و باروهای آن (Williams, 2002: 6)

علاوه بر قاهره محصور داخل باروها و اسوار، بخش دیگری از شهر قاهره فاطمی، که اهمیت قابل توجهی داشت، توسعه شهر در بیرون از سورهای خشتی و نیز سنگی(از دوره بدرالجمالی به‌بعد) آن است

که به قاهره بیرونی یا «ظاهر القاهرة» مشهور شده بود (مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۰۹/۲، ۲۲۰). مصلی قاهره، مشهور به «مصلی العیدین» و نیز «مصلی القاهرة» دوره آغازین، بیرون شهر و در جوار باروی شمالی نزدیک باب النصر بنای شده بود و دوره العزیز تجدید بنا شد (مُسَبَّحی، ۱۹۸۰: ۵۸، ۶۰؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۱۶/۲، ۲۴۴؛ سید، ۲۰۱۵: ۱۱۸-۱۱۹). همچنین، قبرستان قاهره (مقابر أهل القاهرة) در بیرون سور جنوبی و در قسمت راست دروازه باب زویله به سمت دامنۀ کوه المَقَطَّم قرار گرفته بود (مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۱۱/۲-۲۱۰، ۲۲۲-۲۲۰؛ سید، ۲۰۱۵: ۱۱۹).

### بهم پیوستگی قاهره فاطمی و فسطاط

با آغاز دوره موسوم به دوره تسلط وزیران نظامی، که طی آن قدرت و اداره امور عملاً از خلیفه امام به وزیر منتقل شد و تقریباً تا پایان دوره فاطمیان هم به این شکل استمرار یافت، در وضعیت شهر قاهره نیز تحولات قابل توجهی به وقوع پیوست. با توجه به دوره قحطی بزرگ دوره المستنصر بالله (الشَّدة العظمی، الشَّدة المُستنصریة یا «الغلاء الكبير»)، که حدود هفت سال از ۴۵۷ تا ۴۶۴ به طول انجامید، تعداد قابل توجهی از مردم فسطاط و قاهره فاطمی جان خود را از دست داده بودند (ابن میسر، ۱۹۱۶: ۱۶/۲-۲۱؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۷۶/۲؛ البروای، ۱۹۴۸: ۸۸-۹۹)، برای جبران ویرانی‌ها، از سوی امیرالجیوش بدرالجمالی اجازه داده شد تا مردم به شکلی فعالانه در بازسازی و برطرف ساختن خرابی‌ها مشارکت کنند (مقریزی، ۱۹۹۵، ۱۴۲/۲، ۲۲۲). بدین ترتیب، به واسطه توسعه و گسترش قاهره فاطمی به سمت جنوب (قبلی) و از طرف باب زویله به سمت فسطاط گسترش یافت (مقریزی، ۱۴۲/۲؛ زکی، ۱۳۹۲: ۳۰) و به شهر مصر یا همان فسطاط وصل شد. بدین ترتیب، دو شهر قدیم و جدید مصر عملاً به هم پیوستند و در هم تنیده شدند و به دنبال آن، تعبیر «مصر و قاهره/مصر و القاهرة» برای اشاره به این پیوستگی و یکی شدن دو شهر پدیدار شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۰۹/۲-۲۱۰).



تصویر ۴: قاهره فاطمی و سورهای جوهر و بدرالجمالی (سید، ۲۰۰۷: ۴۱۷)

پیوستگی دو شهر قاهره فاطمی و فسطاط، که مهم‌ترین وجه متمایز قاهره فاطمی متأخر نیز است، می‌توان به صورت نمادین به مثابه بهم پیوستن و درهم تنیده شدن تمدنی پیشافاطمی و فاطمی مصر در نظر گرفت. در واقع، یکی از ویژگی‌های عصر فاطمیان همین درهم‌تنیدگی تمدنی-فرهنگی یا به عبارت دیگر، ممزوج شدن یا احیاناً یگانگی فرهنگی مسلمانان، فارغ از مذهب و باورهای گروهی آنها بود. نکته مهم و در خور توجه دیگر در این باره اینکه، اداره دو شهر بزرگ در کنار هم (قاهره فاطمی و فسطاط) که با وجود اینکه یکی مرکز اسماعیلیه مذهب و شهر دیگر پایگاه اهل سنت در مصر محسوب می‌شدند، پدیده جالبی در تاریخ تمدن اسلامی است که به گونه‌ای دو شهر مکمل هم بودند، هرچند که از اواخر قرن پنجم هجری به تدریج فسطاط جایگاه برتر اقتصادی خود را به قاهره واگذار کرد. بدین ترتیب، می‌توان گفت که از جمله مسائل مهم تاریخی درباره پایتخت فاطمیان در مصر، چگونگی بهره‌گیری از ظرفیت‌های انسانی، اجتماعی و اقتصادی فسطاط به عنوان شهر کهن‌تر در کنار شهر جدید، یعنی قاهره و به عنوان مکمل آن است. بعد از بنای قاهره فاطمی، فسطاط توانست همچنان جایگاه خود را به عنوان مرکز مهمی برای فعالیت‌های تجاری، تولیدی و حمل و نقل در سرزمین مصر حفظ کند (Abu-lughod, 1971: 19-20). در این دوره، مجموعه‌ای از فعالیت‌های عمرانی برای بازسازی، نوسازی و توسعه شهر قاهره فاطمی صورت گرفت تا جایی که به دلیل سبک و شیوه جدید و متفاوت در بنای ابنیه و آثار و

شیوه‌های متفاوت معماری، این دوره از تاریخ شهر را نسبت به دوره پیشین آن متمایز ساخت.



تصویر ۵: باب‌النصر، قاهره فاطمی<sup>۱</sup>

در نتیجه بنای سوره‌های جدید قاهره فاطمی مشهور به سور بدرالجمالی، که از سنگ ساخته شده بودند، علاوه بر اینکه وسعت شهر قاهره افزایش یافته بود (تصویر شماره ۴)، برج و باروهای آن مستحکم گردید و دروازه‌های جدیدی نیز برای آن بنا شدند که عبارت بودند از: باب النصر (یا باب‌العز/تصویر شماره ۵) و باب‌الفتوح (باب‌الأقبال/تصویر شماره ۶) در شمال، باب البرقیة (باب‌التوفیق) و باب‌القراطین در شرق، باب‌زویله در جنوب و باب‌سعاده، باب‌الخوخة و نیز باب القنطرة در غرب (نک. المقریزی، ۱۹۹۵: ۲۶۰-۲۶۴؛ زکی، ۱۳۹۲: ۴۵-۴۷؛ Behrens-Abouseif, 1989: 68). در بین این دروازه‌ها، سه دروازه باب‌النصر با دو برج باشکوه و طاق‌نمای زیبا و نیم‌دایره، باب‌الفتوح با دو برج مستحکم با راهرویی سرپوشیده و باب‌زویله، که نظیر معماری مشابه باب‌الفتوح بود، برای شهره قاهره ساخته شد (فروری، ۱۳۷۸: ۱۸۵۳/۲)؛ هرچند که باب‌الفتوح (تصویر شماره ۶) شهرت بیشتری یافته و یکی از مهم‌ترین و زیباترین آنها محسوب می‌شود (رایس، ۱۳۸۱: ۹۸-۹۹). نکته مهم درباره این دروازه‌های جدید این است که برای افزایش امنیت قاهره فاطمی، این دروازه‌ها با تمهیدات و امکانات نظامی دفاعی خاصی بنا شده بودند. همچنین، در نتیجه پیشروی سور شمالی قاهره فاطمی، جامع‌الحاکم که پیش از این

1. <https://egymonuments.gov.eg/ar/monuments/bab-al-nasr>

خارج از سورهای قاهره واقع شده بود، داخل سور و محدوده اصلی شهر قرار گرفت (مقریزی، ۱۹۹۵: ۱۰۷/۴).



تصویر ۶: باب الفتوح قاهره فاطمی (دروازه به جای مانده از سورها و دروازه های بدرالجمالی)<sup>۱</sup>

با وجود اینکه هدف از این بازسازی و ساختن دروازه های سنگی، تحکیم استحکامات قاهره فاطمی در مقابل خطرات ناشی از حملات احتمالی صلیبی ها و سلجوقیان بود، اما از منظر تمدنی آنچه اهمیت دارد اینکه، در نتیجه این شرایط، یکی از مهم ترین و بزرگ ترین پروژه های شهری و هنری تاریخ قاهره به انجام رسید. افزون بر آن، از منظر تاریخی درباره سور و باروهای قاهره فاطمی می توان این نکته را مطرح کرد که بنابر گزارش های تاریخی و شواهد برجای مانده (ابن عبدالظاهر، ۱۴۱۶: ۱۵؛ ابن دُقاق، [بی تا]: ۳۶/۲؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۲۰۸/۲، ۲۱۳-۲۱۲، ۳۶۳/۳، ۷۱۸-۷۱۷/۶، ۹۰۰؛ ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۳۴/۴)، باروهای قاهره فاطمی نخستین از خشت های گلی تشکیل شده بود و با استفاده از خندق در اطراف آن، تمهیدات دفاعی معمول و مرسوم برای دفاع از شهر در نظر گرفته شده بود. این بدین معنا بود که از منظر نظامی، فاطمیان خود را در سطحی ارزیابی می کردند که تا حد امکان با مهاجمان احتمالی به قلمرو فاطمی در خارج از محدوده پایتخت، یعنی قاهره مقابله و مواجهه خواهند کرد؛ فاطمیان در این مرحله، به طور عمده در موضع تهاجم و حمله بودند تا دفاع و این سورها نیز در دوره بعد از فتح مصر و

1. [https://islamicart.museumwnf.org/exhibitions/ISL/fatimids/zoom.php?img=https://images.museumwnf.org/lo\\_res/monuments/isl/eg/1/34/1.jpg](https://islamicart.museumwnf.org/exhibitions/ISL/fatimids/zoom.php?img=https://images.museumwnf.org/lo_res/monuments/isl/eg/1/34/1.jpg)

دوره قدرتمندی فاطمیان ساخته شدند. همچنین در این مقطع، حمله همه‌جانبه‌ای به قلمرو فاطمی صورت نگرفت؛ بنابراین می‌توان گفت که واقعیت‌های تاریخی این دوره نیز کم‌وبیش این فرضیه را اثبات می‌کند. اما در مقطع دوم تاریخ این شهر، یعنی دوران رشد و توسعه متأخر یا قاهره فاطمی متأخر، به تناسب شرایط خاص تاریخی این دوره دولت فاطمی و تغییر موضع آنها از موضع حمله به دفاع، استحکامات دفاعی قاهره فاطمی نیز تغییر یافت و باروهای شهر نیز با استفاده از مصالح سنگی بازسازی و نوسازی شد. در واقع در این مقطع، حاکمان فاطمی و رجال دولت و در رأس آنها وزیران نظامی با درک از شرایط و احتمال یورش دشمنان (از جمله نیروهای صلیبی و سلجوقیان) به قلمرو فاطمیان و پیشروی آنها تا پایتخت، به‌ناگزیر به تحکیم استحکامات دفاعی شهر از جمله برافراشتن برج و باروهای سنگی روی آوردند. دروازه‌های شهر قاهره در این دوره به‌مانند دروازه باب الفتوح از یک سو، نمایانگر شکوه معماری نظامی قاهره در این دوره هستند و از سوی دیگر، عملاً نگرانی امنیتی و دفاعی پایتخت فاطمیان را آشکار نشان می‌دهند.

### بناهای مهم قاهره فاطمی متأخر

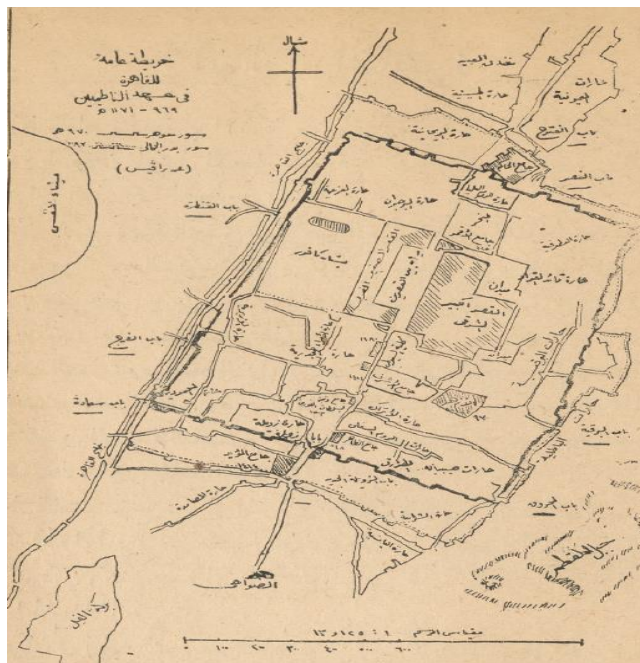
در کنار سوره‌های سنگی ساخته‌شده برای قاهره متأخر و دوره بدرالجمالی، خانه و سکونت‌گاه مخصوص وزیر در حارة برّجوان در شمال قصر صغیر غربی ساخته شد. بدرالجمالی از سکونت در دارالدیاج (یا همان دارالوزاة القدیمة) روی برتافت و تا پایان عمر و دوره وزارت وی، سکونت‌گاه وی در حارة برّجوان به مرکز اصلی اداره قلمرو فاطمی تبدیل گردید (مقریزی، ۱۹۹۵: ۵۱۹/۲؛ سید، ۲۰۱۵: ۱۲۵-۱۲۸). با توجه به اینکه دوره وزارت الافضل شاهنشاه بن امیرالجیوش، محل جدیدی برای اقامت وزیر در جوار باب‌العید مشهور به «دارالوزارة الکبری» ساخته شد، این خانه به فرزند دیگر امیرالجیوش، یعنی ابومحمد جعفر ملقب به المظفر واگذار شد. بعد از مرگ وی و به‌خواست مأمون بطائحی این خانه به‌دلیل امکانات مناسب آن، به مهمان‌خانه‌ای برای پذیرایی و سکونت دادن مهمانان دولت فاطمی اختصاص پیدا کرد و به «دارالمظفر» مشهور گردید (مقریزی، ۱۹۹۵: ۵۰۸/۲-۵۰۹). دوره وزارت الافضل شاهنشاه (۴۸۷-۵۱۵هـ)، فعالیت‌های عمرانی در قاهره فاطمی ادامه یافت؛ وی در سال ۵۰۱هـ دارالملک را در دارالقبا، خارج از قاهره بنا کرد و با انتقال دیوان‌ها بدانجا عملاً آن را مرکز اداره امور قرار داد. بعد از کشته‌شدن الافضل، بار دیگر محل استقرار وزیر به‌دارالوزارة الکبری منتقل شد و دارالملک به‌یکی از تفرجگاه‌های خلفای فاطمی تبدیل شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۵۷۳/۲-۵۷۴). از بناهای دیگری که در دوره الافضل ساخته‌شد، می‌توان به‌جامع فیله در جنوب فسطاط، جامع جیزه، سه مأذنه برای جامع عمرو در فسطاط، بستان بعل و کوشک التاج، و الخمس و جوه، بوستان کبیر در بولاق، تجدید بنای بوستان امیر تمیم (بستان الامیر تمیم)

در بركة الحبش، مجموعه روضه بحری در جزیره اشاره کرد (ابن میسر، ۱۹۱۹: ۵۹/۲-۶۰؛ سید، ۲۰۱۵: ۱۳۳).

به طور کلی در یک قرن آخر دولت فاطمیان، با وجود اینکه قدرت خلفا-ائمه فاطمی کاهش یافت و امور در دست وزیران عمدتاً نظامی قرار گرفت و با وجود بحران‌های مالی-اقتصادی و اجتماعی که جامعه مصر و قاهره فاطمی با آن روبه‌رو شد، اما به واسطه کوشش‌هایی که برای بازسازی و رونق بخشیدن به شهر از سوی بدرالجمالی و اخلاف وی در مقام وزارت صورت گرفت، قاهره فاطمی، به‌ویژه در زمان وزارت مأمون بطائی (۵۱۵-۵۱۹هـ) و خلافت الامر (۴۹۵-۵۲۴هـ) به اوج شکوه و عظمت خود دست یافت. در این دوره، عمران و آبادسازی مناطق جنوبی شهر بین باب زویله و مشهد نفیسی ادامه یافت و مشاهد واقع در این مناطق با سرپرستی ابوالبرکات بن عثمان بازسازی شد (مقریزی، ۱۹۹۵: ۵۳۶/۲؛ جومار، ۱۴۰۸: ۲۷).

یکی از ویژگی‌های در خور توجه حیات شهری در قاهره فاطمی و حومه آن (ظاهر قاهره)، ایجاد کوشک‌ها و تفرجگاه‌های (مناظر) متعدد در گوشه و کنار شهر، مانند کوشک‌های غزّالة در ساحل خلیج قاهره، دگّه، مقس، بعل، تاج، خمس و جوه، سکره در غرب خلیج قاهره و دارالذهب و کوشک لولوة (منظره اللؤلؤة)، هردو در حومه باب القنطرة بود که خلفای فاطمی بیشتر به این کوشک اخیر برای گردش و تفرج می‌رفتند (مقریزی، ۱۹۹۵: ۵۲۸/۲-۵۳۳). دوره وزارت مأمون بطائی و خلافت الامر، فعالیت‌های عمرانی و بنای آثار جدیدی به شکل جدی‌تری مورد توجه واقع شد. این خلیفه فاطمی، بنابر علاقه شخصی و نیز با هدف احیاء جایگاه خلفاء-ائمه فاطمی، بعد از ایام تسط بدرالجمالی و الافضل بر امور، در صدد برآمد به بنای ابنیه و احیای سنن و مراسم‌های رسمی فاطمیان (رُسُوم الفاطمیین و الإحتفالات الفاطمیّة) بپردازد که به واسطه بحران اقتصادی ناشی از وقوع شدة العظمی و نیز تسلط الافضل بر امور منقطع شده بودند (سید، ۲۰۰۷: ۲۳۶). به واسطه فعالیت‌های بازسازی قاهره در این دوره و امتداد آن در نواحی واقع بین قاهره و فسطاط، این دو شهر عملاً بهم پیوستند. از بناهای شاخص ساخته‌شده در این قاهره، می‌توان به جامع الأقمر اشاره کرد که در سال ۵۱۹هـ به اتمام رسید (ابن میسر، ۱۹۱۹: ۶۲/۲؛ مقریزی، ۱۹۹۵: ۱۵۶/۴-۱۵۰). همچنین اولین دارالضرب در شهر قاهره موسوم به «الدار الأمیریّة»، در این دوره بنا شد و دینارهای ضرب‌شده در این دارالضرب، به دلیل عیار بالای آن مورد توجه بود (ابن میسر، ۱۹۱۹: ۶۹/۲؛ المقریزی، ۱۹۹۵: ۴۶۰/۲). با این فعالیت‌ها، شهر قاهره مجدداً شکوه پیشین خود را بازیافت. از آخرین بناهای مهم ساخته‌شده در قاهره فاطمی متأخر باید به جامع ظافری (و نیز موسوم جامع الأفخر و جامع فکاهین) بنا شده در سال ۵۴۳هـ و عهد الظّافر (۵۴۴-۵۴۹هـ) و نیز جامع الصّالح طلائع بن رزّیک در سال ۵۵۵هـ اشاره کرد (مقریزی، ۱۶۴/۴، ۱۶۶). از جامع الصّالح الطلائع به عنوان آخرین جامع ساخته‌شده در

عهد فاطمیان یاد می‌شود که به واسطه تزئینات خاص آن، مانند کتیبه‌هایی به خط کوفی و چوب‌های نقشدار (منقوش)، زیباترین جامع بنا شده دوره فاطمیان در قاهره به‌شمار می‌رود (زکی، ۱۳۹۲: ۴۱). ۱



تصویر ۷: نقشه عمومی قاهره فاطمی (زکی، ۱۳۹۲: ۴۷)

نکته مهم تاریخی درباره قاهره این است که بعد از فاطمیان، این شهر نیز تا حدود زیادی موقعیت برتر خود را در میان شهرهای مصر و حتی شمال آفریقا حفظ کرد. بخشی زیادی از استمرار جایگاه این شهر طی ادوار و سده‌های مختلف، ناشی از موقعیت مناسب آن در رأس دلتای نیل بود؛ این موقعیت جغرافیایی مطلوب، این امکان را برای قاهره فراهم آورد که با وجود همه تحولات مختلف سیاسی، همچنان جایگاه خود را به‌عنوان مرکز سرزمین مصر حفظ کند (پلانپول، ۱۳۹۰: ۱۱۱). این واقعیت نشان می‌دهد که فاطمیان هم در انتخاب محل این شهر و هم در مرکزیت‌دادن به آن برای اداره امور قلمرو خود و نیز سرزمین مصر هوشمندانه عمل کرده‌اند و یک مرکز سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - تمدنی پایداری را برای جهان اسلام بنیاد افکندند. بعد از سقوط فاطمیان، تلاش زیادی جهت از میان برداشتن نشانه‌های تمدنی فاطمیان در قاهره صورت گرفت و طی آن قصرها، آرامگاه‌ها و قبور خاندان و خلفای فاطمی و حتی کتابخانه غنی فاطمیان (نک. مقریزی، ۳۵۵-۳۵۹؛ Rogers, 1997: iv/429) نیز به‌تاراج گذاشته شدند. حتی، سیاست‌هایی نیز برای کاستن از جایگاه و اعتبار قاهره فاطمی به‌کار بسته شد و

همین موجب شد تا شهر برای مدتی در مسیر انحطاط قرار گیرد (AlSayyed, 2011: 75). در برخی از منابع مکتوب، مانند *الروضه النبهیه الزاهرة فی خطط المعزیه القاهره* ابن عبدالظاهر (۶۹۲هـ) *الخطط* مقریزی (۸۴۵هـ) توصیف بناهای عصر فاطمیان در قاهره بازتاب داده شده است و از دریچه چشم این مورخان نیز می‌توان شکوه و عظمت شهر قاهره را بازسازی و تصور کرد.

## نتیجه‌گیری

بنای شهر قاهره از سوی فاطمیان و تبدیل آن به یکی از شهرهای بزرگ جهان اسلام و یکی از مراکز مهم تمدنی تاریخ اسلام، فاطمیان را در شمار موفق‌ترین دولت‌های مسلمان در پایه‌گذاری شهر در تاریخ تمدن اسلامی قرار می‌دهد. قاهره فاطمی بعد از بنیان‌گذاری، طی توسعه‌ای خیره‌کننده با تلاش‌های فاطمیان، از نظر اهمیت سیاسی و تمدنی در ردیف شهرهای بزرگ جهان اسلام، مانند بغداد، قرطبه و دمشق قرار گرفت. با وجود اینکه این شهر دو دوره مهم تحول شهری خود، یعنی دوران رشد و شکوفایی نخستین و نیز دوران رشد و توسعه متأخر را در دوره فاطمیان از سر گذراند، به واسطه تحکیم و تثبیت جایگاه آن در بین شهرهای مصر حتی پس از برافتادن فاطمیان در ۵۶۷هـ نیز جایگاه خود را کم‌وبیش حفظ نمود تا جایی که امروزه، نیز یکی از مهم‌ترین شهرهای اسلامی از نظر فرهنگی و تمدنی به‌شمار می‌رود. مکان‌یابی مناسب شهر قاهره از سوی بنیان‌گذاران نخستین آن و نزدیکی‌اش به رود نیل (خلیج قاهره) و شهر فسطاط (مصر قدیم) به‌عنوان مرکز اقتصادی و تجاری مهم مصر، طراحی مطلوب از نظر شهری و ایجاد تأسیسات و بناهای مختلف مورد نیاز برای جامعه شهری، به‌ویژه جوامع و مساجد مختلف، زمینه تبدیل قاهره فاطمی به شهری مهم در مصر را فراهم آورد؛ به‌گونه‌ای که بسیار سریع، اهمیت آن از مسائل سیاسی بالاتر رفت و به‌مرکز مهم تجاری و اقتصادی در شمال آفریقا و جهان اسلام مبدل شد. این مهم را به‌وضوح می‌توان در وصف ناظرانی، مانند ناصر خسرو از قاهره فاطمی نخستین ملاحظه کرد. دوران متأخر فاطمی و از نیمه دوم قرن پنجم هجری به‌بعد، با وجود اینکه قدرت سیاسی از فرمانروایان فاطمی به‌وزیران انتقال یافت و با وجود برخی فراز و فرودهای ناشی از قحط‌هایی، مانند الشدة المستنصریة و بلایای طبیعی و نیز انسانی دیگر، اما توسعه قاهره فاطمی استمرار یافت و حتی باروهای آن نیز تجدید بنا گردید. در نتیجه توسعه شهری قاهره در این دوره، قاهره فاطمی و شهر فسطاط به‌هم پیوستند که به‌واسطه مرکزیت فسطاط برای اهل سنت و قاهره فاطمی برای اسماعیلیه مذهب‌ان تحول مهمی در تاریخ این شهر و به‌طور کلی، تاریخ فاطمیان دوره متأخر به‌شمار می‌رود. با وجود این، در قاهره متاخر فاطمی نیز بناهای تاریخی مهم ساخته شد و شهر در مقایسه با ادوار پیشین همچنان شکوه، جایگاه فرهنگی-تمدنی و سیاسی خود را حفظ نمود.

## منابع

- ابن‌أیاس، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۵). *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*. تحقیق محمد مصطفی. فیسبادن: دارالنشر فرانز شتاینز.
- ابن‌تغری بردی، یوسف (۱۴۱۳). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*. الجزء الرابع. تحقیق محمد حسین شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن‌حماد، ابو عبدالله محمد بن علی (۱۲۴۶). *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*. الجزائر: مطبعة جول کربول.
- ابن‌دقماق، صارم‌الدین ابراهیم [بی‌تا]. *الانتصار لواسطة عقد الأماص*. بیروت: منشورات المكتب التجاری للطباعة و التوزيع و النشر.
- ابن‌زولاق، حسن بن ابراهیم (۱۴۲۰). *فضائل مصر و اخبارها و خواصها*. تحقیق محمد علی عمر. القاهرة: مكتبة خانجي.
- ابن‌عبدالظاهر (۱۴۱۶). *الروضة البهيّة الزاهرة فی الخطط المعزیة القاهرة*. حققه و قدّم له و علّق علیّه ایمن فؤاد سید. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب.
- ابن‌میسر، محمد بن علی (۱۹۱۹). *أخبار مصر*. وقد اعتنى بتصحيحه هنرى مارسيه. القاهرة: مطبعة المعهد العلمی الفرنسى.
- امین، آرمین دخت و دیگران (۱۳۹۶). *تفاوت‌های زیست‌محیطی و ساختار شهری فسطاط و قاهره*. مطالعات تاریخ اسلام. (۳۴).
- البروائى، راشد (۱۹۴۸). *حالة مصر الاقتصادية فی عهد الفاطميين*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- بلوم، جانان‌تان و بلر، شیدا (۱۳۹۷). *معماری روزگار فاطمیان و معاصرانشان در یمن، شام، جزیره، سواد*. مجموعه هنر در تمدن اسلامی: معماری. تهران: سمت.
- پلانپول، ژاویه (۱۳۹۰). *مبانی جغرافیایی تاریخ اسلام*. ترجمه عبدالله ناصری طاهری. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- جومار (۱۴۰۸). *وصف مدينة القاهرة و قلعة الجبل*. ترجمه ایمن فواد سید. القاهرة: الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.
- رایس، دیویدتالبوت (۱۳۸۱). *هنر اسلامی*. ترجمه ماه‌ملک بهار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الرفاعی، انور (۱۳۷۷). *تاریخ هنر در سرزمینهای اسلامی*. ترجمه عبدالرحیم قنوت. مشهد: جهاد دانشگاهی.
- ریمون، اندریه (۱۹۹۴). *القاهرة تاریخ حاضرة*. ترجمه لطیف فرج. القاهرة: دارالفکر للدراسات والنشر والتوزيع.
- زکی، عبدالرحمن (۱۳۹۲). *القاهرة*. مصر: دارالمستقبل.
- سید، ایمن فواد (۲۰۰۷). *الدولة الفاطمية فی مصر تفسیر جدید*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سید، ایمن فواد (۲۰۱۵). *القاهرة خططها و تطورها العمرانی*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۹۶۷). *حسن المحاضرة فی تاریخ مصر و القاهرة*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. [بی‌جا]: دارأحياء الكتب العربية.

فروری، جی (۱۳۷۸). هنر و معماری، تاریخ اسلام کمبریج. ترجمه تیمور قادری. تهران: انتشارات مهتاب.  
فضلی، زینب (۱۴۰۲). ارزیابی کارنامه فاطمیان در عرصه شهرسازی مغرب. تاریخ اسلام و ایران. ۵۸ (۱۴۸). ۹۷-۱۲۵.

القلقشندی، أحمد (۱۳۳۲). صبح الأعشى. الجزء الثالث. القاهرة: دار الكتب الخديوية.  
کونل، ارنست (۱۳۸۴). هنر اسلامی. ترجمه هوشنگ طاهری. تهران: انتشارات توس.  
گرابار، آلف (۱۳۹۰). شهر در جهان اسلام. ترجمه مهرداد وحدتی. تهران: نشر بصیرت.  
لیون الإفريقی، حسن بن محمد الوزان الفاسی (۱۹۸۳). وصف إفريقيا. ترجمه محمد جمعی و محمد الأخضر. بیروت: دار الغرب الاسلامی.  
مبارک پاشا، علی (۱۳۰۶). الخطط التوفیقیة الجديدة لمصر القاهرة و مدنها و بلادها القديمة و الشهيرة. بولاق: مطبعة الكبرى الامیریة.  
محمدپور، محمد و دیگران (۱۳۹۹). سیر تحول شهرسازی در مصر از ورود اسلام تا پایان فاطمیان. تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران و اسلام، (۲)، ۱۱۷-۱۳۸.  
مُسَبِّحی، محمد بن عبیدالله (۱۹۸۰). أخبار مصر فی سنتین (۴۱۴-۴۱۵ هـ). تحقیق ولیم ج. میلورد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.  
المقريزي، تقی الدين (۱۹۹۵). المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والاثار. حققها ایمن فواد سید. لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.  
المقريزي، تقی الدين (۱۴۱۶). انعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطميين الخلفاء. تحقیق جمال الدين الشیال. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الاسلامیة.  
مهري کرکوکي، محمد (۱۳۳۲). رحلة مصر والسودان. القجالة مصر: مطبعة الهلال.  
ناصر خسرو (۱۳۸۷). سفرنامه. به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: انتشارات زوار.

Abu-lughod. Janet L. (1971). *Cairo 1001 Years of the City Victorious*. New Jersey: Princeton University press.  
AlSayyad. Nezar (2013). *Cairo Histories a City*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.  
Idem (1987). "Space in an Islamic City: Some urban design patterns". *Journal of Architecture and Planning Research*. vol. 4, no. 2. pp. 108-119.  
Idem (1999). "Virtual Cairo: An Urban Historian's View of Computer Simulation". *Leonardo*. vol. 32. no. 2. pp. 93-100.  
Idem (2011). *Cairo histories of a city*. Cambridge: Harvard University press.  
Behrens-Abouseif. Doris (1989). *Islamic Architecture in Cairo*. Leiden: Brill.  
Creswell. K. A. C. (1933). "The Foundation of Cairo", *Bulletin of the Faculty of Arts, University OF Egypt*. Vol. I, part 2. pp. 258-281.  
Hakim. Besim Selim (2008). *Arabic-Islamic Cities*. London and New York: Routledge.

- Kay. H. C. (1882). "Al Kāhirah and Its Gates". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. vol. 14. no. 3, pp. 229–45.
- Rogers. J.M. (1997), "al- Kāhira", *Encyclopaedia of Islam New Edition (EI<sup>2</sup>)*, vol. iv. Leiden: Brill.
- Russell. Dorothea (1964). "Are There Any Remains of the Fātimid Palaces of Cairo?". *Journal of the American Research Center in Egypt*. vol. 3, pp. 115–21.
- Williams. Caroline (2002). *Islamic Monuments in Cairo*. Cairo: The American University press in Cairo Press. 2002.

### Transliteration

- al-Barrāwī, Rāšid (1948). *Hālat Miṣr ul-Īqtisādīya fī 'Ahd al-Fātimīyyīn*. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣrīyya.
- Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn (1995). *Al-Mawā'iz wa al-Ītibār fī ḍikr al-kūtaḥ wa Al-āṭār*. Ed. Ayman Fu'ād Sayyid. London: Mu'assisat al-Furqān lil-Turāṭ al-Islāmī.
- Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn (1995). *Ī'tāz ul-Honafā' bi-Aḳbār al-A'ima' al-Fātimīyyīn al-kolafā'*. Ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl. Cairo: Al-Majlīs al-A'lā lil-Š'ūn al-Islāmīyya.
- Al-Qalqashandī, Aḥmad (1913). *Šobḥ ul-A'sā'*. Vol. 3. Cairo: Dār al-Kotob al-ḳadīwīyya..
- Al-Rafa'i, Anwar (1998). *History of art in Islamic lands*. Translated by Abdollahim Qanawat. Mashhad: jahād-e Dānešgāhī.
- Amin, Armindokht and others (2016). *Environmental Differences and Urban Structure of Fostat and Cairo*. historical studies of Islam. (34).
- Bloom, Jonathan and Blair, Sheila (2017). *Architecture of the Fatimid era and their contemporaries in Yemen, Sham, Jazeera, Swad*. Collection of art in Islamic civilization: architecture. Tehran: Samt.
- Connell, Ernest (2005). *Islamic art*. Translated by Houshang Taheri. Tehran: Tūs Publications.
- Fazli, Zeinab (1402). *Fatimid Cities of the Ifrīkiya: Evaluating the Achievements of the Fatimids in the urban development of Maghrib*. *History of Islam and Iran*. 58 (148). 97-125.
- Fryer, J. (1999). *Art and Architecture*, Cambridge History of Islam. Translated by Teimur Qaderi. Tehran: Mahtab Publications.
- Grabar, Oleg (2011). *Islam falth people culture*. Translated by Mehrdad Vahdati. Tehran: Našr-e al-Bašīrat.
- Ībn 'Abd ul-Ẓāhīr (1995). *al-Rawḍa al-Bahīyat ul-Ẓāhīra fī al-kūtaḥ al-Mo'azzīya al-Qāhīra*. Ed. Ayman Fouad Seyed. Cairo: Maktabat al-Dār al-'Arabīya lil-Kitāb.
- Ībn Ayās, Moḥammad b. Ibrāhīm (2016). *Badā'i' ul-Zzahūr fī waqā'i' ul-Zohūr*.

- Ed. Mohammad Mostafa. Fiesbaden: Franz Steins Publishing House.
- Ībn Doqmāq, Šārīm ul-Dīn Ibrāhīm [n.d.]. *al-Īntīšār lī-wāsīta ‘Aqd ul-Amṣār*. Beirut: Manšūrāt al-Maktab al-Tijārī līl-Ṭībā‘a wa al-Tawzī‘ wa al-Našr.
- Ībn Hīmād, Abū ‘Abdollāh Moḥammad b. ‘Alī (1830). *Aḵbār molūk Banī ‘Ubayd wa Sīratihīm*. Algeria: Maṭba‘at jūl Carbonel.
- Ībn Meissar, Moḥammad b. ‘Alī (1919). *Aḵbār Miṣr*. Ed. Henri Masse. Cairo: Maṭba‘at al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī.
- Ībn Taghrībirdī, Yūsuf (1992). *Al-Nojom ul-Zāhira fī molūk Miṣr wa al-Qāhira*. The fourth part. The research of Mohammad Hossein Shamsuddin. Beirut: Dār ul-Kotob al-‘Ilmīyya.
- Ībn Zūlāq, Ḥasan b. Ibrāhīm (1999). *Faḍā’il Miṣr wa Aḵbārohā wa kawāṣṣohā*. Ed. Mohammad Ali Omar. Cairo: Maktabat ḵonjī.
- Jomar (1987). *Description of the City of Cairo and the Fortress of the Mountain*. Translated by Ayman Fawad Seyyed. Cairo: Publisher Maktaba Al-ḵonjī in Cairo.
- Lyon al-Afriqi, Hassan b. Mohammad al-Wazzan al-Fasi (1983). *A description of Africa*. Translated by Mohammad Khami and Mohammad al-Akhdar. Beirut: Dār al-ḡarb al-Islamī.
- Mehri-Karkuki, Mohammad (1332). *Journey to Egypt and Sudan*. Al-Qajala, Egypt: Al-Hīlal Press.
- Mobarak Pasha, Ali (1927). *The new conciliatory plans for Egypt, Cairo and its ancient and famous cities and countries*. Bulaq: Al-Kubra Al-Amīriyah Press.
- Mohammadpour, Mohammad and others (2020). *The evolution of urbanization in Egypt from the entrance of Islam to the end of the Fatimids*. *History of the city and urbanization in Iran and Islam*, (2), 117-138.
- Mosabbihi, Mohammad b. Ubaydallah (1980). *News of Egypt in two years (414-415 AH)*. Researched by William C. Milward. Cairo: Al-Ḥayyāt Al-Miṣry Al-A‘ma’ Al-Kitāb.
- Nāṣer ḵosrow (2008). *Safar-nāma*. With the efforts of Mohammad Dabirsiyaghi. Tehran: Zavvār Publications.
- Planhol, Xavier de (2011). *Les Fondements géographiques de l’histoire de l’Islam*. Translated by Abdollah Nasserī Taherī. Tehran: Islamic History Research Institute.
- Raymond, Andrea (1994). *Al-Qāhira: Tārīkh ḥāḍira*. Trans. Latif Faraj. Cairo: Dār al-fīkr līl-ḍirāsāt wa al-našr wa al-tawzī‘.
- Rice, David Talbot (2002). *Islamic Art*. Translated by Mah-Malik Bahar. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Seyed, Ayman Fawad (2007). *The Fatimid Empire in Egypt, a new interpretation*. Cairo: Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma līl-Kitāb.
- Seyed, Ayman Fawad (2015). *Cairo urban plans and developments*. Cairo: Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma līl-Kitāb.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān (1967). Ḥasan al-muḥāḍara fī tārikh Miṣr wa al-Qāhira. Ed. Mohammad Abolfazl Ibrahim. [n.p]: Dār Ḥyā’ al-Kotob al-‘Arabīyya.

Zaki, Abdolrahman (2012). Cairo. Egypt: Dār al-Mostaqbal.

## A Critical Examination of the Maktab-i Tafkīk's Opposition to the Translation Movement

Seyyed Reza Mahdinejad<sup>1</sup> 

1. Assistant professor, Department of History of Islamic civilization, Faculty of History, Tradition and Islamic civilization, Al-Mustafa international University, Qom, Iran (sr\_mahdinejad@miu.ac.ir)

| Article Info                                                                                                                                                  | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Article type:</b><br>Research Article                                                                                                                      | The translation movement, which emerged during the 'Abbāsīd Caliphate, is recognized as one of the most significant scientific developments in the history of Islamic civilization. Diverse perspectives exist regarding its objectives, outcomes, and implications. While many support this intellectual endeavor, others have voiced opposition. Among the latter is the Maktab-i Tafkīk (Separation School), a contemporary intellectual trend critical of the movement. Employing a descriptive-analytical approach, this article explores and critiques the reasons for this opposition. The study finds that the primary objections of the Maktab-i Tafkīk include the perceived self-sufficiency of religion and religious knowledge, the allegedly malevolent motives of the 'Abbāsīd caliphs and translators, and the purportedly harmful consequences of the movement for Islamic society. These objections are open to critique, particularly in relation to the school's approach to reason and science, its contradictions with religious teachings encouraging intellectual inquiry, its failure to provide adequate evidence for the claimed malevolent intentions of the 'Abbāsīd rulers, the absence of explicit rejections of the translation movement by the Imāms, and the neglect of the movement's positive contributions to the intellectual flourishing of Islamic civilization. |
| <b>Article history:</b><br>Received: 23 June 2024<br>Received in revised form: 17 November 2024<br>Accepted: 8 March 2025<br>Published online: 18 May 2025    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>Keywords:</b><br><i>Maktab-i Tafkīk,</i><br><i>translation movement,</i><br><i>Islamic Civilization,</i><br><i>'Abbāsīd Caliphs,</i><br><i>Ahl al-Bayt</i> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |

**Cite this article:** Mahdinejad, S.R. (2025). A Critical Examination of the Maktab-i Tafkīk's Opposition to the Translation Movement. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 259-280.  
 DOI: 10.22059/jhic.2025.378373.654492



© The Author(s).  
 DOI: 10.22059/jhic.2025.378373.654492

**Publisher:** University of Tehran Press.

## بررسی و نقد دلایل مخالفت مکتب تفکیک با نهضت ترجمه

سید رضا مهدی‌نژاد<sup>✉</sup>

۱. استادیار گروه تاریخ تمدن اسلامی، دانشکده تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، رایانامه: sr\_mahdinejad@miu.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                           | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۴/۰۳</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۲۷</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۲/۱۸</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>اهل‌بیت (ع)، خلفای عباسی، مکتب تفکیک، نهضت ترجمه.</p> | <p>نهضت ترجمه از مهم‌ترین رخدادهای علمی در تاریخ تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود که دوره خلافت عباسیان شکل گرفت. درباره این نهضت، اهداف، آثار و پیامدهای آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و بسیاری موافق و برخی نیز مخالف آن هستند. مکتب تفکیک از جریان‌های فکری، مخالف این نهضت به‌شمار می‌رود. پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی، درصدد بررسی و نقد دلایل مخالفت این جریان با نهضت ترجمه است. یافته‌های این پژوهش نشان داد، مهم‌ترین دلایل مخالفت مکتب تفکیک با نهضت ترجمه، به‌خودکفایی دین و معرفت دینی، انگیزه‌ها و اهداف سوء خلفای عباسی، مترجمان و آثار و پیامدهای سوء آن در جامعه اسلامی ناظر است. دلایل مذکور از جهاتی قابل نقد است که مهم‌ترین آن، نقد نوع نگرش این مکتب به عقل و علم، تعارض با برخی آموزه‌ها و دستورات دینی ناظر به اندیشه‌ورزی و کسب علم و دانش، ارائه نکردن شواهد و مستندات کافی در زمینه اهداف سوء خلفای عباسی، رد نکردن یا نقد صریح نهضت ترجمه از سوی ائمه (ع)، نقد برخی آثار سوء ترجمه و آثار مثبت آن در شکوفایی علمی تمدن اسلامی است.</p> |

**استناد:** مهدی‌نژاد، سید رضا (۱۴۰۳). بررسی و نقد دلایل مخالفت مکتب تفکیک با نهضت ترجمه. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۷(۳)، ۲۵۹-۲۸۰.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.378373.654492



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.378373.654492

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

نهضت ترجمه از مهم‌ترین تحولات علمی و فرهنگی در تاریخ تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود که دوره نخست خلافت عباسی (از میانه سده دوم تا پایان سده چهارم هجری) رخ داد. به‌نظر برخی مورخان، نخستین ترجمه‌ها، دوره امویان صورت گرفت (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۳۰۰). اما برخی دیگر معتقدند آغاز ترجمه، عصر عباسیان بوده است (مسعودی، ۳۱۴/۴). صرف نظر از آغاز نخستین ترجمه‌ها، قدر متیقن آن است که دوران اوج نهضت ترجمه، عصر عباسیان رقم خورد. در جریان این نهضت، آثار بسیاری از تمدن‌های دیگر، به‌ویژه یونان، ایران، هند و مصر در زمینه علمی، مانند فلسفه، منطق، عرفان، طب، ریاضیات، نجوم و ادبیات، به‌زبان عربی ترجمه شد. صرف نظر از سیر تاریخی و تطورات این نهضت و عوامل پیدایش و گسترش آن، بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره اصل نهضت ترجمه و ماهیت و اهداف آن، به‌ویژه دیدگاه مخالفان نهضت ترجمه، موضوعی است که به‌بررسی و پژوهش بیشتری نیازمند است. از این‌رو، پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر این است که آیا انتقال علوم سایر تمدن‌ها، به‌ویژه آثار تمدن یونانی به‌جهان اسلام، فرایند طبیعی داشته یا اقدامی برنامه‌ریزی شده بوده و با اهداف خاص سیاسی و فرهنگی صورت گرفته است؟ دیگر آنکه، ترجمه این علوم و آثار، چه نتایج و پیامدهایی در پی داشته است؟

بیشتر مستشرقان، نهضت ترجمه را گامی مهم و اثرگذار در شکوفایی تمدن اسلامی دانسته و در این میان، اثرگذاری میراث یونانی را نیز بسیار برجسته نموده‌اند. اما در میان مسلمانان، دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه وجود دارد؛ گروهی کاملاً موافق، برخی دیگر به‌شدت مخالف و گروهی نیز دیدگاهی میانه دارند. «مکتب تفکیک»، یکی از جریان‌های فکری شیعه دوره معاصر به‌شمار می‌رود که به‌شدت منتقد و مخالف نهضت ترجمه است. این گروه، نهضت ترجمه را اقدامی جهت‌دار و برنامه‌ریزی شده برای مقابله با اهل بیت (ع) و معارف آنان دانسته و آثار و پیامدهای زیانباری برای آن برمی‌شمارند. تکیه اصلی این گروه، بر مخالفت با علمی مانند فلسفه، منطق و عرفان است. در این پژوهش تلاش می‌کنیم، ضمن بررسی دلایل مخالفت این جریان با نهضت ترجمه، به نقد آن نیز بپردازیم.

## پیشینه پژوهش

به‌طور کلی آثاری که در زمینه این موضوع به‌نگارش درآمده است، می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: دسته نخست، آثار مربوط به نهضت ترجمه، که بیشتر به‌معرفی، عوامل شکل‌گیری و شکوفایی آن، مترجمان و

آثار ترجمه شده و مباحثی از این دست پرداخته و کمتر به دیدگاه‌های متفاوت در این زمینه، به‌ویژه دیدگاه مخالفان نهضت ترجمه پرداخته‌اند.

دسته دوم، آثاری که به معرفی مکتب تفکیک و دیدگاه‌های اصحاب این مکتب و نقد آن پرداخته‌اند. در این آثار، کمابیش به دیدگاه‌های این جریان درباره نهضت ترجمه و علوم وارداتی نیز پرداخته شده است؛ از جمله آثار مذکور می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

کتاب *سودای تفکیک: جستارهایی در سنت فکری، روش‌شناسی و شخصیت‌های مکتب تفکیک*، اثر سیدحسن اسلامی اردکانی. نویسنده در این اثر، پس از مروری بر سنت فلسفه‌ستیزی در جهان مسیحیت و اسلام، مهم‌ترین آموزه‌های مکتب تفکیک، روش‌شناسی و آرای شخصیت‌های برجسته این جریان فکری را مطرح و نقد می‌کند. در بخشی از این کتاب، ضمن تبیین دلایل مخالفت این جریان با فلسفه، به دیدگاه این مکتب درباره نهضت ترجمه اشاراتی کوتاه شده است (اسلامی اردکانی، ۱۳۹۷: ۷۱-۱۰۷).

محمد حسن وکیلی در کتاب *تاریخ و نقد مکتب تفکیک*، ضمن بیان اجمالی تاریخچه مکتب تفکیک، به روش‌شناسی این مکتب پرداخته و آرای تفکیکیان را نقد کرده است. در ادامه، نقدهای تفکیکیان بر فلسفه و عرفان را بررسی و در پایان، نتایج و آثار مکتب تفکیک را بیان نموده است. در این کتاب به دلایل مخالفت این جریان با علوم وارداتی، به‌ویژه فلسفه اشاراتی گردیده است (وکیلی، ۱۴۰۲).

سید محمد موسوی نیز در کتاب *آئین و اندیشه*، ضمن معرفی مکتب تفکیک و چهره‌های شاخص آن، به تبیین و نقد دیدگاه‌های این جریان درباره فلسفه و عرفان پرداخته، اما به دلایل مخالفت این مکتب با نهضت ترجمه، اشاره چندانی ننموده است (موسوی، ۱۳۸۲).

از جمله آثاری که نزدیک به مقاله حاضر است، مقاله «معرفی مکتب تفکیک و نقد نگاه این مکتب به ترجمه فلسفه از یونانی به عربی» نوشته حسین مظفری است. تمرکز این مقاله نیز بر فلسفه و ترجمه آن و نقد دیدگاه‌های مکتب تفکیک در این زمینه است (مظفری، ۱۳۸۴).

آثار دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که بیشتر به بررسی و نقد دیدگاه مکتب تفکیک درباره فلسفه پرداخته‌اند، اما تاکنون اثر مستقلی درباره دیدگاه مکتب تفکیک در مورد نهضت ترجمه و دلایل مخالفت با این نهضت نگاشته نشده است.

### مکتب تفکیک

مکتب تفکیک یا مکتب معارفی خراسان، عنوان جریان فکری است که در صدد تفکیک میان حقایق دینی و معارف وحیانی و خالص‌سازی آن از اندیشه‌های بشری به‌طور عام و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی به‌صورت خاص است. نخستین بار، محمدرضا حکیمی از شارحان جدید این مکتب، عنوان مکتب تفکیک،

را به کار برده است. وی، سید موسی زرابادی، میرزا مهدی غروی اصفهانی و شیخ مجتبی قزوینی را سه رکن اصلی مکتب تفکیک می‌داند. شیخ محمود حلبی، علی‌اکبر الهیانی تنکابنی، سید ابوالحسن حافظیان، شیخ‌هاشم قزوینی، میرزا علی‌اکبر نوقانی، شیخ غلامحسین محامی بادکوبه‌ای، میرزا جواد آقا تهرانی، محمدباقر ملکی میانجی، از دیگر افراد شاخص این مکتب به‌شمار می‌روند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۴۵). از پیروان متأخر این مکتب نیز می‌توان به حکیمی و سیدجعفر سیدان اشاره نمود.

حکیمی، مکتب تفکیک را مکتب جداسازی سه جریان شناختی وحی، عقل و کشف و سه راه و روش معرفت؛ یعنی روش قرآن، فلاسفه و عرفان از یکدیگر می‌داند که هدف آن، ناب‌سازی و خالص‌ماندن معارف قرآنی از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و تفسیر به‌رأی و تطبیق است، تا حقایق وحی مصون ماند و با داده‌های فکر و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۴۷). به اعتقاد وی، واقعیت تفکیک، یعنی این اعتقاد که حقایق دین راستین و معرفت صحیح همان است که در قرآن کریم آمده و از طریق پیامبر اکرم (ص) و اوصیای او بیان شده، بسیار کهن است و در صدر اسلام ریشه دارد. (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۸۶). از نظر او، تفکیک، تکلیفی بس سنگین و گران برای عالمان دین است و باید همواره عالمانی دانا و توانا در برابر سیل امتزاج‌ها و التقاط‌ها و تأویل‌ها بایستند و به‌سره‌سازی معارف قرآنی، حقایق آسمانی و علوم وحیانی اهتمام ورزند و به‌عنوان یک «دقت ضروری علمی»، یک «تکلیف عقلانی شرعی»، یک «خدمت شناختی به‌تاریخ انسان»، و یک «ادای حق در برابر آستان شکوهمند قرآن» مرزها را پاس دارند و «حکمت قرآنی» را با فلسفه یونانی و عرفان گریخته‌یافته از مکاتب اسکندرانی و هندی و امثال آن در نیامیزند، تا موجودیت علم قرآنی و جوهر معارفی قرآن کریم مصون ماند و استقلال مکتب شناختی قرآن پاس داشته شود (حکیمی، ۱۳۸۳: ۷۴).

سیدجعفر سیدان نیز، بر این باور است که روش مکتب تفکیک همان روش اصحاب ائمه (ع) و فقه‌های امامیه در فهم معارف حقه است و از این جهت، دیدگاه جدیدی نیست. اما از نگاه دیگر، استفاده از وحی از نظر کمی و کیفی در حوزه معارفی خراسان خیلی بیشتر و دقیق‌تر شده و به‌همین دلیل است که مکتب تفکیک در خراسان، از زمان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به‌بعد امتیاز خاصی پیدا کرده‌است (سیدان، ۱۳۸۹: ۲).

بنابر آنچه گفته شد، اساس مکتب تفکیک بر دو اصل اساسی استوار شده است: نخست، تفکیک و جداسازی معارف مبتنی بر وحی از علوم و معارف بشری و خلوص و ناب‌سازی آن؛ دوم، اصالت و برتری مطلق این معارف بر معارف بشری. البته، ذکر این نکته ضروری است که مکتب تفکیک از ابتدای شکل‌گیری خود تاکنون، ادواری را پشت سر نهاده و تغییر و تحولاتی در اندیشه معتقدان آن صورت گرفته و به‌نوعی نگرش‌های ضد عقل‌گرایی و فلسفه و علوم بشری در دیدگاه متقدمان این مکتب،

مانند میرزا مهدی اصفهانی و شاگردش، شیخ مجتبی قزوینی شدیدتر بود و در دیدگاه متأخران این مکتب، مانند محمدرضا حکیمی و سیدجعفر سیدان، تعدیل شده است. بر این اساس شاید بتوان گفت، عنوان تفکیک نیز، بیشتر بر دیدگاه این گروه اخیر صادق است تا گروه نخست؛ زیرا گروه نخست بیشتر در صدد نفی فلسفه و عرفان هستند تا تفکیک آن از معارف وحیانی. اگرچه هدف غایی هر دو تأکید بر اصالت معارف وحیانی و حفظ خلوص و عدم التقاط آن با سایر علوم و دانش‌هاست.

### دلایل مخالفت مکتب تفکیک با نهضت ترجمه

با توجه به آنچه اشاره شد و بر مبنای باور فوق، مکتب تفکیک به شدت با نهضت ترجمه علوم اوائل و وارداتی دوره خلافت اموی، به ویژه عباسی مخالف است. این مخالفت دلایلی دارد که در ادامه به اختصار، به بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

#### ۱. خودکفایی معرفتی دین و بی‌نیازی به علوم بشری

مهم‌ترین دلیل مخالفت اصحاب تفکیک با نهضت ترجمه، استغنائی ذاتی و خودکفایی معرفتی دین اسلام و منابع اصیل آن، یعنی قرآن و معارف اهل بیت (ع)، و بی‌نیازی به وام‌گیری و اقتباس از منابع دیگر است. حکیمی، این را از افتخارات مکتب تفکیک می‌داند که معرفت دینی و دین معرفتی را به هیچ وجه نیازمند استقراض نمی‌بیند (حکیمی، ۱۳۷۱: ۱۲). باور به خودبسندگی معارف دینی و پرهیز اکید از امتزاج و اختلاط آن با معارف بشری، به نفی یا دست‌کم محدودسازی شدید علوم بشری می‌انجامد، تا جایی که میرزا مهدی اصفهانی علوم بشری را عین جهالت و تاریک‌ترین نوع تاریکی دانسته و بر این باور است که قرآن برای ویران ساختن اساس علوم بشری و برکنند بنیاد آن آمده است (جمشیدی و مشهدی، ۱۳۹۳: ۳۴). حقایق و تعالیم قرآن و اهل بیت (ع)، عین واقع و برتر و بالاتر از هر چیز دیگر بوده و به اندیشه و تفکر نیازی ندارد و خودبسند، غنی و پاسخ‌گوی همه نیازهای معرفتی انسان است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۷). به اعتقاد این گروه، شناخت وحیانی، تنها شناخت حقیقی است و این شناخت را باید از منبع اصلی آن، یعنی قرآن و مفسران حقیقی آن، یعنی اهل بیت (ع) برگرفت. هنگامی که علم و شناخت از نزد غیر خدا و از منبعی غیر از وحی آمده باشد و راه تعقل نیز به تعلیم انبیا و اوصیا نباشد، حق و باطل تمیز نیافته و اختلاف کثیر از افکار کثیر پدید خواهد آمد. حقایق علمی و شناخت‌های معارفی در صورتی صحیح است که از راه وحی و علم ربانی به دست بیاید و با هیچ اندیشه دیگری امتزاج نیابد و مقهور التقاط نشود و دست تحریف یا تأویل به سوی آن دراز نگردد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۵۲-۵۵).

تفکیکیان برای اثبات نظر خویش، به برخی روایات نیز استناد می‌کنند؛ از جمله روایتی از پیامبر

اکرم(ص) که می‌فرمایند: کسانی که خداوند قرآن به آنان اعطا فرموده، اگر تصور کنند دانشمندی در جهان دارای چیزی برتر از قرآن بوده است؛ همانا امری سترگ را کوچک شمرده و چیزهای بی‌ارج را مهم پنداشته‌اند؛ یا این روایت که هرکس از غیر قرآن طلب هدایت کند، خداوند او را گمراه خواهد ساخت؛ و روایتی از امام رضا(ع) که فرمودند: از غیر قرآن، طلب هدایت نکنید که گمراه خواهید شد(حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۸۴-۱۸۶). درباره این روایات ملاحظاتی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

اصحاب تفکیک معتقدند، معارف اهل بیت(ع) نیز به دلیل اتصال به منبع وحی و قرآن، چیزی جدای از آن نیست. میان اهل بیت و سایر افراد بشر، فاصله بسیاری وجود دارد و در نتیجه، علوم و معارف آنان نیز با علوم بشر مقایسه‌شدنی نیست. اگر گنجایش وجودی و روحانیت باطنی امام صادق(ع) با گنجایش و روحانیت امثال افلاطون، ارسطو و فلوطین در یک سطح است، معارفشان هم می‌تواند در یک سطح باشد؛ اما تفاوت از بشر تا خداست(حکیمی، ۱۳۸۰: ۸).

این نوع نگرش، موجب اعتقاد به بی‌نیازی از علوم بشری و مخالفت با ترجمه علوم و آثار دخیله در این مکتب شده است.

### تحلیل و نقد

در تحلیل و نقد مدعای فوق چند نکته باید گفت:

۱. مبنای اصلی اصحاب تفکیک در این زمینه، نوع نگرش آنان به عقل و علم است. در مکتب تفکیک با نفی عقل فلسفی، مفهوم متفاوتی برای عقل و علم ارائه می‌شود تا در سایه آن بتوان، منبع اصیل معرفت را جست‌وجو کرد. حقیقت عقل و علم که معقولات و معلومات با آن درک می‌شود، همان نور متعالی است. عقل، حجت الهی است و ذاتا عصمت دارد و خطا نسبت به آن ممتنع است(ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۲۸). بنابراین، عقل از نظر معرفت‌شناسی، عین نور و مصون از خطا و از نظر هستی‌شناسی هم مغایر با ذات و نفس انسان است. همین تصویر از عقل است که به تفکیک دو نوع از معرفت در دیدگاه اهل تفکیک می‌انجامد و دو جرگه جدا از هم و به کلی بی‌ارتباط پدید می‌آورد: نخست، معارف الهی و دیگری معارف بشری. اما این تفسیر از عقل با واقع، ناسازگار است و عقل، اگرچه موهبتی الهی است، اما جزء ذات انسان و فعل انسانی است. پرسشی‌هایی که مطرح می‌شود این است که خطاب‌هایی چون «افلا تعقلون» چه خطابی است؟ آیا تعقل را فعل انسان بماهو انسان می‌داند یا چون عقل از خارج ضمیمه می‌شود، فعل ماورایی است و این خطاب‌ها تهی است؟ اگر همه انسان‌ها از عقل ماورایی برخوردارند، چه نیازی به پیام‌های وحیانی پیامبران دارند؛ زیرا هرانسان با آن عقل قدسی می‌تواند افق‌های نامحدودی را در ساحت علم و معرفت در نوردد(جمشیدی و مشهدی، ۱۳۹۳: ۳۵).

روی دیگر سکه اعتقاد به عقل نوری و قدسی و حجیت ذاتی آن، اعتقادداشتن به عقل فلسفی و

حجیت آن است. نسل نخست اصحاب مکتب تفکیک، بر این باور بودند که عقل برهانی ناتوان از شناخت حقایق است و آنچه از این عقل حاصل می‌شود، چیزی جز ظن و گمان نیست (اصفهانی، ۱۳۴۸: ۲۷). طرفداران متأخر این مکتب نیز با وجود پذیرش اصل روش عقلانی، اما همچنان در اعتبار و قطعیت آن تردید دارند (سیدان، ۱۳۸۸: ۳۲). بنابراین، پرسشی که مطرح می‌شود این است که در اصول دین از کدام عقل باید بهره گرفت؟ عقل قدسی یا عقل فلسفی؟ اگر پاسخ عقل قدسی است که به اذعان خود اصحاب تفکیک، این عقل در افراد خاصی منحصر است و همگان از آن بهره‌مند نیستند؛ بنابراین باید پذیرفت فقط آن گروه خاص می‌توانند در این وادی وارد شوند و اکثریت مردم امکان درک این اصول را ندارند! اگر مراد عقل برهانی است نیز به تعبیر علامه طباطبائی «تمسک به برهان‌های عقلی در اصول دینی و معزول دانستن آن در حوزه معارفی مستلزم تناقض آشکار است» (خادمی و عربی، ۱۳۹۱: ۸۴).

۲. اینکه، دین (کتاب و سنت)، یکی از منابع اصیل معرفت است، تردیدی نیست، اما اینکه با وجود آن، به علوم بشری نیازی نیست، تأمل برانگیز است. علاوه بر آیات و روایات فراوانی که در زمینه کسب علم و دانش از هر کجا و هر کس، بدون قید خاص وجود دارد<sup>۱</sup> که خود بزرگترین دلیل بر ممنوع نبودن اخذ و اقتباس علم از منابع دیگر است؛ روایاتی که این گروه بدان استناد نموده‌اند، بیشتر به علوم و معارف دینی ناظر است. روشن است که از این گونه روایات نمی‌توان مخالفت مطلق با هر گونه اقتباس علمی را استنباط نمود.

اگر با وجود قرآن و معارف اهل بیت (ع) به علوم دیگر نیازی نیست، دلیل مؤسس مکتب تفکیک، بر نگارش کتاب *ابواب الهدی و تفسیر قرآن* و تألیفات دیگر و آثار دیگر اصحاب تفکیک چیست؟ آیا این آثار گواه این نیست که قرآن و روایات از نظر خود این گروه کافی نیست؟ و آیا در تفسیر آیات و روایات، خواسته یا ناخواسته از علوم و معارف بشری بهره گرفته نشده است؟ مگر آنکه بپذیریم فهم ما در این زمینه، مؤثر است که این به معنای پذیرش بایستگی تفسیر، تحلیل و تأویل آیات و روایات است (جمشیدی و مشهدی، ۱۳۹۳: ۳۴).

۳. این گزاره که علوم بشری عین جهالت است، حتی بر مبنای خود اصحاب تفکیک با هیچ آیه یا روایتی قابل اثبات نیست. ممکن است برخی علوم بشری، گمراه‌کننده یا بی‌فایده باشد، اما نمی‌توان حکم کلی به جهالت و بطلان همه علوم بشر نمود! همچنین این گزاره که قرآن آمده است تا علوم بشری را از ریشه برکند، از طریق خود قرآن اثبات‌شدنی نیست، بلکه در تعارض با آن به نظر می‌رسد؛ زیرا دعوت

۱. برای نمونه، می‌توان به روایات ذیل اشاره نمود: رسول خدا (ص): حکمت را بگیر؛ از هر کجا که آمده باشد زبانی به تو نمی‌رساند. امام علی (ع): حکمت را بیاموز از هر کس که برایت آورد و به آنچه می‌گوید بنگر، نه به آنکه می‌گوید. آن حضرت در روایتی دیگر می‌فرماید: حکمت را بگیرد، هر چند از مشرکان. حکمت گمشده مومن است، پس آن را هر چند نزد مشرک باشد، بطلبید.

قرآن به تعقل و تفکر به تولید دانش منتهی شده و می‌شود؛ بنابراین قرآن نه تنها درصدد برکندن بنیان علوم بشری نیست، بلکه مشوق و جهت‌دهنده آن است.

۴. درباره عدم اختلاط معارف دینی و بشری نیز با توجه به تأکیدی که اصحاب تفکیک بر لزوم جداسازی روش وحی از سایر روش‌های معرفتی برای وصول به معارف خالص دارند، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که آیا اساساً در فضای اندیشه و فکر می‌توان بین اندیشه‌ها، مرز و دیوار کشید و مانع از اختلاط آن شد؟ و آیا خود این گروه با کاربری این روش به معارف ناب و خالص دست یافته‌اند؟

این سخن که اگر علم و شناخت از منبعی غیر از دین و وحی باشد، موجب اختلاف کثیر خواهد شد، اگر چه فی‌الجمله درست است، اما این پرسش مطرح می‌شود که چرا خود اصحاب تفکیک که از علوم بشری اجتناب می‌ورزند، در برخی از موضوعات با یکدیگر اختلاف نظر دارند؟ برای نمونه در موضوع وجود، میرزای اصفهانی معتقد است خداوند برتر از وجود و عدم است، در حالی که میرزا جواد تهرانی، وجود حق را سنجی از تحقق می‌شمارد (ارشادی نیا، ۱۳۸۲: ۱۱۲). وجود این نوع اختلافات که نظیر آن کم نیست، نشان از آن است که کاربرد روش تفکیک، لزوماً به معارف ناب و خالص نمی‌انجامد.

با توجه به آنچه گفته شد، مدعای نخست اصحاب تفکیک مبنی بر بی‌نیازی به علوم بشری با وجود معارف دینی، از جهات مختلف قابل تأمل و نقد است و وجود متون و معارف دینی، دلیلی بر بی‌نیازی از معارف بشری و نفی آن نمی‌تواند باشد.

## ۲. انگیزه‌ها و اهداف خلفای اموی و عباسی

دلیل دیگر مخالفت تفکیکیان با نهضت ترجمه، به سیاست دولت‌های اموی و عباسی بازمی‌گردد. از دیدگاه این گروه، نهضت ترجمه، اقدامی برنامه‌ریزی شده و هدفمند بوده و از مهم‌ترین اهداف آن، مشغول نمودن مردم به علوم وارداتی و دور نمودن آنان از ائمه به عنوان مفسران واقعی قرآن و مسکوت گذاشتن علوم اهل بیت (ع) و منزوی ساختن آنان بوده است.

از دیدگاه اصحاب تفکیک، تمدن اسلامی، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) از مسیر اصلی که آن حضرت بنیان‌گذارده بود، منحرف شد و به‌طور عمده در روند سیاست‌های دستگاه خلافت اموی و عباسی شکل گرفت، نه در پرتو تعالیم «امامت». از اینجا بود که شالوده آن بر «ترییت (فردسازی) قرآنی» و «سیاست (جامعه‌پردازی) قرآنی» مبتنی نگشت و افکار و اندیشه‌های گوناگون، از خودی و بیگانه در حوزه اسلام وارد گشت؛ در نتیجه، خط یگانه حرکت قرآنی برای هدایت انسان و صیورورت متعالی بشریت به رهبری «انسان‌هادی»، در قلمرو حیات اهل قبله، ترسیم نیافت و آن همه درگیری و فساد، انحطاط و عقب افتادگی، اختلاف و خونریزی، نفوذپذیری و بیگانه‌سروری در طول تاریخ اسلام، دلیل روشن واقعیت

مورد اشاره است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۸). در نتیجه، آنچه پدید آمد، با تمدن اسلامی حقیقی مبتنی بر قرآن و معارف اهل بیت (ع) فاصله بسیار داشت. آن انسان و جامعه قرآنی و مدینه متعالی که قرآن می‌خواست با اشراف معصوم بسازد، با آنچه در دامن خلافت‌های اسلامی تحقق یافت، فرسنگ‌ها فاصله دارد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۵۸).

نهضت ترجمه، از جمله برنامه‌هایی بود که در راستای سیاست‌های خلفا و خارج از مسیر امامت صورت گرفت و آسیب‌های بسیاری را به علوم و معارف دینی، در نتیجه به تمدن اسلامی وارد نمود. میرزای اصفهانی معتقد است: کسی که به سیاست خلفا آگاه باشد، برای او مانند خورشید آشکار می‌گردد که دلیل ترجمه فلسفه و ترجمه مذهب تصوف یونانی، چیزی جز سیاست غلبه بر علوم اهل بیت (ع) و بی‌نیازسازی مردم از آنان نبود (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۹۸).

حکیمی، نهضت ترجمه را یکی از حرکت‌های پیچیده و بسیار اثرگذار در تاریخ اسلام می‌داند که بُعد سیاسی و فرهنگی آن درهم تنیده است. هیچ قدرت سیاسی نمی‌تواند بدون نفوذ فرهنگی حکومت کند و اگر جریان فرهنگی جامعه دست مخالفان حکومت باشد، نمی‌تواند دوام داشته باشد. این موضوعی روشن است که حاکمان اموی و عباسی به خوبی می‌فهمیدند و می‌دانستند که اگر مردم برای نیازهای فکری و علمی خود به اهل بیت (ع) مراجعه نمایند و شناخت درستی از قرآن برای امت اسلامی فراهم گردد، یک لحظه فرصت برای ادامه حکومت آنان باقی نمی‌ماند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۲۵). پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) از مرجعیت سیاسی کنار گذاشته شد، اما دستگاه خلافت با مشکل بزرگتری مواجه گردید که همانا رجوع علمی مردم به آن حضرت و قرار گرفتن ایشان در جایگاه مرجعیت علمی بود و اگر این امر مهار نمی‌شد، چیزی نمی‌گذشت که مرجعیت سیاسی نیز دوباره به خاندان علی (ع) بازمی‌گشت؛ از این رو برای حذف مرجعیت فکری اهل بیت (ع)، اقدامات گوناگونی انجام دادند که از مهم‌ترین آنها، وارد نمودن علوم بیگانه به جهان اسلام بود. این گروه معتقدند، ورود فلسفه یونانی و عرفان هندی و گنوسی به محیط اسلام، نوعی تهاجم فرهنگی سیاسی از سوی خلفا و گروهی غیرمعتقد به اسلام، در برابر علوم عالیه و معارف راقیه قرآن و اهل بیت (ع) بود. نخستین جریان گسترده، فعال و آشکار برای حذف علمی ائمه (ع) از سوی سلطنت اموی دمشق آغاز گردید و معاویه در اجرای سیاست فرهنگی حذف علمی حضرت علی (ع)، لاهوت مسیحی و دانایان آن را وارد جامعه اسلامی کرد و دمشق را در برابر مدینه، مرکز فرهنگی قرار داد تا مردم گرد خاندان علی (ع) در مدینه برای تحصیل علم قرآن و حدیث جمع نشوند، یا در کوفه دور اصحاب و راویان علی (ع) گرد نیایند و دست کم دمشق در برابر مدینه و کوفه متاع دانش در اختیار داشته باشد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۳۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۵۸). در این دوره، در راستای سیاست حذف ائمه، اقداماتی دیگری همچون، حمایت معاویه از علمای کلام یهودی و مسیحی، توجه

به علوم اوائل به منظور تأمین نیاز علمی و فکری امت و بی‌نیازسازی جامعه اسلامی از رجوع به «قیم قرآن» و ایجاد مسائل داغ فکری و عقیدتی در میان امت، به منظور انصراف اذهان از توجه به حقایق و مسائل اساسی صورت گرفت (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۰). در نقد سخنان بالا باید گفت، اگرچه تقابل سیاسی و فرهنگی امویان با ائمه آشکار بود، اما درباره اینکه نهضت ترجمه، عصر اموی آغاز شده باشد، تردید وجود دارد. بیشتر مورخان و منابع مشهور، آغاز نهضت ترجمه را عصر عباسیان دانسته‌اند و کسانی که ریشه‌های نهضت ترجمه را به‌اواخر عصر اموی مرتبط می‌کنند، سند و مدرک متقنی در این رابطه ارائه نداده‌اند. حتی با فرض پذیرش دیدگاه‌های مذکور نیز باید گفت، تعداد آثار ترجمه‌شده دوره اموی، بنا به نقل منابع تاریخی، انگشت‌شمار بوده و نمی‌توانست تأثیر چندانی در تحقق هدف مذکور، یعنی تأمین نیازهای علمی مسلمانان و بی‌نیازسازی جامعه از رجوع به اهل بیت (ع) داشته باشد.

حکیمی معتقد است، سیاست حذف فرهنگی ائمه (ع) دوره خلافت عباسی با قدرت بیشتری ادامه یافت و با تأسیس دارالترجمه‌ها و با کمک نفوذیان فرهنگی، کوشش وسیعی در ترجمه کتب بیگانه و پراکندن آن در میان امت قرآن صورت گرفت. عباسیان، با ایجاد مجالس بحث و مناظره میان ائمه (ع) و دارندگان علوم دخیله و مقابله با فرهنگ قرآنی اهل بیت (ع) با فرهنگ‌های وارداتی، سیاست تهاجم فرهنگی خود علیه قرآن و اهل بیت (ع) را توسعه دادند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۶). وی برای تأیید دیدگاه خود، به‌سخنی از علامه طباطبایی (ره) استناد می‌کند که «با توجه به‌دور بودن حکومت‌های وقت از ائمه (ع) و تلاش آنان برای تضعیف آن حضرات از هر طریق ممکن و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره‌مندی از علوم ائمه (ع)، می‌توان گفت که ترجمه الهیات به‌منظور بستن در خانه اهل بیت (ع) بوده است» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۲۰).

حکیمی با طرح چند پرسش تلاش می‌کند، مخالفت اهل بیت (ع) را با نهضت ترجمه نشان دهد: اگر علمی مانند فلسفه مفید بود؛ چرا پیامبر اکرم (ص) به ترجمه فلسفه دستور ندادند تا مسلمانان به‌روشنایی عقلی دین را بفهمند؟ چرا ائمه (ع) در جریان ترجمه فلسفه، هیچ کمکی به آن نکردند، بلکه مخالفت خود را نیز ابراز داشته و همواره تأکید نموده‌اند که معارف دینی را از غیر قرآن نیاموزید تا گمراه می‌شوید؛ آیا پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) نمی‌دانستند که چنین فلسفه و عرفانی وجود دارد؟ آیا ایشان در حق دین و فهم دین کوتاهی کردند؟ در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که خلفای عباسی برای بستن «بیت‌القرآن»، بیت‌الحکمه را گشودند (حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۱).

سید محمد باقر نجفی یزدی یکی دیگر از طرفداران این مکتب، در مقدمه کتاب *ابواب‌الهدی* می‌نویسد: «گرفتاری‌های شیعه از جهت دسیسه‌های بنی‌عباس بوده که چون دیدند بنی‌امیه برای نابود کردن اهل بیت (ع) دست به‌شمشیر زدند و با کشتن و اسیر کردن ایشان، رسوای جهان شده و مورد

تنفر خاص و عام گردیدند، بنا گذاردند به صورت دیگری اهل بیت پیغمبر(ص) را از بین ببرند، لذا علوم پیچ در پیچ فلسفه یونان را در بین مسلمین رواج دادند تا با سرگرم کردن مسلمین به آن علوم غلط، وجهه علمی اهل بیت(ع) را از بین ببرند» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۲). البته، این سخن به نوعی ناقض سخن حکیمی است که معتقد بود، سیاست تقابل فرهنگی با ائمه(ع) از طریق ترجمه علوم وارداتی دوره امویان آغاز شد. سیدجعفر سیدان نیز، تأسیس بیت‌الحکمه و ترجمه کتب فلسفی یونانی دوران خلافت مأمون را خیانتی بزرگ به دین و اقدامی برای ایجاد مکتبی در مقابل مکتب اهل بیت(ع) و تخریب شخصیت امام رضا(ع) می‌داند (سیدان و نورزوی، ۱۳۹۲: ۱۷).

از جمله دلایل تفکیکیان بر مدعای فوق این است که اگر هدف خلفای عباسی از ترجمه کتب، افزودن بر دانش امت اسلامی و تقویت مبانی فرهنگی آنان و کمک به تحقق اهداف قرآنی بود، می‌بایست اهل بیت(ع) را در ارائه معارف قرآنی و علوم و حیانی آزاد می‌گذاشتند؛ زیرا آنان مصادیق آشکار «اهل الذکر» بوده و بیشتر و بهتر از هر کس می‌توانستند به این مهم بپردازند؛ در حالی که خلفای جور از هیچ ظلم و ستمی در حق آنان دریغ نورزیدند و تا آنجا که توانستند از رواج افکار و عقاید اهل بیت(ع) در میان امت اسلامی جلوگیری کردند. دیگر آنکه، خلفا نه در اصل ترجمه کتاب‌ها و نه در انتخاب آنها، با اهل بیت(ع) هیچ مشورتی نکردند. اگر آنها نیت خیری داشتند، قطعاً در این زمینه از دانش این معادن علم و حکمت بهره می‌گرفتند (حکیمی، ۱۳۷۸: ۲۱۵ - ۲۱۶).

### تحلیل و نقد

درباره اهداف و انگیزه‌های خلفای اموی و عباسی از برپایی نهضت ترجمه، اگرچه با توجه به دشمنی‌های آشکار و پنهان آنان با امامان معصوم(ع)، نمی‌توان این احتمال را به کلی رد و نفی نمود و و هدف خلفا را تنها ترویج علم و دانش در راستای شکوفایی تمدن اسلامی دانست؛ اما چند ملاحظه در این زمینه گفتنی است:

۱. اثبات انگیزه‌های مذکور نیز به شواهد و مستندات کافی و متقن نیازمند است؛ در حالی که چنین شواهدی وجود ندارد. با وجود همه اقداماتی که خلفا علیه ائمه انجام دادند و محدودیت‌های فراوانی که در زمینه‌های سیاسی، علمی و فرهنگی برای آنان ایجاد نمودند، نمی‌توان هدف خلفا از ترجمه علوم وارداتی را در اهداف و انگیزه‌های سوء منحصر دانست و علاقه برخی از آنان، مانند مأمون به علم و دانش را نادیده گرفت. افزون بر این، با توجه به گستردگی قلمرو خلافت و روند روبه رشد جامعه و تمدن اسلامی، ترجمه و استفاده از علوم سایر جوامع آن روز، امری طبیعی بود. از این رو، نه تنها کتب فلسفه و الهیات، بلکه کتاب‌های پرشمار دیگری از علوم طبیعی نیز ترجمه شد. این اقدام نه الزاماً با هدف مشخص از پیش تعیین شده، بلکه تا حدود زیادی در ادامه

روندی صورت گرفت که از مدت‌ها پیش و متأثر از آموزه‌های اسلامی مبنی بر کسب علم و دانش آغاز شده بود. نمی‌توان به سادگی، تأثیر آموزه‌ها و دستورات دین اسلام و آیات و روایات فراوان ناظر به فراگیری علم و دانش را در این حرکت علمی نادیده انگاشت و حکم به توطئه بودن آن نمود؛ آموزه‌هایی که از مدت‌ها پیش، مسلمانان را در مسیر کسب دانش و پیشرفت علمی قرار داده و موجب شده بود آنان در هر کجا و از هر کس در پی کسب علم و دانش باشند. این آیات و روایات که مسلمانان را به تلاش علمی گسترده تشویق می‌کند، موجب شد آنان از این حرکت علمی استقبال نموده، علوم و دانش‌های گوناگون را از نقاط گوناگون دنیا ترجمه نموده و به جهان اسلام آوردند و از نتایج آن برای غنای هرچه بیشتر فرهنگ و تمدن اسلامی بهره‌گیرند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۲۸ - ۱۲۹). شهید مطهری معتقد است؛ ترجمه علوم خارجی از ایرانی، رومی، هندی، یونانی و غیره، در قرن دوم در اثر تعلیمات اسلامی مبنی بر فراگیری علوم از سایر بلاد و شور و نشاط علمی فراهم شده در اثر این آموزه‌ها صورت گرفت (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۸۸). بنابراین، نمی‌توان نهضت ترجمه را یکسره ناشی از اهداف و انگیزه‌های خلفا در تقابل با اهل بیت (ع) و معارف آنان دانست.

۲. اگر خلفای عباسی اهداف خاصی را در ورای نهضت دنبال می‌کردند و ائمه (ع) نیز با این حرکت مخالف بودند، قاعدتا باید واکنش منفی از سوی ائمه (ع) به این اقدام صورت می‌گرفت و به گونه‌ای مخالفت خود را با آن بیان می‌نمودند، در حالی که هیچ موردی از مخالفت آنان در این زمینه گزارش نشده است. به گفته شهید مطهری، با توجه به اینکه ائمه از انتقاد و خرده‌گیری به اقدامات خلفا دریغ نداشتند و موارد فراوانی از این انتقادات نیز در کتب ما موجود است، اگر نظر اسلام درباره علم منفی بود و آن را برای دین زیان‌بار می‌دانست، ائمه اطهار (ع) حتماً به این اقدام خلفا، که دستگاه وسیعی از مترجمان را ایجاد و انواع مختلفی از کتاب‌ها را ترجمه کردند، انتقاد می‌نمودند، چنانکه برخی اقدامات دیگر خلفا را به شدت انتقاد کردند. اگر بنا به انتقاد بود، این عمل بیش از هر عمل دیگری در میان عوام تحت عنوان «حسبنا کتاب الله» زمینه انتقاد داشت، در حالی که هیچ اثری از انتقاد ائمه (ع) طول ۱۶۰ سالی که بر این موضوع گذشت، دیده نمی‌شود (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۱۹-۲۲۰). در میان اخبار و احادیث ائمه (ع)، حتی در یک حدیث نمی‌بینیم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت و ضد اسلام تلقی شده باشد (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۸۸). روشن است که این مخالفت نکردن را نمی‌توان تقیه دانست؛ زیرا اگر این علوم، موجب انحرافات عقیدتی و فکری در جامعه اسلامی می‌شد، قطعاً ائمه (ع) نسبت به آن واکنش نشان می‌دادند، چنانکه در موارد متعدد دیگری که ائمه (ع) با چنین انحرافات مواجه می‌شدند، مخالفت

خود را ابراز می نمودند. بنابراین عدم واکنش منفی ائمه(ع) به ترجمه علوم وارداتی، می تواند دلیلی بر تأیید ضمنی این حرکت یا حداقل مخالفت نکردن آنان به شمار آید.

۳. درباره مشغول نمودن مردم به علوم وارداتی و مراجعه نکردن به اهل بیت(ع) باید گفت؛ به گواهی تاریخ، بیشتر مسلمانان پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) و تغییر مسیر خلافت، از اهل بیت(ع) جدا شدند. این گروه با توجه به شرایط سیاسی جامعه و محدودیت هایی که از قبل برای ائمه(ع) فراهم شده بود، چه پیش از ترجمه این علوم و چه پس از آن، به آنان مراجعه نمی کردند. دوستان و علاقه مندان علوم اهل بیت(ع) نیز همواره خود را به علوم و معارف آنان نیازمند می دیدند و از محضر آنان استفاده می نمودند و ترجمه علوم وارداتی تأثیری در این زمینه نداشت. شاهد آن نیز شاگردان بی شماری است که به گواهی تاریخ از محضر ائمه(ع) استفاده می نمودند و آثار فروانی که از ائمه(ع) و اصحاب و شاگردان آنان برجای مانده است.

۴. هدف سوء و ناپسند عاملان یک عمل را نباید به معنای ناپسند بودن اصل آن دانست. هدف خلفا از ترجمه آثار مذکور، به ویژه کتب فلسفی و الهیات هرچه بوده باشد، ما را از این گونه علوم بی نیاز نمی کند؛ زیرا پاره ای از مسائل، تنها به روش عقلی باید بررسی شود و نمی توان در آنها به آیات و روایات و امور نقلی استناد کرد و می بایست از عقل و روش های عقلی مدد گرفت. افزون بر آنکه، تبیین عقلانی معارف دین و دفاع از آنها در برابر فلسفه های مادی، مستلزم آشنایی با مباحث عقلی و فلسفی است. علامه طباطبایی معتقد است، منظور ناموجه حکومت های وقت و سوء استفاده آنها از ترجمه و ترویج الهیات، ما را از این مباحث بی نیاز نمی کند و موجب نمی شود که از اشتغال به آنها اجتناب ورزیم(طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۳-۸۴). ایشان در نقد دیدگاه اصحاب تفکیک می گوید: همواره ساختن راهی به منظور غرضی فاسد، یا طی آن با هدفی ناپسند، منافاتی با این ندارد که آن راه، مستقیم و نائل به هدف باشد؛ همچون شمشیری که مظلومی را با آن می کشند و همچون دین، که آن را در راه کسب غیر رضای خدا به کار می گیرند. وانگهی، حق حق است؛ از هر کجا و هر کس گرفته شود و ایمان، یا کفر و تقوا یا فسق دارنده اش، هیچ اثری در آن ندارد و اعراض از حق به سبب دشمنی با حامل آن، چیزی جز تعصب جاهلی که خداوند در قرآن آن را نکوهیده، نیست(طباطبایی، ۱۴۱۱: ۲۵۷/۵-۲۶۰). به تعبیر رایج، باید از مغالطه میان انگیزه و انگیزه پرهیز کرد و انگیزه را با نفس عمل و نتیجه آن خلط نمود.

### ۳. انگیزه های مترجمان غیر مسلمان

با توجه به اینکه بسیاری از مترجمان نهضت ترجمه، از غیر مسلمانان، مانند مسیحیان، زرتشتیان،

یهودیان، صابئیان و پیروان ادیان دیگر بودند (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۱۲۰؛ صفا، ۱۳۸۴: ۲۸)، تا جایی که برخی از مستشرقان معتقدند که بیشتر مترجمان از مسیحیان کلیساهای مختلف بودند (روزنتال، ۱۳۸۲: ۱۶۴). یکی از مواردی که اصحاب مکتب تفکیک در زیرسؤال بردن نهضت ترجمه به آن استناد می‌کنند، اهداف و انگیزه‌های این گروه از مترجمان، به‌ویژه مسیحیان، از ترجمه آثار مذکور است. از دیدگاه تفکیکیان، شباهت تامی میان اهداف و فعالیت‌های مترجمان مسیحی و غیره، در دستگاه خلافت و مراکز فرهنگی اسلامی، با فعالیت‌های فرهنگی تبشیری و میسیونرهای مسیحی در روزگار اخیر وجود دارد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۶). این شباهت، این فرضیه را تقویت می‌کند که آنان آگاهانه و با اهداف و اغراض خاص به ترجمه آثار مذکور اقدام نمودند.

### تحلیل و نقد

دربارۀ انگیزه مترجمان، اگر نمی‌توان این احتمال را نفی نمود که برخی از آنان، دارای انگیزه‌های خاص دینی و سیاسی نیز بوده‌اند؛ اما حکم کلی در این زمینه، به‌گونه‌ای که همه یا بیشتر آنان را دربرگرفته و اساس این حرکت را زیر سؤال برد، بسیار دشوار به‌نظر می‌رسد. یکی از دلایل مهمی که بیشتر مترجمان، غیر مسلمان بودند، آشنایی آنان با زبان‌های دیگر، به‌ویژه زبان مبدأ و مقصد آثار ترجمه شده بود. افزون بر آن، انگیزه‌های مادی و کسب درآمد قابل توجه از این طریق، به‌ویژه با توجه به حمایت‌های مالی خلفا را نباید از نظر دور داشت. علاوه بر این، مترجمان، فقط کتاب‌های منطقی، فلسفی و عرفانی که مورد نقد جدی اصحاب تفکیک است، ترجمه نکردند، بلکه آثار متعددی در زمینه علوم دیگر، مانند علوم طبیعی نیز ترجمه گردید که انگیزه‌های فرهنگی، مذهبی در آن نقشی نمی‌توانست داشته باشد.

### ۴. آثار سوء نهضت ترجمه

از نظر تفکیکیان، نهضت ترجمه آثار سوء عمیق و فراوانی برای اسلام و جامعه اسلامی در پی داشت، تا جایی که میرزای اصفهانی ترجمۀ علوم، مانند فلسفه و انتشار آن در میان مسلمانان عصر عباسی را، مصیبتی بزرگتر از مصیبت سقیفه برای اسلام و مسلمانان برمی‌شمارد (اصفهانی، ۱۳۴۸: ۱۵۶). مهم‌ترین آثار سوء و پیامدهای منفی نهضت ترجمه از دیدگاه مکتب تفکیک عبارت‌اند از:

۱. احساس بی‌نیازی امت اسلامی از رجوع به اهل بیت (ع) و کوچک‌شمردن علوم اهل بیت (ع)؛ به اعتقاد میرزای اصفهانی، بعد از ترجمۀ فلسفه، مسلمانان از علوم اهل بیت (ع) احساس بی‌نیازی کردند، تا جایی که به احتجاج با ایشان برخاستند؛ چنان که از تاریخ و حوادث زمان امام رضا (ع) این موضوع به‌دست می‌آید. بلکه مسئله بدان‌جا منتهی شد که علوم اهل بیت (ع) در میان پیروانشان کوچک شد (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۹۸).

۲. تأویل قرآن و روایات با دانش‌های بشری، به‌ویژه علوم یونانی؛ یکی از مهم‌ترین آثار سوء ترجمه از نظر تفکیکیان، تأویل معارف وحیانی با معارف بشری است که موجب آسیب‌رساندن به معارف وحیانی گردید. به اعتقاد اصفهانی، در نتیجه ترجمه علوم یونانی مسلمانان، سخنان اهل بیت(ع) را به علوم بشری یونانی تأویل کرده و چنین پنداشتند که فهم مراد و منظور ایشان، متوقف بر فراگیری علوم یونانی است» (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۹۸). تأویل در فلسفه و عرفان اسلامی حضوری بسیار گسترده یافت و نمونه‌هایی از آن را در آثار فلاسفه‌ای مانند، ملاصدرا و حاجی سبزواری و دیگران می‌توان مشاهده نمود (حکیمی، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۰).

۳. التقاط اندیشه‌های بشری با معارف دینی و وحیانی؛ التقاط، به‌ویژه در برخی زمینه‌ها مانند مباحث کلامی و اصولی دین با مباحث فلسفی بسیار شدید بوده و آسیب‌هایی به خلوص معارف دینی وارد نمود. به اعتقاد حکیمی، این امتزاج و التقاط مورد تأیید خود فلاسفه اسلامی نیز می‌باشد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۶).

۴. غلبه جهالت بر مردم؛ میرزای اصفهانی معتقد است، بعد از ترجمه کتب فلسفه، علوم الهی و بشری با هم خلط شد و جهالت بر مردم مستولی گردید و نوعی بی‌نیازی از علوم اهل بیت(ع) به وجود آمد (جمشیدی و مشهدی، ۱۳۹۳: ۳۴).

۵. دور ماندن از فهم صحیح معارف قرآنی و تعالیم وحیانی (مظفری، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۵).

اصحاب مکتب تفکیک با توجه به موارد فوق و برخی موارد دیگر معتقدند، نهضت ترجمه، نتایج زیان‌باری در پی داشته است.

### تحلیل و نقد

درباره مدعای اهل تفکیک مبنی بر آسیب‌رساندن آثار ترجمه‌شده، به‌دین و معرفت دینی مسلمانان، اگرچه نمی‌توان به‌طور کلی تأثیرات ترجمه این علوم را بر اندیشه اسلامی انکار نمود (ابراهیمی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۳)، اما پرسش‌هایی که مطرح است اینکه آیا علوم وارداتی همگی ضد دین بوده‌اند؟ آیا فلسفه، منطق و عرفان و تمام اندیشه‌های فلاسفه و عارفان، ضد دین است؟ حتی اگر مبانی و معانی علمی، مانند فلسفه یونانی با دین هم‌خوان و هماهنگ هم نباشد، دست کم نمی‌توان آن را به کلی مخالف و ضد دین دانست.

خطرناک‌تر دانستن نهضت ترجمه برای اسلام و مکتب اهل بیت(ع) از سقیفه نیز، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر واقعا ترجمه این آثار تا این اندازه برای اسلام خطرناک بود، چرا پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) مسلمانان را از چنین خطر بزرگی آگاه نداشتند و با دستور دادن به فراگیری علم و دانش حتی از مشرک و منافق، آنان را به این کار تشویق کردند و از فلاسفه‌ای همچون ارسطو و افلاطون به نیکی یاد کردند؟ برای نمونه امام صادق(ع) در روایتی، از ارسطو به عنوان «معلم الاطباء» و از

افلاطون به «رئیس الحکماء» تعبیر فرموده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/ ۱۷۲). در توحید مفضل نیز آن حضرت، برهانی از زبان ارسطو در رد دهریون نقل فرموده‌اند که خود گواهی بر تأیید سخنان اوست (مفضل بن عمر، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

نکته آخر اینکه، با فرض پذیرش آثار و پیامدهای منفی برای نهضت ترجمه، این پرسش پیش روی اصحاب تفکیک قرار دارد که آیا این نهضت، هیچ اثر مثبتی در پی نداشته است؟ به نظر می‌رسد، اصحاب تفکیک با توجه به نگرش منفی خویش به نهضت ترجمه، از آثار مثبت فراوان آن چشم‌پوشی نموده یا آن را انکار کرده‌اند؛ از جمله این آثار می‌توان به بهره‌مندی از چکیده علوم تمدن‌های دیگر (عظیمی اعتمادی، ۱۳۷۶: ۱۳۵)، توسعه و شکوفایی تمدن اسلامی، ظهور و بروز استعدادها و نوآوری‌های علمی و عرضه دستاوردهای بزرگ علمی به بشریت، رشد و توسعه علمی، مانند تفسیر و کلام در پرتو گسترش علوم عقلی، رشد و گسترش زبان عربی به عنوان زبان علمی جهان اسلام، احیاء منابع و متون علمی کهن، تأسیس و توسعه مراکز علمی، پژوهشی در جهان اسلام، اشاره نمود (جان احمدی، ۱۳۷۰: ۱۲۲-۱۲۷).

ترجمه کتب و آثار غیر مسلمانان، هرچند با انگیزه‌های نادرست خلفا صورت گرفته باشد، مسلمانان را با علوم مختلف آشنا کرد و به آنان امکان داد تا در پرتو تعالیم عالیّه اسلام و بهره‌گیری از دانش‌های بشری، پایه‌های تمدن بزرگ اسلامی را هرچه مستحکم‌تر سازند و تا قرن‌ها سیادت علمی و فرهنگی عالم را به خود اختصاص دهند.

## نتیجه گیری

با توجه به آنچه به اجمال در پژوهش حاضر آمده، دیدگاه مکتب تفکیک درباره نهضت ترجمه از جهات گوناگونی، قابل نقد است که به مواردی از آن در این پژوهش اشاره شد. در جمع بندی بحث باید گفت؛ بخشی از دیدگاه و دلایل اصحاب تفکیک در مخالفت با نهضت ترجمه، برخاسته از مبانی فکری و معرفتی این جریان و نوع نگرش آنان به دین، عقل و علم است که با دیدگاه فلاسفه و موافقان نهضت ترجمه تفاوت دارد. در این زمینه، نقدهای فراوانی از سوی فلاسفه به این مبانی وارد شده است. بخش دیگری از دلایل آنان، برخاسته از پیش فرض ها یا فرضیات ذهنی آنان درباره هدفمند و مبتنی بر فرضیه توطئه دانستن نهضت ترجمه است که در این باره نیز دلایل متقن و شواهد و مستندات کافی ارائه ننموده اند. اگرچه در اصل تقابل خلفای اموی و عباسی با ائمه (ع) تردیدی وجود ندارد و شواهد بسیاری نیز در این زمینه وجود دارد؛ اما اینکه نهضت ترجمه نیز جزئی از کلان پروژه تقابل خلفای عباسی با اهل بیت (ع) بوده باشد، تردید وجود دارد. افزون بر آنکه آموزه های دینی ناظر به کسب دانش، نه تنها تعارضی با ترجمه و اخذ و اقتباس از علوم دیگران ندارد، بلکه به صورت کلی مؤید آن نیز به شمار می رود. البته، در این میان ممکن است برخی آثار و علوم مضر یا غیر مفید نیز وجود داشته باشد، اما پرسش این است که آیا این آثار در اندازه ای بوده است که اصل کار زیر سؤال برود؟ افزون بر آن، عدم واکنش جدی و مخالفت آشکار ائمه (ع) با ترجمه آثار مذکور نیز دلیلی بر تأیید ضمنی و عدم مخالفت با آن به شمار می رود؟

صرف نظر از موارد فوق، پرسش دیگری پیش روی اصحاب تفکیک قرار دارد و آن اینکه آیا قرآن از اهل بیت (ع) جداست و آیا این نهضت موجب تضعیف قرآن و به حاشیه راندن معارف قرآن نیز گردید یا خیر؟ اگر پاسخ آنان مثبت باشد، که ظاهراً چنین است، باید نتیجه گرفت که خلفای عباسی نه تنها در پی تقابل با اهل بیت (ع) و به حاشیه راندن آنان، بلکه در تقابل با اصل اسلام قرار داشتند و درصدد از بین بردن اسلام و قرآن بودند. در این صورت، اثبات این مدعا به مراتب دشوارتر از مدعای نخست خواهد بود. افزون بر آن، شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی در این دوره و قرون بعد نیز زیر سؤال خواهد رفت؛ زیرا اگر نهضت ترجمه، موجب آسیب رساندن به قرآن و اسلام گردید، چگونه فرهنگ و تمدن اسلامی شکوفا گردید و علما و دانشمندان بسیاری در این دوره ظهور نمودند و پیشرفت های چشمگیری در حوزه های مختلف علمی، به ویژه علوم اسلامی صورت گرفت؟

## منابع

- ابراهیمی زاده، احمد، جلائیان اکبرنیا، علی و میرزایی، محمد (۱۳۹۹). نهضت ترجمه و تأثیر آن بر اعتبار سنجی ظنون. *فقه و اصول*، (۱۲۱).
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷هـ). *الفهرست*. بیروت: دارالمعرفه.
- اسلامی اردکانی، سیدحسین (۱۳۹۷). *سودای تفکیک: جستارهایی در سنت فکری، روش شناسی و شخصیت‌های مکتب تفکیک*. تهران: کرگدن.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). نقد و بررسی نظریه تفکیک. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانی، میرزا محمدمهدی (۱۳۶۳). *ابواب‌الهدی*. مشهد: سید محمد باقر نجفی یزدی.
- اصفهانی، میرزا محمدمهدی (۱۳۸۷). *ابواب‌الهدی*. تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی منیر.
- اصفهانی، میرزا محمدمهدی (۱۳۴۸). *تقریرات*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۷۹). نهضت ترجمه؛ نتایج و پیامدهای آن. *تاریخ اسلام*، (۴).
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۸). *تاریخ معتزله*. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جمشیدی، حسن و مشهدی، تکتم (۱۳۹۳). *نقدهای استاد آشتیانی بر مکتب تفکیک*. کتاب ماه فلسفه، (۸۰).
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸). *اجتهاد و تقلید در فلسفه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵). *شرف‌الدین*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳). *مکتب تفکیک*. تهران: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۱). *مکتب تفکیک*. کیهان فرهنگی، (۹۵).
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). عقل خود بنیاد دینی. *بازتاب اندیشه*، (۲۱).
- خادمی، عین‌الله و عربی، علیرضا (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصه چپستی عقل و کارکردهای آن. *حکمت و فلسفه*، ۸ (۲).
- سیدان، سیدجعفر (۱۳۸۹). *سمات*. دفتر ویژه: مکتب تفکیک و تمایزات آن با فلسفه و عرفان، (۲).
- سیدان، سیدجعفر و نوروزی محمدرضا (۱۳۹۲). تبیین و دفاع امام رضا(ع) از معارف اسلامی در تقابل با نهضت ترجمه و آراء متکلمان. *مطالعات قرآن و حدیث*، ویژه پژوهش‌های رضوی. ۱۱ (۲۱).
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*. تهران: رامین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۱هـ). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *مجموعه مقالات / بررسی‌های اسلامی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عظیمی اعتمادی، محسن (۱۳۷۶). نهضت ترجمه و نقل آثار و علوم بیگانگان طی قرون دوم تا چهارم هجری و تأثیرات آن بر تمدن اسلامی. *نامه فرهنگ*، (۲۶).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳هـ). *بحار الانوار*. تهران: مؤسسه الوفا.
- مسعودی، علی بن حسین (بی تا). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. بیروت: دارالفکر.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). بیست گفتار. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.

مظفری، حسین (۱۳۸۴). معرفی مکتب تفکیک و نقد نگاه این مکتب به ترجمه فلسفه از یونانی به عربی. معارف عقلی، (۲).

مفضل بن عمر (۱۳۸۸). توحید مفضل، ترجمه محمد باقر مجلسی. تصحیح و ویرایش محمد نبی فرهودی. قم: بقیه الله.

ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۷۳). توحید/لامامیه. ترجمه محمد بیایانی اسکویی و بهلول سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی، سیدمحمد (۱۳۸۲). آئین و اندیشه: بررسی مبانی و دیدگاههای مکتب تفکیک. تهران: حکمت.

وکیلی، محمدحسن (۱۴۰۲). تاریخ و نقد مکتب تفکیک. قم: کانون اندیشه جوان.

### Transliteration

- Azimi Etemadi, Mohsen (1997). The Movement of Translation and Translating Foreign Works and Sciences during the Second to Fourth Centuries AH and Its Effects on Islamic Civilization. Nāmeḥ Farhang, (26).
- Ebrahimizadeh, Ahmad; Jalaian Akbaria, Ali and Mirzaei, Mohammad (2019). The Translation Movement and Its Impact on the Validation of Suspects. Jurisprudence and Principles, (121).
- Ershadinia, Mohammad Reza (2003). Criticism and Study of the Separation Theory. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Eslami Ardakani, Seyyed Hassan (2018). The Desire for Separation: Essays in the Intellectual Tradition, Methodology and Personalities of the Separation School. Tehran: Kargadan.
- Hakimi, Mohammad Reza (1981). Aql-e Khod Bonyād-e Dīnī. Reflection of Thought, (21)
- Hakimi, Mohammad Reza (1992). Maktab-e Tafkīk (The School of Separation). Kayhān-e Farhangī, (95).
- Hakimi, Mohammad Reza (1994). Maktab-e Tafkīk (The School of Separation). Tehran: Dalīl-e Mā.
- Hakimi, Mohammad Reza (1996). Šaraf al-Dīn. Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Hakimi, Mohammad Reza (1999). Ijtihad and Imitation in Philosophy. Tehran:

- Islamic Culture Publishing House.
- Ībn Nadīm, Moḥammad b. Ishāq. (1996). *al-Fīhrīst*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Iṣfahānī, Mīrzā Moḥammad-Mahdī. (1969). *Taqrīrāt*. Mashhad: Āstān-e Qods-e Rażawī. o
- Iṣfahānī, Mīrzā Moḥammad-Mahdī. (1984). *Abwāb ul-Hodā*. Mashhad: Seyyed Moḥammad Bāqir Najafī Yazdī.
- Iṣfahānī, Mīrzā Moḥammad-Mahdī. (2008). *Abwāb ul-Hodā*. Tehran: Mu‘assese-ye Farhangī va Enteshārātī-ye Monīr.
- Jafari Langroodi, Mohammad Jafar (1989). *Mu'tazilite History*. Tehran: Ganj-e Daneš Library.
- Jamshidi, Hassan and Mashhadi, Toktam (2014). Criticisms of Professor Ashtiani on the School of Separation. *Book of the Month of Philosophy*, (80).
- Jan Ahmadi, Fatemeh (1990). “The Translation Movement; Its Results and Consequences. *History of Islam*, 1(4).
- Khademi, Ainollah and Arabi, Alireza (2012). A comparative study of the views of Allama Majlisi and Allama Tabatai in the field of the nature of reason and its functions. *Wisdom and Philosophy*, 8 (2).
- Maḥlesī, Moḥammad Bāqer (1993 AH). *Bīḥār Al-Anwār*. Tehran: Al-Wafa Foundation.
- Maleki Miyanji, Mohammad Baqir (1994). *Tawheed al-Īmamīyah*. Translated by Mohammad Bayani Oskoui and Behloul Sajjadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥossān (n.d.). *Morūj ul-Zāhab*. Beirut: Dār al-Fīkr.
- Mofaḍḍal b. ‘Umar (2009). *Tawheed Mofaḍḍal*, translated by Mohammad Baqir Majlisi. Corrected and edited by Mohammad Nabi Farhoudi. Qom: Baqīyat Allāh.
- Motahari, Morteza (1979). *Bīst Goftār*. Tehran: ṣadrā.
- Motahari, Morteza (2009). *Education in Islam*. Tehran: ṣadrā.
- Mousavi, Seyyed Mohammad (2003). *Religion and Thought: A Study of the Foundations and Views of the School of Separation*. Tehran: Ḥekmat.
- Mozafari, Hossein (2005). *Introducing the School of Separation and Criticizing the School's View of Translating Philosophy from Greek to Arabic*. *Ma‘ārif ‘Aqlī*, (2).
- Safa, Zabihollah (2005). *History of Intellectual Sciences in Islamic Civilization*.

Tehran: Rāmīn.

Seyedan, Seyyed Jafar (2010). Samāt. Special Office: The School of Separation and Its Distinctions with Philosophy and Mysticism, (2).

Seyedan, Seyyed Jafar and Norouzi Mohammad Reza (2013). Imam Reza's (AS) Explanation and Defense of Islamic Knowledge in Contrast with the Translation Movement and the Opinions of Theologians. Studies of the Quran and Hadith, Specializing in Razavi Research. 11 (21).

Tabatabaei, Mohammad Hossein (1990). Al-Mīzān. Beirut: Al-‘Alamī Press Foundation.

Tabatabaei, Mohammad Hossein (1992). Collection of Islamic Articles/Reviews. Tehran: Islamic Culture Publishing House.

Vakili, Mohammad Hassan (2023). History and Criticism of the School of Separation. Qom: Kānūn-e Andīše javān.

## ‘Alī b. Abī Ṭālib in the Works of al-Jāhīz

Homa Mohebalian<sup>1</sup> , Shahrbanoo Delbari<sup>2</sup> , Ardashir Asad Begi<sup>3</sup> ,  
Mostafa Gohari<sup>4</sup> 

1. PhD student, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology Islamic Azad University, Mashhad Branch, Mashhad, Iran (mohebalian1337@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Mashhad, Iran (shahrbanoo@iau.ac.ir)
3. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Mashhad, Iran (326515@iau.ac.ir)
4. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (gohari-fa@um.ac.ir)

| Article Info                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | ABSTRACT                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Article type:</b><br/>Research Article</p><br><p><b>Article history:</b><br/>Received: 6 March 2024<br/>Received in revised form: 4 March 2025<br/>Accepted: 12 April 2025<br/>Published online: 18 May 2025</p><br><p><b>Keywords:</b><br/><i>al-Jāhīz,</i><br/><i>‘Alī b. Abī Ṭālib,</i><br/><i>Mu‘āwiya,</i><br/><i>kutub al-milal wa al-niḥal</i></p> | <p>Examining the works of authors to delineate the portrayal of Imām ‘Alī offers insights into the perspectives of their intellectual elite towards him. Al-Jāhīz al-Mu‘tazilī, a prolific scholar active in Baṣra and Baghdād, is one such figure whose writings present seemingly contradictory views regarding him. Despite the richness of his literary output, his stance on ‘Alī b. Abī Ṭālib has received limited scholarly attention. This article aims to ascertain al-Jāhīz's position concerning the first Imām of the Shī‘a by analyzing his complete works that contain information about him. The study of al-Jāhīz's writings reveals a significant tension between his apparent support for ‘Alī b. Abī Ṭālib and expressions of animosity towards him. The central question of this research is to determine the underlying reasons for these contradictory positions held by al-Jāhīz. The findings suggest that al-Jāhīz, leveraging his scholarly and literary prowess, effectively reflected the diverse perspectives of various sects towards ‘Alī b. Abī Ṭālib as an ostensibly impartial milal wa niḥal writer. Simultaneously, he emerges as a staunch defender of the him in numerous treatises, skillfully employing his intellectual and scientific capabilities, shaped by his association with the Mu‘tazila, to advocate for the ‘Alī b. Abī Ṭālib and articulate sharp criticisms against his adversaries.</p> |

**Cite this article:** Mohebalian, H., Delbari, Sh., Asad Begi, A & Gohari, M. (2025). ‘Alī b. Abī Ṭālib in the works of al-Jāhīz. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 281-306.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.373657.654471



© The Author(s).  
DOI: 10.22059/jhic.2025.373657.654471

**Publisher:** University of Tehran Press.

## موضع جاحظ نسبت به امام علی (ع)

هما محب‌علیان<sup>۱</sup>، شهربانو دلبری<sup>۲</sup>✉، اردشیر اسدبگی<sup>۳</sup>، مصطفی گوهری فخرآباد<sup>۴</sup>

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران، رایانامه: mohebalian1337@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران، رایانامه: shahrbano@iau.ac.ir
۳. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران، رایانامه: 326515@iau.ac.ir
۴. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: gohari-fa@um.ac.ir

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                                             | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b><br/>مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۲/۱۲/۱۶</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۲/۱۴</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۱/۲۳</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۰۲/۲۸</p> <p><b>کلید واژه‌ها:</b><br/>امام علی (ع)، جاحظ، کتب ملل و نحل، معاویه، ناصبیان.</p> | <p>پرداختن به آثار اهل سنت و تلاش برای ترسیم سیمای امام علی (ع) در آثارشان می‌تواند ما را به‌نگاه‌های آنها نسبت به حضرت علی (ع) رهنمون شود. یکی از کسانی که دیدگاه‌های ضد و نقیضی از او دربارهٔ امیرمؤمنان (ع) نقل شده، جاحظ معتزلی است که فعالیت‌های علمی‌اش در بصره و بغداد بسیار پر دامنه بود. با وجود این، تاکنون موضع او نسبت به امیرمؤمنان (ع) با وجود غنای آثارش کمتر محل توجه پژوهشگران بوده است. این پژوهش در پی آن است با بررسی آثار جاحظ، که حاوی اطلاعاتی از امیرالمؤمنین (ع) است، موضع وی را نسبت به امام اول شیعیان بازگو کند. نویسندگان قدیم و جدید از تناقض موجود میان طرفداری جاحظ از امام علی (ع) و در عین حال دشمنی او با امام سخن گفته، علت آن را فرصت‌طلبی جاحظ دانسته‌اند. مسئله پژوهش حاضر این است که با فرض وجود مواضع متناقض از سوی جاحظ دربارهٔ امیرالمؤمنین (ع)، علت آن چیست؟ یافته‌های پژوهش حاضر نشان داده است که برخلاف تصور، نویسندگان این پژوهش معتقدند جاحظ، ادیبی فرقه‌نگار بی‌طرف است که برخلاف سایر کتب ملل و نحل توانسته است دیدگاه‌های فرق مختلف را نسبت به امام علی (ع) بی‌کم و کاست بازتاب دهد. از همین رو، گاه در قامت یک مدافع امام ظاهر شود و باتوجه به توانایی‌های زبانی و علمی خود که محصول پیوند با فرقه معتزله بوده است به‌نیکی از امام دفاع کند و انتقادهای گزنده‌ای را نسبت به مخالفان امام ابراز کند و از سوی دیگر در <i>العثمانیه</i>، به‌ویژه انتقادهای دشمنان امام را نسبت به ایشان منعکس کند.</p> |

**استناد:** محب‌علیان، هما، دلبری، شهربانو، اسدبگی، اردشیر و گوهری فخرآباد، مصطفی (۱۴۰۳). موضع جاحظ نسبت به امام علی (ع). *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷(۲)، ۳۰۶-۲۸۱. DOI: 10.22059/jhic.2025.373657.654471



© نویسندگان.  
DOI: 10.22059/jhic.2025.373657.654471

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

عراق در سده سوم هجری، مرکز و کانون التقاء عقاید و باورهای دینی در موضوعات مختلف از جمله درباره امیرالمؤمنین علی (ع) بود. این موضوع که دویست سال پس از شهادت مظلومانه امام علی (ع) مردم چه نگاهی به شخصیت و خلافت ایشان داشتند در نوع خود می‌تواند جالب باشد و نشان دهد که تبلیغات امویان صد سال پس از سقوط آنها تا چه اندازه بر دیدگاه مردمان تأثیر نهاده بود و از سوی دیگر، تلاش‌های شیعیان و شماری از سنیان منصف و عدالت‌خواه در دفاع از حقانیت امیرمؤمنان (ع) تا چه اندازه اثرگذار بوده است. در عراق هردو گروه موافقان و مخالفان امیرالمؤمنین (ع) حضور داشتند. در آنجا محدثان شیعه یا متمایل به شیعه، مانند وکیع بن جراح (د ۱۸۶ق) در کنار محدثان سنی معتدلی، مانند احمد بن حنبل (د ۲۴۱ق) تا محدثانی ناصبی، مانند بریهاری (د ۳۲۹ق) که حتی خلافت امام را نیز مشروع نمی‌دانستند، با همدیگر زیست می‌کردند. در گروه متکلمان نیز این اختلاف به‌طور کامل مشهود است. از یک سو، متکلمانی معتزلی مانند بشر بن معتمر (د ۲۱۰ق) و ابوجعفر اسکافی (د ۲۴۰ق) نظریه بدیع «جواز امامت مفضول بر فاضل» را پدید آوردند و بدین‌سان اعتقاد به تسنن، امام علی (ع) را از لحاظ فضیلت در جایگاهی فراتر از سه خلیفه نخست نشان‌دادند و از سوی دیگر، متکلمانی مانند ابوبکر اصم (د ۲۰۰ یا ۲۰۱ق) قرار داشتند که هیچ جایگاهی برای امام (ع) قائل نبودند. در میان ادبا و شاعران نیز این اختلاف عقیده موجود است: در یک‌سو، شاعران شیعی مانند سید حمیری (د ۱۷۳ق)، منصور نمری (د بعد از ۱۸۷ق) و دعل خزاعی (د ۲۴۵ق) بودند و در مقابل، شاعران طرفدار عباسیان جای داشتند که شیعیان و معتزله را محکوم می‌کردند؛ مانند ابودلامه (د ۱۶۱ق)، مروان بن حفصه (د ۱۸۲ق)، سلم خاسر (د ۱۸۶ق) و علی بن جهم (د ۲۴۹ق) که بیشترین دشمنی را در حق امام مبذول می‌داشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۱۰/۳۸۵).

به سبب گستردگی افراد و گروه‌ها، این پژوهش خود را به یکی از مهم‌ترین این افراد یعنی جاحظ (د ۲۵۵ق)، ادیب معتزلی، محدود کرده است که به سبب تنوع آثارش، حاوی هردو دسته دیدگاه‌ها درباره امام علی (ع) است؛ از این‌رو آثارش می‌تواند محک خوبی برای شناخت عقاید و باورهای متضاد عالمان در سده سوم هجری درباره علی (ع) باشد. وی در مقام یک ملل و نحل‌نویس غیرمتعصب، دیدگاه‌های فرقه‌های مختلف - اعم از نابتیه، عثمانیه، زیدیه و امامیه - را درباره امام علی (ع) ارائه داده و از این جهت، خدمتی بزرگ به تاریخ فرق اسلامی کرده است. گفتنی است که اطلاعات سایر کتب ملل و نحل درباره فرقه‌های مخالف خود، بدون اعتبار و مغرضانه است و آثار جاحظ از این جهت یک استثناء قابل توجه است.

### پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت گرفته درباره موضع جاحظ نسبت به امام علی (ع) را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: شماری از این پژوهش‌ها، تنها به توصیف پاره‌ای از آنچه جاحظ درباره امام علی (ع) گفته است اکتفا کرده و از هرگونه تحلیل و داوری در این باره خودداری کرده‌اند؛ از جمله جعفر دلشاد در مقاله‌ای با عنوان «الامامة و اهل البيت (عليهم السلام) في الفكر المعتزلي: الجاحظ انموذجاً»، امامت شیعی را از نگاه جاحظ بیشتر بر اساس کتاب *البيان و التبیین* بیان کرده است و مطالبی عیناً از این کتاب آورده شده است که ضرورت آن دانسته نیست. سپس مطالبی از رساله *فی اثبات الامامة* جاحظ نقل شده و نویسنده خود، دلائلی از منابع شیعی دیگر بر آن افزوده است؛ به گونه‌ای که مقاله به هیچ عنوان بررسی دیدگاه‌های جاحظ نیست. عنان قلم از دست مؤلف خارج شده است و به اثبات امامت امیرالمؤمنین (ع) با استناد به منابع شیعه و سنی پرداخته است. همچنین ایشان در مقاله مفصل دیگری به زبان عربی با عنوان «الجاحظ و اهل البيت»<sup>۲</sup>، تقریباً همان مطالب را نوشته است! وی در این مقاله، تمام رساله اثبات الامامة را نقل کرده است! از نسخه‌های مختلف رساله مأه کلمه سخن گفته و در نهایت، سخنان ائمه معصومین (ع) از جمله امام علی (ع) را از کتاب *البيان و التبیین* جاحظ استخراج کرده است.

وحید سبزیان‌پور در مقاله‌ای به زبان عربی با عنوان «تيارات التدليس في اسناد كلمات الامام علي (ع) من الجاحظ الى لؤيس معلوف»<sup>۳</sup>، در پی آن است تا نشان دهد که چگونه سخنان امام علی (ع) در رساله مأه کلمه جاحظ در طول زمان به دیگران نسبت داده شد. وی قصد نداشته است که نشان دهد جعل و تحریف سخنان امام از طرف جاحظ آغاز شده است، اما عنوان مقاله چنین معنایی را به ذهن متبادر می‌کند.

مقاله سودمند و مفصلی هم در *دایره المعارف بزرگ اسلامی* درباره جاحظ نوشته شده است<sup>۴</sup> که به صورت مبسوط درباره زندگی و آثار جاحظ سخن رانده است و هربخش آن را یکی از متخصصان فن نوشته است؛ هرچند آنچه درباره دیدگاه‌های جاحظ درباره امیرالمؤمنین (ع) آمده است چندان زیاد نیست، اما اطلاعات سودمندی از زندگی، آثار و اندیشه‌های جاحظ می‌توان یافت. با وجود این، سنگینی وزنه این مقاله درباره پیوند جاحظ با ایران و فرهنگ ایرانی است که مورد توجه نویسنده اصلی این مقاله، آذرتاش

۱. دلشاد، جعفر، «الامامة و اهل البيت (عليهم السلام) في الفكر المعتزلي: الجاحظ انموذجاً»، *المنهاج*، شتاء ۱۴۲۲ق، العدد ۴۴، ۲۴۷-۲۸۰.

۲. دلشاد، جعفر (۱۳۷۸). *الجاحظ و اهل البيت. مطالعات اسلامی*، (۴۵ و ۴۶).

۳. سبزیان‌پور، وحید (۱۴۲۹ق). *تيارات التدليس في اسناد كلمات الامام علي (ع) من الجاحظ الى لؤيس معلوف. دراسات في العلوم الانسانية*، السنة ۱۵، العدد ۳، ۷۷-۸۸.

۴. آذرتاش، آذرتاش و دیگران. *جاحظ. دایره المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۷.

آذرنوش قرار گرفته است. مرتبط‌ترین قسمت این مقاله با پژوهش حاضر، بررسی رساله «استحقاق فی الامامه» است که گزارشی مختصر از آن فراهم شده است.

دسته دوم پژوهش‌ها، کوشیده‌اند افزون بر توصیف آثار جاحظ، به نقد و بررسی دیدگاه‌های وی در موضوع امامت امیرالمؤمنین (ع) هم پردازند. مرادی نسب در مقاله «روش‌های جاحظ در تبیین گزارش‌های تاریخی»<sup>۱</sup> به نقد و بررسی روشی و محتوایی رساله العثمانیه جاحظ پرداخته است و از عهده این کار به خوبی برآمده است، ولی روشن نیست چرا عنوان مقاله، عیناً نشان‌دهنده محتوای آن نیست.

میرشریفی در مقاله «عثمانیه جاحظ و نقض‌های آن»<sup>۲</sup> معتقد است که نویسندگان کتب ملل و نحل، جاحظ را شاید به سبب اعتزال و عقل‌گرایی‌اش تخریب کرده‌اند؛ چنان‌که شهرستانی، مذهب جاحظ را عیناً مذهب فلاسفه دانسته است که بیشتر به فلاسفه مادی نزدیک است تا الهی. به‌باور میرشریفی، تصمیم‌گیری و ابراز حکم درباره مرام و مسلک جاحظ ممکن نیست؛ چرا که او مردی متلون بود و با عقاید و افکار اسلامی بازی می‌کرد و به سان برخی روزنامه‌نگاران معاصر بود که هرکس بیشتر بدو پول می‌داد، موافق خواست او قلم می‌زد و برای خوشایند این و آن مطلب می‌نوشت. به گفته وی، جاحظ در نزد علمای شیعه هیچ‌گونه ارزش و اعتباری ندارد (میرشریفی، «عثمانیه جاحظ»، ۱۲-۱۳)؛ میرشریفی انتقادهای نویسندگان ملل و نحل‌نویس سنی را درباره جاحظ نقل کرده و براساس آنها وی را دروغ‌پرداز معرفی کرده است. اگر چنین استناداتی درست باشد، آنان نظیر چنین سخنانی را درباره شیعیان هم گفته‌اند. افزون بر این، میرشریفی نیز بر این تصور است که نوشته‌های جاحظ همگی نماینده افکار وی هستند؛ بنابراین متناقض‌نما هستند، اما اگر وی را ناقل عقاید دیگر فرق - همراه با افزون و کاستی - بدانیم دیگر نمی‌توان چنین قاطع از تناقض در دیدگاه‌های او سخن گفت.

جعفریان هم تقریباً هم‌نوا با میرشریفی در مقاله «از نابت‌ها/ ناصبه تا حشویه بر اساس گزارش‌ها و تحلیل‌های تاریخی ابوعمر و جاحظ»<sup>۳</sup> ضمن تبارشناسی فرقه نابت‌ها یا همان عثمانیه، معتقد است که جاحظ در گزارش آرای فرقه‌های مختلف و حتی نقدها، گاه متعارض هم سخن می‌گوید. در یک سطح ممکن است متهم به بازیگری در واگویی کردن آراء و نقد آنها باشد. کسی که هربار بخواهد می‌تواند از هرکس که دوست دارد، دفاع کند؛ اما در کل چنین نیست و او در مقدمه کتاب الحیوان اشاره می‌کند که به‌همان مقدار که آرای ناصبه را نقل می‌کند، به شرح آرای رافضه، زیدیه، خارجییه و ضراریه هم می‌پردازد.

۱. مرادی نسب، حسین (۱۳۸۲). روش‌های جاحظ در تبیین گزارش‌های تاریخی. تاریخ/سلام، (۱۴)، ۷۵-۱۰۰.

۲. میرشریفی، علی (۱۳۶۹). عثمانیه جاحظ و نقض‌های آن. مجله آینه پژوهش، (۵).

۳. جعفریان، رسول (۱۴۰۱). از نابت‌ها/ ناصبه تا حشویه بر اساس گزارش‌ها و تحلیل‌های تاریخی ابوعمر و جاحظ. آینه پژوهش، سال ۳۳، (پیاپی ۱۹۳).

او می‌گوید این طور نیست که وقتی آرای ناصبیه را نقل می‌کند، ناصبی باشد یا وقتی آرای رافضیه را می‌گوید، رافضی شده باشد (جعفریان، «از نابت‌ه/ ناصبه تا حشویه»، ۴۵). جعفریان در این مقاله به‌اشتباه، عباسیان را شیعه (مدل عباسی) و تقویت‌کننده «جریان سنی متمایل به امام علی (ع)» معرفی می‌کند (جعفریان، «از نابت‌ه/ ناصبه تا حشویه»، ۳۰). حال آنکه عباسیان بر مذهب شیعه باقی نماندند و به‌مذهب تسنن گرویدند و ثانیاً، همگی موضع یکسانی در برابر امام علی (ع) نداشتند تا بخواهند متفقاً جریان سنی متمایل به امام را تقویت کنند.

مُچلیسین در مقاله‌ای تحت عنوان «دیدگاه جاحظ نسبت به فضائل امام علی (ع) و محدودیت اجماع در این باره»<sup>۱</sup> به نقش اجماع در مشروعیت یا مشروع نبودن خلافت امام پرداخته است؛ به این معنا که اجماع امت در مشروعیت یا مشروع نبودن خلافت امام تا چه اندازه ارزش دارد؟ به‌نوشته نویسنده، جاحظ می‌کوشد اجماع ادعایی را بر خلافت معاویه از سوی امت خدشه‌دار کند. به باور او، زمانی اجماع امت دارای ارزش است که به‌زور شمشیر و ترس و اجماع نباشد و از نگاه جاحظ، علی (ع) برتری آشکاری بر معاویه دارد (Muchlisin, Al-Jahiz on the virtues of Ali, 89). استادش نظام هم اجماع را به‌عنوان یک دلیل، رد کرده بود (Muchlisin, Al-Jahiz on the virtues of Ali, 90).

### زندگانی جاحظ

ابوعثمان عمرو بن بحر مشهور به جاحظ، ادیب و متکلم معتزلی مذهب، حدود سال‌های ۱۵۰-۱۶۵ق در بصره زاده شد. زندگی وی را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: نیمه نخست در بصره زیست و از محیط علمی و فرهنگی آنجا بهره بسیار برد. شاید، چنان‌که جعفریان هم اشاره کرده است، عثمانی بودن او - با فرض صحت - میراث همین نشو و نما در بصره طرفدار عثمان است. در برهه دوم زندگی‌اش به بغداد آمد و از دانش خود برای ترفیع جایگاهش میان دولتیان استفاده کرد. همین موضوع سبب شد برای بهره‌گیری از هدایای دولتمردان و عطایای ایشان با توجه به علم فراوان خود، آثار سفارشی بسیاری بنویسد. خانواده او جزء موالی قبیله کنانه بود. وی فردی زشت‌رو با چشمانی برآمده بود و از همین جهت به جاحظ (حدقه چشم برآمده/ حدقی) معروف شد. تمام دانش‌های زمانه از علوم شرعی و یونانی در آثار او گرد آمده‌اند و این نشان از فرهیختگی و دانش وسیع او دارد.

مهاجرتش به بغداد مرکز خلافت عباسیان، به دعوت مستقیم مأمون (حک. ۱۹۸-۲۱۸ق)، خلیفه معتزلی و دوستدار دانش بود. وی در روزگار جانشینان مأمون، معتصم و واثق هم اوضاعش به سامان بود و

1. Muchlisin, Annas Rolli, "Al-Jahiz on the virtues of Ali ibn Abi Talib and the limit of Ijma", DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies, V. 6, N. 1, January-June 2021.

رسالة مناقب/الترك را برای معتصم نگاشت. اما ستاره اقبال او با به‌خلاف‌ت‌رسیدن متوکل حدیثی مشرب رو به افول نهاد و پس از آن دیگر هرگز جایگاه گذشته را نیافت و ترجیح داد به‌بصره باز گردد و سرانجام در سال ۲۵۵ق در همانجا درگذشت.

جاحظ نزد ابوعبید معمر بن مثنی (د. ح. ۲۱۰ق)، اصمعی (د. ۲۱۶) و ابوزید انصاری (د. ۲۱۵ق) ادب و لغت آموخت و نحو را از ابوالحسن اخفش (د. ح. ۲۱۵ق) و کلام را از ابراهیم بن سیار نظام (د. ۲۲۱-۲۳۱ق) فرا گرفت. شاید بتوان گفت که بهترین و گسترده‌ترین سرچشمه دانش و خرد جاحظ را نه‌منحصراً دانشمندان و روایات شفاهی، بلکه کتاب تشکیل می‌داد. آگاهی جاحظ از فرهنگ ایرانی - به‌سبب ترجمه‌های بسیار زیاد کتب ایرانی که از سوی ابن مقفع و دیگران انجام شد - چنان زیاد بود که کتاب/التاج را به او نسبت دادند.

جاحظ پیرو آیین معتزلی بود و حتی در این مکتب نوآوری کرد و جاحظیه را پی‌ریخت. او در بصره و سپس بغداد شاگردی نظام را کرد. نظام علاوه بر کلام از هنر سخنوری و شاعری نیز بهره داشت و توانست نظر جاحظ را به‌خود جلب کند. بنا به‌گفته جاحظ، وی تمام علوم از فرائض، عروض، حساب، اخترشناسی، تبارشناسی و حفظ قرآن را آموخت. در این فهرست دانش‌های فلسفی و نحوی، حتی چيستان‌پردازي هم منظور شده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۱۴/۱۲۴-۱۳۱؛ یاقوت حموی، ۱۴۱۴ق: ۵/۲۱۰۱-۲۱۲۷).

### منتقدان جاحظ

قضاوت مورخان و نویسندگان فرق و ادیان، و پژوهشگران معاصر شیعی نسبت به‌جاحظ به‌نوعی منفی بوده است و او را متهم به‌سالوس و فرصت‌طلبی کرده‌اند که برای افزایش جاه و مال خود حاضر بود هر دروغ را در کتاب‌هایش بیاورد. یکی از این افراد، مسعودی (د. ۳۴۶ق) است که جاحظ را به‌سبب نوشتن رسالات و کتب متناقض کلامی انتقاد کرده و او را فردی متفنن دانسته که فقط از سر تفریح و سرگرمی (یا برای اثبات قدرت علمی خود یا برای پول) کتاب می‌نوشته است. به‌گفته مسعودی جاحظ از یک سو، رسالة/مامه ولد/العباس را نوشت و در آن از دعاوی راوندیه که حاوی انکار عقیده اهل سنت درباره حقانیت خلافت ابوبکر بود، دفاع می‌کند و از سوی دیگر، کتاب/العثمانیه را می‌نویسد و در آن در تضييع حق امام علی (ع) و دفاع از ابوبکر سنگ تمام می‌گذارد. در جایی دیگر نیز، رساله‌ای در دفاع از خلافت معاویه و بنی‌امیه نوشته است و آنان را محق خلافت معرفی کرده است و بدین‌صورت دچار تناقضی آشکار شده است (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۲/۲۴۲-۲۴۳). البته، مسعودی سبک نگارش جاحظ را ستوده است: «تألیفات جاحظ با وجود عثمانی‌بودن زنگ خاطر را می‌برد و دلایل روشن را نمودار می‌کند»

که شیوه‌ای خوب و ترتیبی منظم و عباراتی روان دارد و هرجا از ملالت خواننده بیم کند، از جد به‌هزل می‌رود یا از پس حکمتی بلیغ، نادره‌ای ظریف آرد. جاحظ تألیفات نیکو دارد و دیگر کتاب‌هایش آنچه تأیید ناصبی‌گری و ضد حق نباشد در نهایت کمال است و از معتزلیان سلف و خلف هیچ‌کس فصیح‌تر از او نبود» (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۲/ ۵۹۶).

ابوجعفر اسکافی (د. ۲۴۰ق) هم انتقادهای صریحی درباره جاحظ، که معاصر او بود، داشته است. بی‌سبب نیست که جاحظ درصدد آزار او برآمد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق: ۱۷/ ۱۳۳). به‌نوشته اسکافی: «عالمی معتزلی وجود دارد که در کلام بسیار متبحر است و اختلافات این علم را می‌شناسد و به‌شبهات آن احاطه دارد و جاهایی را که در معرض طعن است می‌شناسد و انواع تأویل کلام را می‌داند. او از تمام حیل‌ها برای ابطال مناقب امیرالمؤمنین استفاده می‌کند و مشهورترین فضائل آن حضرت را تأویل می‌کند. پس گاهی آن را به‌صورتی غیر محتمل تأویل می‌کند و گاهی تلاش دارد تا با قیاسی ناقص از قدر و منزلتش بکاهد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق: ۳/ ۲۶۳-۲۶۴). برای موارد دیگر ر.ک ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق: ۳/ ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹).

ابوجعفر اسکافی (اسکافی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۲) و احمد بن موسی بن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۳۴ق: ۵۳)، جاحظ را به‌دشمنی با امام علی (ع) متهم کرده‌اند، حال آن‌که او خود در مقدمه *الحیوان* تصریح می‌کند که وی تنها عقاید عثمانیه را عرضه کرده و به‌دفاع از آنها برخاسته است (جاحظ، ۱۴۲۴ق: ۱/ ۱۳). پیش از این به‌دیدگاه‌های جعفریان و میرشریفی درباره جاحظ اشاره شد که به‌نوعی منفی است و به‌دلایل مختلف او را قابل انتقاد می‌دانند.

نویسندگان پژوهش حاضر معتقدند، اقدام جاحظ در ذکر اندیشه‌های تمام فرق و نحله‌های مذهبی با هرانگیزه‌ای که صورت گرفته باشد، ارزشمند و درخور توجه است و نباید او را به دورویی و سالوس متهم کرد. او مانند آینه‌ای است که تمام جریان‌های فکری و فرهنگی زمان خود را عرضه کرده است. جاحظ بیشترین خدمت را به‌علم کلام و فرق نموده که عقاید فرق مختلف را بی‌کم و کاست بدون توجه به‌خوشامد یا ناخوشامدی پیروان آن فرقه‌ها با کلامی فصیح و بدون حذف نقل کرده است.

**آثار جاحظ درباره امیرالمؤمنین (ع):** از میان انبوه آثار جاحظ، رساله‌ها و کتاب‌های زیر یا مستقیماً درباره امیرالمؤمنین (ع) است یا مطالبی درباره ایشان دارد:

۱. *العثمانیه*: این کتاب بیشتر به‌انگیزه درست کردن فضائل برای ابوبکر و کاستن از قدر و اعتبار فضائل علی (ع) نوشته شده است. شخصیت‌ها در کتاب *العثمانیه* بر اساس نقشی که برایشان تعریف شده ایفای نقش می‌کنند؛ برای نمونه در هرواقعه ابوبکر، همیشه موضع صلح و ملایمت را می‌گیرد و عمر

موضع محکم و صلابت را؛ دقیقاً مانند یک نمایشنامه که مشخص است روایات استفاده شده در آن ساختگی است.

۲. رساله عمرو بن بحر الجاحظ فی الحکمین و تصویب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فی فعله: رساله‌ای است به لحاظ حجمی تقریباً متوسط که در دفاع از امیرالمؤمنین (ع) و اثبات حقانیت او در جنگ صفین نوشته شده است.

۳. رساله فی النابتة الی ابی الولید محمد بن احمد بن ابی دؤاد: عنوان این رساله در چاپ سندوبی، رساله فی بنی امیه آمده است. «نابتة» (رویدگان)، عده‌ای بودند که در روزگار جاحظ روییدند و آشکارا بنی‌امیه را تأیید می‌کردند و می‌گفتند که دشنام‌دادن به معاویه درست نیست؛ زیرا او از یاران پیامبر (ص) بوده و کینه‌توزی و ناسزاگفتن به‌وی، بدعت و مخالفت با سنت است.<sup>۱</sup>

۴. رساله فی اثبات امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب: رساله‌ای مختصر در اثبات خلافت امیرالمؤمنین (ع) بعد از پیامبر (ص). وی در این رساله، نخست اجماع ادعایی درباره ابوبکر را ابطال می‌کند، سپس به اثبات افضلیت حضرت علی (ع) و در نتیجه حقانیت ایشان برای خلافت پیامبر (ص) می‌پردازد.

۵. من کتاب استحقاق الامامة: جاحظ در این رساله به بررسی دیدگاه‌های زیدیه در موضوع امامت پرداخته است.

۶. رساله فضل هاشم علی عبدشمس: جاحظ در این رساله، بنی‌امیه را در برابر بنی‌هاشم، به شدت سرزنش و بدنام می‌کند و اقدامات خصمانه آنها را از دوران جاهلیت تا خلفای اموی یک‌به‌یک علیه بنی‌هاشم و از جمله شخص امیرالمؤمنین علی (ع) برمی‌شمارد.

۷. رساله فی علی بن ابی طالب و آله من بنی هاشم: در این رساله، جاحظ با استناد به حدیث خود امام (ع)، که دو گروه درباره من به هلاکت می‌افتند ...، معتقد است که وضعیت امام (ع) در این امت مانند حضرت عیسی (ع) است که یهودیان تهمت‌های ناروا به او و مادرش می‌زدند و مسیحیان او را تا سرحد خدایی بالا می‌بردند. او در این رساله، به برتری اهل بیت (ع) بر دیگران و حضرت علی (ع) به صورت خاص می‌پردازد و به مواردی مانند تدوین دیوان دوره عمر استناد می‌کند که عمر جایگاه نخست را به آل پیامبر (ص) اختصاص داد و این سخن امام (ع) که «نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد» و سپس درباره شجاعت، سخا و سخنوری امام که ایشان را در جایگاهی برتر می‌نشاند، می‌نویسد.

۸. فی بیان مذاهب الشیعه: این رساله تا نیمه آن به بررسی فضائل و خصائل امام علی (ع) و برتری

۱. درباره این فرقه و تبارشناسی آن، ر.ک. جعفریان، (۱۴۰۱). از نابتة/ ناصبه تا حشویه بر اساس گزارش‌ها و تحلیل‌های جاحظ. آینه پژوهش، (۹۳).

ایشان بر ابوبکر و عمر و سایر صحابه می‌پردازد. البته چنان‌که خود متذکر شده، در این رساله فقط دیدگاه‌های زبیدیه مطرح شده و دیدگاه‌های رافضیه را به‌رسالة دیگری که در این باب نوشته، احاله داده است. مطالب این رساله با آنچه در رسائل دیگرش در دفاع از امیرالمؤمنین (ع)، آورده، شباهت تمام دارد. ۹. مئة کلمه: جاحظ از کلمات و سخنان امام علی (ع) بسیار اثر پذیرفته بود که اثر آن را در سبک نگارش وی به‌خوبی می‌توان دید (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق: ۳۱۷). ابوالفضل احمد بن ابی‌طاهر مشهور به ابن طیفور (د ۲۸۰ق)، دوست جاحظ و مؤلف کتاب ارزشمند *بغداد*، درباره علت تألیف این کتاب می‌نویسد: «زمانی جاحظ به‌ما گفت: «امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) صد کلمه دارد که هریک از آنها به‌هزار جمله از بهترین عبارات عرب می‌ارزد». من از او همواره می‌خواستم که آنها را جمع و بر من املا کند و او دائماً به من وعده می‌داد و از روی بخل خود را به‌تغافل می‌زد تا این‌که در اواخر عمرش روزی شماری از رونوشت‌های مؤلفاتش را بیرون آورد و از روی آنها این کلمات را جمع کرد و به‌خط خود نوشت و این کلمات صدگانه چنین است: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً...» (خوارزمی، بی‌تا، ۳۷۵). قسمتی از محتوای این کتاب از سوی ابن قتیبه (د ۲۷۶ق) در کتاب *عیون الاخبار* آمده است (ابن قتیبه، ۱۴۱۸ق: ۲/ ۱۳۴-۱۳۵).

۱۰. *البیان و التبیین*: جاحظ در این کتاب که بهترین نمونه‌های نثر عربی را فراهم آورده، خطبه‌هایی را از امام علی (ع) به‌عنوان دلایل بلاغت ذکر کرده است: اولین خطبه امام پس از رسیدن به‌خلافت، خطبه درباره آخرت، خطبه در تشویق به‌جهاد و خطبه در شکایت از یاران (جاحظ، ۱۴۲۳ق: ۲/ ۳۴-۳۷؛ قس. سیدرضی، ۱۳۷۷ش: خطب ۱۶، ۲۸، ۲۷، ۲۹). جاحظ در ستایش از کلمات قصار امام (ع) ذیل جمله «قیمه کل امریء ما یحسنه» می‌نویسد: «اگر در این کتاب فقط برهمین یک جمله آگاهی می‌یافتیم، قطعاً آن را کافی و شافی می‌یافتیم، بلکه آن را بیشتر از کفایت و رساننده به‌غایت می‌یابد و بهترین سخن آن است که کم آن تو را از بسیار آن بی‌نیاز کند و معنای آن از الفاظش هویدا باشد. گویا خداوند لباس جلالت و بزرگی بر تن علی (ع) پوشانده و به‌خاطر حسن نیت و تقوای گوینده این سخنان او را با نور حکمت پوشانده است» (جاحظ، ۱۴۲۳ق: ۱/ ۸۷).

### دفاعیات جاحظ از امام علی (ع)

دفاعیات جاحظ از امام علی (ع) را می‌توان به دو دوره تفکیک کرد: دوران پیش از به‌دست‌گیری خلافت از سوی امام (ع) و دوران خلافت ایشان.

### الف) دوران پیش از خلافت

جاحظ نخست از خلافت ابوبکر آغاز می‌کند و به دلایل مختلف امام را افضل از ابوبکر برای جانشینی معرفی می‌کند. جاحظ در اثبات امامت و جانشینی امیرالمؤمنین علی (ع) می‌نویسد: «کتاب خدا و سنت پیامبر و اجماع حاکی از آن است که برترین امت پس از رسول خدا، امام علی (ع) بود؛ زیرا او جهادش و مشقاتی که در این راه متحمل شد بیش از دیگران بود و باتقواترینشان بود و چون باتقواترین آنها بود پس خشیت او از بقیه صحابه بیشتر بوده و چون خشیتش بیشتر بوده، پس اعلم ایشان است و چون اعلم صحابه است، پس عادل‌تر امت و هادی مردم به حق است؛ زیرا خود هدایت‌یافت‌تر است و چنین شخصی شایسته پیروی و حاکم شدن است، نه این که خود پیروی نماید و بر او حکم شود» (جاحظ، ۱۳۵۰ق: ۴۹۹).

به‌نوشته او این امت اجماع دارند که صحابه‌ای که از آنها علم گرفته می‌شود، چهار تن‌اند: علی بن ابی‌طالب (ع)، عبدالله بن عباس، ابن مسعود و زید بن ثابت - رضی الله عنهم (جاحظ، ۱۳۵۰ق: ۴۹۹). جاحظ در پاسخ کسانی که عمر را سزاوارترین فرد برای جانشینی می‌دانند، می‌نویسد: «ما از امت می‌پرسیم که چون وقت نماز شود چه کسی برای امامت نماز مقدم می‌شود؟ آنها خواهند گفت: پیامبر فرمود: «کسی که قرائتش از بقیه بهتر است، امامت قوم را برعهده گیرد». آنگاه اجماع دارند که چهار تن هستند که قرائشان بهتر از عمر بود. پس عمر از این فهرست خارج شد. آنگاه از امت پرسیدیم که کدام‌یک از این چهار تن قرائشان درست‌تر و در دین فقیه‌تر از بقیه است؟ پس مردم اختلاف کردند. ما ایشان را آگاه کردیم تا قضیه را معلوم داریم. می‌پرسیم کدامشان برای امامت سزاوارتر از بقیه است؟ پس اجماع دارند که پیامبر فرمود: «پیشوایان از قریش خواهند بود». با این حدیث ابن مسعود و زید بن ثابت از این فهرست خارج می‌شوند و علی بن ابی‌طالب (ع) و ابن عباس می‌مانند. پس پرسیدیم که کدام یک از این دو برای امامت سزاوارتر است؟ پس اجماع دارند که پیامبر فرمود: «هرگاه دو عالم فقیه قرشی باشند آن که مسن‌تر است و زودتر مهاجرت کرده امام است». با این حساب ابن عباس هم از فهرست خارج می‌شوند و امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب - صلوات الله علیه - باقی می‌ماند. پس او برای امامت سزاوارتر است؛ زیرا امت بر او اجماع کردند و کتاب و سنت دلالت دارند که او امام است» (جاحظ، ۱۳۵۰ق: ۵۰۰).

وی سپس از این سخن می‌گوید که چرا امام علی (ع) با وجود این که از بقیه صحابه برتر بود، اما به بیعت با ابوبکر (و بقیه خلفا) حاضر شد. به‌نوشته او، حرص علی (ع) بر وحدت مسلمین موجب شد تا او از حق خود برای خلافت آنگاه که دید که شورشیان مرتد تا دروازه‌های مدینه رسیده‌اند، درگذرد (جاحظ، ۲۰۰۲م: «من کتاب استحقاق الامامة»، ۱۸۲؛ نیز ر.ک. طبری، ۱۳۸۷ق: ۳/ ۲۴۶). علاوه بر شورش

مرتدین، میان مهاجر و انصار در موضوع خلافت اختلاف افتاده بود و منافقانی که در مدینه بودند به کمین نشسته بودند (جاحظ، ۲۰۰۲ق: «من کتاب استحقاق الامامة»، ۱۸۲). این موضع گیری دلالت بر فراوانی حلم او و کمی حرص او و سعه صدر و شدت زهد و بسیاری گذشت و استواری اندیشه اش دارد و هرگاه کسی از چنین امر بزرگی درگذرد، خدا او را در بالاترین منازل دین قرار می دهد (جاحظ، ۲۰۰۲ق: «من کتاب استحقاق الامامة»، ۱۸۳).

وی منکر اجماع صورت گرفته روی ابوبکر در سقیفه می شود. به نوشته او، اجماع امت وقتی مشروعیت دارد که مبتنی بر کتاب خدا و سنت پیامبر باشد، وگرنه امکان دارد که امت بر چیزی اجماع کنند که مورد رضایت خداوند نباشد، مانند غزوه بدر که پیامبر (ص) از مسلمانان پرسید که نظرشان درباره آزادی اسرا در قبال فدیة چیست و همگی موافقت کردند، اما آیه نازل شد که «هیچ پیامبری حق اسیر گرفتن ندارد، مگر بعد از آنکه در آن (منطقه و) زمین، غلبه کامل یابد. شما (به خاطر گرفتن اسیر و سپس آزاد کردن با فدیة) به فکر متاع زودگذر دنیا هستید، ولی خداوند (برای شما) آخرت را می خواهد و خداوند، شکست ناپذیر و حکیم است».<sup>۱</sup>

او درباره قتل عثمان و بی تقصیر بودن امام علی (ع) هم موضع خود را اعلام می کند. به نوشته او مسلمانان از روزگار پیامبر (ص) تا ۶ سال نخست خلافت عثمان بر مسیر صحیح حرکت می کردند. مردم در این دوره، بر محور کتاب و سنت گرد آمده بودند و در این دوره، هیچ بدعت و کار ناشایستی در میانشان رخ نداد، تا این که عده ای راه خطا پیمودند و عثمان را کشتند. کشتن عثمان نامشروع بود؛ چه، گناه های وی آن اندازه نبود که کشتش را روا سازد. این کار فتنه های بسیاری به پا کرد و دشمنی هایی را در میان مسلمانان به راه انداخت و خون های بسیاری در پی آن ریخته شد. از نظر او، شورشیان به جای کشتن عثمان، می توانستند از راه های دیگری وی را کیفر دهند. به هر روی، مردم در برابر عثمان رویکردهای متفاوتی داشتند. برخی قاتل و یاور قاتل بودند، پاره ای از یاری عثمان تن زدند و عده ای نیز توان کمک به وی را نداشتند. جاحظ درباره هریک از این گروه ها، داوری خاصی دارد. درباره عثمان و کسانی که او را یاری نکردند و کسانی که می خواستند او را برکنار کنند، حکم قطعی نمی دهد و تردید دارد، اما قاتل و یاور قاتل را گمراه و بی دین می داند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة الی ابی الولید محمد بن احمد بن ابی دؤاد، ۷/۲ - ۱۰).

وی به پاسخ اتهاماتی که سفیانیه متوجه امام علی (ع) کرده بودند، می پردازد: آنها علی (ع) را در قتل عثمان سهیم می دانستند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحكمین، ۳۸۹).<sup>۲</sup> اما در

۱. «ما کان لنبی أن یكون له أسرى حتی یخن فی الأرض تریدون عرض الدنیا و الله یرید الآخرة و الله عزیز حکیم» (انفال/۶۷).

۲. نخستین بار این اصحاب جمل بودند که امام را به شرکت در قتل عثمان متهم کردند (بالذری، ۱۹۹۷م: ۲/۲۱۷ - ۲۱۸؛ ۵/۵۸۴).

این باره باید گفت که علی (ع) نه عثمان را کشت و نه در قتلش یاری رساند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمی، ۳۹۹؛ نیز ر.ک. ابن سعد، ۱۴۱۷ق: ۳/ ۴۵).

### ب) دوران خلافت امام علی (ع)

جاحظ، نخست سخن از مشروعیت خلافت امام علی (ع) به میان می‌آورد که مورد تردید و انکار عده‌ای از مخالفان ایشان قرار گرفته بود. وی در مقام پاسخ به ادعای سفیانیه مبنی بر مشروع نبودن خلافت علی (ع) به علت نبود اجماع کامل بر علی (ع)، می‌نویسد: «مردم فضل او را می‌دانستند و اجماع تابع فضل است، نه برعکس. پس چون فضل کسی هویدا بود بر مردم است که بر او اجماع کنند و اگر اختلاف کردند آنانند که از رحمت خدا به دورند» (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۵).

او درباره نزع امام (ع) با طلحه و زبیر و پیشنهاد عجیب سفیانیه، که باید کار را به شورا واگذار می‌کرد، می‌نویسد: «اگر سفیانیه گویند چرا علی (ع) در اختلاف میان خود و طلحه و زبیر تعیین خلیفه را به شورا نسپرد و در این موضوع از عمر تبعیت نکرد، گوییم که عمر شرط نکرد که این شورا تا ابد برقرار باشد، بلکه او تنها سه روز به اهل شورا فرصت داد خلیفه تعیین کنند و الا کشته شوند و عمر علم نداشت که بعداً اهل شورا چه تغییراتی خواهند کرد» (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۷).<sup>۱</sup> ضمن آن که سیره عمر در این مورد واجب‌الاتباع نبود؛ چون در این صورت عمر هم نباید از سیره ابوبکر در انتخاب جانشین عدول می‌کرد و از پیش خود شورا تشکیل می‌داد.<sup>۲</sup> وی در پاسخ به این که شاید سعد بن ابی وقاص از علی (ع) به خلافت سزاوارتر بود، به صراحت می‌نویسد که علی (ع) به سبب قرابتش از او به خلافت سزاوارتر بود و به سبب فضائش و تقدم در اسلام و زهدش (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۸).<sup>۳</sup> درباره حق معاویه برای خون‌خواهی عثمان، این حق هیچ‌گاه

۱. امام علی (ع) چون انتخاب خود را بدون اجبار انجام داده بود و طلحه و زبیر اولین افرادی بودند که با او بیعت کردند، اینک انتظار داشت بر سر پیمان و بیعت خود باقی بمانند. امام خطاب به زبیر فرمود: «عَرَفْتَنِي بِالْحِجَازِ وَ أُنْكَرْتَنِي بِالْعِرَاقِ فَمَا عَدَا مِمَّا بَدَأَ»؛ مرا در حجاز تأیید کردی و اینک در عراق قبولم نداری؛ چه چیز تو را از آنچه بر تو آشکار شده بود رویگردان کرد (سیدرضی، ۱۳۷۷ش: خطبه ۳۱)؟

۲. همانجا. اصولاً دستگاه خلافت با رد مسئله نص هیچ طرح مشخصی برای تعیین خلیفه نداشت و هردوره، از شیوهای جدید بهره می‌برد. بعدها هم که شماری از فقه‌های سنی، مانند ماوردی و ابن ابی‌یعلی در پی ترسیم خطوطی برای این موضوع برآمدند هیچ آیه و حدیثی مستمسکشان نبود و فقط به عمل خلفا توجه کردند (ماوردی، ۱۳۸۳ش: ۲۲-۲۶؛ ابی‌یعلی، ۱۴۲۱ق: ۱۹-۲۲).

۳. سعد بن ابی‌وقاص خود به برتری امام علی (ع) بر خود اذعان داشت: «برای علی (ع) چهار منقبت است که اگر من یکی از آنها را داشتم، بهتر بود از تمام نعم دنیا: حدیث رایت، حدیث منزلت، حدیث غدیر» و مورد چهارم را سفیان بن عیینه، راوی ماجرا، فراموش کرد (احمد بن حنبل، ۱۹۸۳ق: ۲/ ۶۴۳).

معاویه را مستحق خلافت نمی‌کند (این دو با همدیگر ارتباطی ندارند) (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۸).

در نهایت، باید به‌موضع جاحظ نسبت به دشمن سرسخت امام (ع) یعنی معاویه پرداخت. جاحظ معاویه را به‌تمامی رد نمی‌کند. به‌گفته او معاویه در پایین‌ترین حالتش مؤمن غیر فاسق است، ولی دوست است و دشمن [اسلام] نیست. عادل است و فریبکار نیست (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۴۴).<sup>۱</sup> باوجود این از نظر جاحظ، خلافت محقق نمی‌شود مگر با تقدم در فضل و سابقه (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۴۵).<sup>۲</sup> وی، کاتب وحی‌بودن معاویه را دلیلی بر استحقاق او برای خلافت نمی‌داند؛ چرا که غیر او هم کاتب وحی بودند.<sup>۳</sup> همچنین او را به‌سبب «خال المؤمنین» بودن هم لایق خلافت نمی‌داند؛ زیرا از این خاله‌ها و دایی‌ها در صدر اسلام بسیار بودند! به‌گفته وی اگر معاویه به‌سبب برادری با ام حبیبیه «دایی مؤمنان» است پس ابوبکر و عمر و ابوسفیان هم [به‌سبب پدر زنی پیامبر] اجداد اسلام‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۴۵). معاویه خود نیز تنها دلیلی که برای استحقاق خود برای امامت ذکر می‌کند، خون‌خواهی عثمان بود (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۴۵؛ نیز ر.ک. طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۶۱/۴).

سفینیه، ولایت ۴۰ ساله معاویه را بر شام تحسین می‌کنند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۸۵) و معاویه را منصوب عمر و عثمان می‌دانند، درحالی‌که از دید آنها، خلافت علی (ع) نه از طریق شورا بود، نه اجماع و نه نص (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۸۵-۳۸۶).<sup>۴</sup> آنها خون‌خواهی عثمان را حق معاویه می‌دانستند؛ هم‌چنان‌که سران توابین هم به‌خون‌خواهی حسین (ع) برخاستند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۸۷). به‌عقیده آنان در زمان معاویه از میان صحابه‌ای که مانده بودند هیچ‌یک لیاقت و شایستگی او را برای خلافت نداشتند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۱).

۱. در ادامه، همین موضوع از سوی جاحظ به‌طور کامل رد می‌شود و حيله‌گری و نیرنگ‌بازی او عامل موفقیتش عنوان می‌شود.

۲. درباره ملاک‌های برگزیدن خلیفه، کامل‌ترین توضیح را ابوالحسن ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیة از نگاه سنیان بیان کرده است: چگونگی وجوب امامت، شروط انتخاب‌کنندگان، شروط شایستگان امامت، انعقاد امامت، تعیین امامت (ماوردی، ۱۳۸۳ش: ۲۱-۲۶).

۳. همانجا. معاویه دوره کوتاهی به‌عنوان کاتب وحی پیامبر (ص) بوده است؛ زیرا در سال ۸ق و هم‌زمان با فتح مکه به اسلام گروید و پس از آن هم کما فی السابق در مکه زندگی می‌کرد. با وجود این، با توجه به این‌که بعداً جزء خلفای اسلام گردید، امویان و عده‌ای از محدثان شامی و بغدادی کوشیدند این مقام او را برجسته سازند.

۴. معاویه در نامه به‌امام علی (ع) همین ایراد را به‌ایشان وارد کرد و امام (ع) در پاسخ فرمود: «شورا حق مهاجران و انصار است و هنگامی که شورایی از مهاجران و انصار تشکیل شد و بر رهبری مردی اتفاق کردند و او را امام خواندند این همان گزینش مورد رضای خداست» (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق: ۲۹-۳۰).

اولین دلیلی که جاحظ در ردّ مدّعیات سفینیه می‌آورد، این است که چنین دفاعیاتی را معاویه از خود نکرده است (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۳). ثانیاً اصحاب سیر و مورخان، دلایل سفینیه را ذکر نکرده‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۳)<sup>۱</sup>، بنابراین آنها را درست نمی‌دانسته‌اند. به عقیده جاحظ، این استدلال‌ات ساخته دست متکلمان است و به گفتار معاویه نمی‌خورد (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۹۴)<sup>۲</sup>. البته، همین گله را از خود جاحظ هم می‌توان کرد؛ زیرا خود دلایل و سخنانی از قول عثمانیه می‌آورد که به‌نظر ساخته دست خود وی است.

او سخت‌ترین انتقادهای را در رساله النابتة، متوجه معاویه می‌کند. به‌نوشته او، مسلمانان اعم از مهاجر و انصار، سال ۴۱ق را «عام الجماعة» نامیدند، در حالی که چنین نبود، بلکه برعکس سال تفرقه و زور و غلبه بود و سالی بود که در آن امامت به پادشاهی خسروان (ایرانیان) تبدیل شد و خلافت، غصبی و هم‌چون حکومت قیصرهای روم شد و معاویه اهمیتی بدان نداد که گمراهی و فسق را یک‌جا در خود جمع کرده است. سپس او گناهانی را مرتکب شد که ما برشمردیم تا این که حکم رسول خدا (ص) را در ماجرای «استلحاق» زیر پا نهاد؛<sup>۳</sup> با وجود حکم نبوی که «الولد للفراش» و این که کسی که تهمت بزند چه حکمی دارد و با وجود آن که سمیه در تحت سرپرستی ابوسفیان نبود و (طبق این داستان) با سمیه زنا کرده بود؛ معاویه با این کار از حکم فجّار به حکم کفار رسید. کشتن حجر بن عدی<sup>۴</sup> و دادن مصر به عمرو بن عاص و تعیین یزید به جانشینی خود و در اختیار گرفتن فیء و برگزیدن والیان بر اساس هوا و هوس و تعطیلی حدود فقط به سبب شفاعت و قرابت عده‌ای، از جنس انکار احکام منصوص و شرایع مشهور نیست (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة، ۱۱/۲)؛ در حالی که فرقی بین انکار قرآن و رد سنت در اطلاق کفر به شخص نیست؛ زیرا سنت به‌مانند شهرت کتاب و ظهور آن است، جز این که یکی از آن دو بزرگتر و عذاب آخرت بر آن شدیدتر است (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة، ۱۱/۲). بنابراین جاحظ، معاویه را تارک و منکر سنت می‌داند؛ از همین‌رو در تعریض به‌نابتة که از معاویه دفاع می‌کردند،

۱. می‌توان دریافت چرا در کتب ملل و نحل مانند الملل و النحل شهرستانی از این فرقه یادی نیست.

۲. چنان که گذشت معاویه تنها بر خون‌خواهی عثمان و تحویل قاتلان او که در سپاه امام بودند تکیه می‌کرد که البته امکان تحویل آنها برای امام میسر نبود.

۳. برای آگاهی بیشتر رک. تفضلی، عباسعلی و هانیه بیک (۱۳۸۸). استلحاق زیاد به ابوسفیان؛ انگیزه‌ها و پیامدها. تاریخ و تمدن اسلامی، ۵ (۹)، ۳-۲۸.

۴. کشتن حجر بن عدی و شماری از یارانش چنان فجیع و خلاف اسلام بود که حتی اعتراض عایشه را نیز برانگیخت؛ هنگامی که خبر کشته‌شدن حجر را شنید گفت: رسول الله (ص) فرمود: در مرج عذرا عده‌ای کشته می‌شوند که خدا و اهل آسمان از این پیشامد ناراحت می‌شوند (بلاذری، ۱۹۹۷م: ۵/۲۶۶). همچنین چون خبر کشته‌شدنش را به ابن عمر دادند به سختی گریست (بلاذری، ۱۹۹۷م: ۵/۲۶۲).

می‌نویسد: «فرعمت ان من السنه ترک البرائة ممن جحد السنه»: پس پنداشتی بیزاری نجستن از کسی که سنت را رها کرد خود سنت است! او خرابکاری‌های یزید را هم ملعول همان انتخاب نادرست معاویه می‌داند و اهل بیت (ع) را چنین می‌ستاید: «... و کشتن حسین (ع) و بیشتر خانواده‌اش که چراغ‌های تاریکی‌ها و میخ‌های اسلام بودند» (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة، ۱۲/۲). او یزید را فاسق و ملعون می‌داند و کسی را که از لعنت کردن ملعون نهی کند، ملعون می‌داند: «فالفاسق ملعون و من نهی عن لعن الملعون فملعون»: فاسق ملعون است و آن که از لعن ملعون خودداری کند هم ملعون (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة، ۱۴/۲). او معاویه را چنان که گذشت کافر می‌شمرد: «و النابتة فی هذا الوجه اکفر من یزید و ابیه و ابن زیاد و ابیه»: و با این توجیه، نابتة از یزید و پدرش و ابن زیاد و پدرش بدکارترند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة، ۱۴/۲). البته او جانب معاویه را هم بالتامه رها نمی‌کند، از جمله این که انتخاب یزید را به ولایتعهدی بلا اشکال می‌داند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۷۰-۳۷۱).<sup>۱</sup> ملاحظه می‌شود که در اینجا تعارضاتی در کلام جاحظ هویدا شده است؛ یک‌جا در مقام مدافع او را مؤمن غیر فاسق می‌داند و یک‌جا کافر، یک‌جا انتخاب یزید را جزء خرابکاری‌های معاویه معرفی می‌کند و در اینجا بلا اشکال می‌داند؛ چنان که گذشت علت این تناقضات آن است که وی عقاید فرق مختلف را از زبان خود و نه آنها، بیان می‌کند و این موضوع سبب شده عده‌ای او را به تناقض‌گویی متهم سازند.

جاحظ علت ناکامی اما را در برابر معاویه، عدم توسل ایشان به‌نیرنگ‌ها می‌داند که معاویه به‌سادگی به‌آنها دست می‌یازید. به‌باور جاحظ علت شکست علی (ع) این بود که معاویه مردم را با مال و مدارا به‌سوی خود جلب می‌کرد و علی (ع) در مسائل مالی بسیار سختگیر بود (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۵۰). معاویه بعداً هم از این خصلت امام یاد می‌کند و در حالی که داد و دهش خود را به‌رخ شیعیان امیرالمؤمنین (ع) می‌کشد از یکی از آنان به نام دارمیه حجونیّه می‌پرسد: «اگر علی (ع) هم بود چنین می‌کرد؟» و او با قاطعیت پاسخ می‌دهد: «او هرگز چنین نمی‌کرد و حتی یک کرک شتر هم از بیت‌المال به من نمی‌داد» (ضبی، ۱۴۰۳ق: ۴۳).

جاحظ قرآن بر سر نیزه کردن شامیان را خدعه و حيله معاویه و کار علی (ع) را درست می‌داند؛ چرا که امام به سپاهش فرمود: «وای بر شما! این فریب و نیرنگ است و علاوه بر این نشانه شکست و تمام شدن نیروهایشان است. پس، این فرصت را غنیمت بدانید ... میان شما و پیروزی جز لحظه‌ای صبر باقی نمانده است (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۵۱؛ نیز ر.ک. بلاذری، ۱۹۹۷م: ۲/

۱. فارغ از بی‌لیاقتی یزید برای خلافت بر مسلمین، انتخاب او به‌ولایتعهدی توسط معاویه برخلاف عهدنامه صلح با امام حسن (ع) (بلاذری، ۱۹۹۷م: ۴۲/۳). لذا بنابر عرف همان زمان هم نامشروع بوده است.

(۳۲۳). جاحظ معتقد است که معاویه از امام زیرک‌تر نبود، ولی او تمام نیرنگ‌ها را به کار می‌برد، در حالی که امام فقط کاری را می‌کرد که با قرآن و سنت موافق باشد (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۵؛ نیز ر.ک. سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه ۲۰۰). هوشمندانه چنین نظر می‌دهد که «راه‌های مکر و نیرنگ همواره بیش از راه‌های درست است و لذا دست معاویه برای انجام آنچه می‌خواست بازتر بود» (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۶). این برداشت عوام بود که گمان می‌کردند معاویه زرنک‌تر است؛ چون می‌دیدند که او در کارهای خود با موفقیت‌های بیشتری همراه است، بی‌آن که نظر به روش به‌دست‌آوردن آن موفقیت‌ها داشته باشند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۶). هم‌چنان که ما نشنیدیم که کسی بگوید: ابوبکر یا عمر یا پیامبر زیرک‌ترین فرد عرب و عجم و مکارترین کس در میان کُتانه بوده‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۷).<sup>۱</sup> زیرا این القاب برای کسانی به کار می‌رود که در پی دنیابند و به آخرت بی‌اعتنا و از هر وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود استفاده می‌کنند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۷).

جاحظ از امام در برابر خوارج که از موضع ایشان در برابر ماجرای تحکیم انتقاد می‌کردند، به‌شدت دفاع می‌کند. به‌نوشته جاحظ ایرادهایی که مخالفان امام در موضوع تحکیم می‌گیرند به‌سه‌مطلب زیر باز می‌گردد:

۱. دلیل انتخاب ابوموسی از سوی امام چه بود، در حالی که یمنی‌های زیرک‌تری در سپاه او حضور داشتند؟

۲. چرا امام به‌حکم آیه «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما» عمل نکرد؟

۳. چرا امام علی (ع) جنگ با آنها را نیمه‌کاره رها کرد، در حالی که خوارج خواهان از سرگیری جنگ بودند (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۵۸)؟

جاحظ ردّ درخواست خوارج برای از سرگیری جنگ را ناشی از ترس امام نمی‌داند؛ زیرا شجاعت او در نبردهایی سخت‌تر از آن هم نشان داده شده بود (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۰). [علت اصلی توافقی بود که میان امام و معاویه برای توقف جنگ و پذیرش حکمیت صورت گرفته بود و امام فردی نبود که پیمان‌شکنی کند]. عامل دیگر را جاحظ سستی کوفیان برای همراهی با امام می‌داند و گرنه امام [پیش از پذیرش حکمیت] آماده و حاضر به جنگ بود (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۰).

۱. ده‌ه‌ه‌ عرب چهار تن بودند که عبارت‌اند از: عمرو بن عاص، مغیره بن شعبه، زیاد بن ابیه، معاویه بن ابی‌سفیان که هیچ‌کدام کارنامه سالم و درخشانی در زمینه اخلاق نداشتند. از اشخاص دیگری هم به‌عنوان ده‌ه‌ه و ذُوو الرأی یادشده است (ر.ک. طبری، ۱۳۸۷ق: ۵/ ۱۶۴).

رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۶۲).

جاحظ، ابوموسی را احمق نمی‌داند و معتقد است که موضع واقعی او در ماجرای تحکیم همین بود؛ یعنی نرسیدن خلافت به امام علی (ع). البته معتقد است که ابوموسی به‌زیرکی عمرو بن عاص نبود (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۵۳). او مطمئن است که امام از روی اجبار ابوموسی اشعری را فرستاد (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله عمرو بن البحر الجاحظ فی الحکمین، ۳۵۵-۳۵۶).<sup>۲</sup> آخرین نکته این‌که، جاحظ قاتل امام را (بر اساس حدیث نبوی) بدبخت‌ترین خلیق می‌داند: «الی ان قتل اشقاها علی بن ابی طالب - رضوان الله علیه - فاسعده الله بالشهادة و اوجب لقاتله النار و اللعنة». تا این‌که بدبخت‌ترین امت علی بن ابی طالب را که خداوند از او خشنود باد کشت. خداوند به‌واسطه این کار علی (ع) را به فیض شهادت رساند و قاتلش را به آتش و لعنت گرفتار ساخت (جاحظ، ۲۰۰۲م: رساله فی النابتة، ۱۰/۲).

### انتقادهای جاحظ بر امام علی (ع)

عمده‌ترین ایرادهای جاحظ نسبت به امام علی (ع) را در رساله مفصل العثمانيه می‌توان یافت. البته، او کتابی هم در نقض عثمانیه داشت که از میان رفته است. وی در این رساله با شگردهای مختلف، درصدد انکار فضائل امام علی (ع) و اثبات آنها برای ابوبکر برآمده است تا بدین ترتیب ابوبکر را شایسته‌ترین فرد برای جانشینی رسول خدا (ص) نشان دهد. باید مجدداً خاطرنشان کرد که در اینجا جاحظ باورهای عثمانیه را از زبان خود بازگو می‌کند و او نه یک شیعه امام است و نه یک ناصبی. در عین حال از زبان عثمانیه، برخی استدلال‌ات و سخنان خود را نیز افزوده است؛ هرچند که خود بدین حرف‌ها باور نداشت؛ چرا که خود بعداً نقدی بر این کتاب با عنوان الرد علی العثمانيه نوشت (ابن ندیم، الفهرست، ۲۱۰؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۶/۱۰۷).

فرقه عثمانیه که شاخه‌ای از عمریه به حساب می‌آید از عثمان طرفداری می‌کردند. آنان مخالفان سرسخت و دیرین امیرالمؤمنین (ع) بودند. عثمانیه برای مشروعیت بخشی به عثمان در درجه نخست از ابوبکر و عمر دفاع کرده و سه خلیفه نخست را افضل از علی (ع) می‌دانستند. این فرقه مانند عمریه ساخته دست بنی‌امیه بود؛ از همین‌رو نامی از آنها در کتب ملل و نحل نیامده است. گویا مرام آنها تا زمان احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ق) رونقی داشت، اما آوردن عقیده تربیع از سوی احمد که امام علی (ع) را خلیفه

۱. برای دیدن انتقادهای امام از سستی کوفیان ر.ک. سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه ۳۹، ۶۸ و ۱۲۳ و ...

۲. نیز ر.ک. نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق: ۴۹۹: «فقال لهم علی: «إني لا أرضى بأبي موسى و لا أرى أن أولیة من احساس خوبی نسبت به ابوموسی اشعری ندارم و نظرم نیست که او را برای این کار برگزینم».

چهارم و واجب‌الاتباع دانست، کم‌کم بساط آنان برچیده شد (میرشریفی، «عثمانیه جاحظ»، ۱۳). جریان مدافع اموی دوره عباسی از سوی جاحظ لقب نابت‌ه، عثمانیه، عمریه و بکریه دارد. عباسیان جریان نقدنویسی علیه این گروه را تقویت کردند و چه‌بسا جاحظ برای نزدیکی به آنان رساله‌هایی، مانند نابت‌ه و فضل هاشم علی عبدشمس را نوشت (جعفریان، «از نابت‌ه / ناصبه تا حشویه»، ۳۸). به‌باور جعفریان، موضع جاحظ به‌عنوان یک معتزلی علیه بنی‌امیه است، اما روی عثمان تعصب دارد. وی میراث‌دار معتزله عثمانی بصره است، اما عثمانی‌گری را تا عثمان دنبال می‌کند؛ چنان که در «عثمانیه او شاهد هستیم، اما نه تنها به معاویه و خلف او باور ندارد که سخت منتقد آنها است (جعفریان، «از نابت‌ه / ناصبه تا حشویه»، ۴۴).

جاحظ در این کتاب به‌برشمردن فضائل ابوبکر از ابتدای اسلام می‌پردازد و در همان حال آنها را با علی (ع) مقایسه می‌کند که در آن هنگام کم‌سن و سال بوده است. پس، نخست به تقدم اسلام ابوبکر و کودک‌بودن امام علی (ع) می‌پردازد. وی معمولاً در تعارض اخبار حد میانه را می‌گیرد (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۷۹). اما، برای تعیین سن امام به‌هنگام اسلام آوردن از این روش عدول می‌کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۰۸). به‌عقیده او، طبیعت امام علی (ع) هم مانند سایر اطفال بوده است؛ زیرا اگر فرق داشت، قرآن آن را بیان می‌کرد (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۱۳۳).

سپس از دیگر فضائل ابوبکر سخن به‌میان می‌آورد؛ مسلمان‌شدن عده‌ای از سابقین در اسلام به‌دعوت ابوبکر، آزادکردن عده‌ای از بردگان مسلمان از شکنجهٔ مشرکان، مهاجرت با پیامبر، محافظت از رسول خدا در جنگ‌ها، صدق نیت او در جنگ‌ها؛ به‌گونه‌ای که در بدر می‌خواست به‌جنگ پسرش عبدالرحمان برود و پیامبر مانع او شدند و احترام و جایگاه او نزد پیامبر. در همهٔ این موارد وی جایگاه ابوبکر را با امام علی (ع) مقایسه می‌کند و امام را تا حدی که می‌تواند پایین می‌آورد (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۰ به بعد). او در پی آن است که طبیعت امام علی (ع) را مانند طبیعت عموهایش حمزه و عباس قرار دهد و حتی آنها را در جایگاه بالاتری قرار دهد (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۸۵).

وی در مذمت امام، به‌گمان خود موارد متعددی از اشتباه‌های ایشان را در مسائل فقهی و رجوع از رأی خود نقل می‌کند (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۸۹-۹۰). از دیدگاه عثمانیه، امام علی (ع) از لحاظ فضائل حتی نزدیک به ابوبکر هم نیست و ایشان را باید در ردهٔ صحابه‌ای، مانند طلحه و زبیر و دیگر اهل شوری دانست (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۹۷).<sup>۱</sup> وی بر ماجرای رده و نقش مؤثر ابوبکر در سرکوبی این طغیان تأکید زیادی ورزیده است (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۱۱۴-۱۱۵).<sup>۲</sup> عثمانیه و جاحظ در حالی می‌کوشند بسیاری از آیات قرآن را دربارهٔ ابوبکر و خانواده‌اش بدانند که تمام آیاتی را که شیعه و گاه سنی در مورد

۱. ظاهراً این دیدگاه برگرفته از حدیث ابن عمر دربارهٔ تفضیل است.

۲. دربارهٔ تفسیرهای مختلف از جریان رده و انتقادهای شیعیان بر این ماجرا رک. عالم‌زاده، ۱۳۷۲ش: ۵/ ۲۳۳-۲۳۴.

امام و خانواده‌اش نقل می‌کنند، انکار می‌کنند (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۱۱۸-۱۱۹). جاحظ برای اثبات مدعای خود در بیشتر موارد به اجماع اصحاب توسل می‌جوید، اما در مواردی که این اجماع به سود او نیست آن را به کناری می‌نهد (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۸۷)؛ مثلاً لقب صدیق را برای ابوبکر اجماعی اصحاب می‌داند که پیامبر (ص) بر وی نهاد (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۱۲) ولی در مورد آیه ولایت (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منكم: نساء/ ۵۹) آن را در حق علی (ع) و فرزندان او نمی‌داند و اجماع در آن را به شیعیان نسبت می‌دهد و بدین وسیله می‌کوشد تا اجماع صحابه و راویان را خدشه‌دار کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۰۶).

یکی از شگردهای جاحظ در *العثمانیه* این است که در نقل پاسخ‌های شیعیان به ضعیف‌ترین آنها متوسل شود تا بتواند به راحتی آنها را رد یا مسخره کند؛ برای نمونه می‌نویسد: اگر به آنها (شیعیان/روافض) بگویی چگونه علی (ع) دخترش را به عمر داد، می‌گویند او دخترش نبود، بلکه شیطان‌های بود در صورت زن (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۴۲) و اگر بگویی چرا پیامبر به علی (ع) دستور نداد تا در ایام بیماری به جای خود نماز گزارد و ابوبکر را مأمور بدین کار کرد، گویند چون علی (ع) مشغول پرستاری از پیامبر بود و اگر بگویی چرا علی (ع) وقتی همگان در مرگ پیامبر تردید کردند به مردم سخنان ابوبکر را نگفت، می‌گویند از غایت اندوه حواسش به دیگری نبود (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۳۹).<sup>۱</sup>

او در عین این که شماری از اخباریان شیعی، مانند کلبی و فرزندش، ابومخنف لوط بن یحیی را تضعیف می‌کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۳۹۴) اما در مواردی برای اثبات مدعای خود بدان‌ها استناد می‌کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۰۸). او با توسل به اصل عدم پذیرش اخبار آحاد بسیاری از فضائل امام علی (ع) را رد می‌کند (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۸۶). حربه او در این موارد چنین است که نخست فضائل مشهوری، مانند حدیث طیر مشوی (مرغ بریان) (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۳۲) و منزلت (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۳۸) را خبر مفرد معرفی می‌کند و سپس آنها را با همین بهانه از دور خارج می‌سازد.

یکی دیگر از شگردهای جاحظ استفاده از نقل قول‌های جعلی از پیشوایان یک فرقه درباره معتقدات آن فرقه است (مرادی‌نسب، ۱۳۸۲ش: ۹۳)؛ مثلاً از قول امام صادق (ع) آورده است که ایشان مراد از اولی الامر را اصحاب محمد (ص) دانسته است که علی (ع) هم میان آنهاست (جاحظ، ۱۴۱۱ق: ۲۰۷). رد دیدگاه‌های جاحظ موضوع این مقاله نیست و قبلاً از سوی هما محب علیان در مقاله دیگری با عنوان «نقش ابوجعفر اسکافی در دفاع از حریم علوی» مورد بررسی قرار گرفته است.<sup>۲</sup>

۱. پاسخ تفصیلی به این ایرادها را در *المعیار و الموازنه* اسکافی، و *نقض العثمانیه* او و *بناء المقالة الفاطمیة فی نقض الرسالة العثمانیه* تألیف سید احمد بن طاووس حلی (د. ۶۷۳ق) می‌توان دید.

۲. محب علیان، هما و دیگران (۱۴۰۰). نقش ابوجعفر اسکافی در دفاع از حریم علوی. *پژوهش‌نامه علوی*، ۱۲ (۱)، ۲۵۳-۲۷۳.

### نتیجه‌گیری

گرچه از گذشته تاکنون، که جاحظ را به سبب تألیف کتاب *العثمانیه* یک عثمانی مذهب و ناصبی قلمداد کرده‌اند، نویسندگان این پژوهش معتقدند او با تألیف رساله‌هایی در اثبات برتری امام علی (ع) و مشروع بودن خلافت ایشان، موضع میانه‌ای را در مقام یک سنی معتزلی در پیش گرفته و از این حیث بهترین دفاع‌ها را میان سنیان از امام کرده است؛ افزون بر این، در عین آن که خود بر مذهب اهل سنت بود، سخت‌ترین انتقادهای متوجه معاویه و یزید کرد. وی در مقام یک مورخ فرق، دیدگاه‌های فرق مختلف را نسبت به امیرالمؤمنین (ع) طرح و گاه آنان را رد کرده است و از این لحاظ، به سبب یگانه بودن اطلاعاتش دربارهٔ فرقی که از میان رفته‌اند و نیز قوت استدلال‌ش در دفاع از حریم علوی، شایسته توجه است و می‌توان آثار او را در کنار دیگر آثار نویسندگان سنی قرن سوم از جمله ابوجعفر اسکافی (د ۲۴۰) و احمد بن حنبل (د ۲۴۱ق) در ارتقاء جایگاه امام علی (ع) در چشم و دل جامعهٔ سنی مؤثر دانست. علت تناقض دیدگاه‌ها و آثار جاحظ به عوامل مختلفی باز می‌گردد؛ عامل نخست، چنان که در مقدمهٔ *الحیوان* متذکر شده که هیچ‌گاه بر دیدگاه‌های یک فرقه جمود نکرده و در هر رساله کوشیده است خود را در جایگاه مدافع و مبین آن فرقه معرفی و به بهترین وجهی آراء و عقاید آن فرقه را بازگو کند؛ چنان که در این مقاله این نظریه دربارهٔ امام علی (ع) مورد بررسی و تأیید قرار گرفت. عامل دوم که شاید از این جهت ایرادی هم بر او وارد باشد؛ افزودن سخنان و تقویت استدلال‌های ناصبیان و شیعیان به مدد قلم سحر و ذهن جوّال خود باشد؛ به گونه‌ای که بعید به نظر می‌رسد تمام این سخنان از فرقهٔ عثمانیه یا شیعیان آن روزگار باشد؛ از این رو نگارندگان، جاحظ را نه یک ناصبی و نه یک شیعی، بلکه یک فرقه‌نگار برجسته و متبحر می‌دانند که بدون آثار او، ما بدین گستردگی از دیدگاه فرق مختلف تا نیمهٔ قرن سوم هجری دربارهٔ امام علی (ع) آگاه نمی‌شدیم.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (١٣٧٨ ق / ١٩٥٩ م). شرح نهج البلاغه. بی جا: دار احیاء الكتب العربيه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم (١٤٠٦ ق / ١٩٨٦ م). منهاج السنه النبویه فی نقض كلام الشيعه القدریه. به کوشش محمد رشاد سالم. ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (١٤١٧ ق). الصواعق المحرقه على اهل الرفض والضلاله و الزندقه. لبنان: الرساله.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد (١٩٩٤ م). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد بن سعد الهاشمی البصری (١٤١٧ ق). الطبقات الكبرى. به کوشش ریاض عبدالله عبدالهادی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن طاووس، احمد بن موسی (١٤٣٤ ق / ٢٠١٣ م). بناء المقالة الفاطمیه فی نقض الرسالة العثمانیه. به کوشش سید علی العدنانی. بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم (١٤١٢ ق). الاختلاف فی اللفظ و الرد على الجهمیه. بی جا: دار الرايه.
- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم (١٤١٨ ق). عیون الاخبار. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (١٤١٥ ق / ١٩٩٤ م). الاغانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابویعلی، محمد بن حسین ابن الفراء (١٤٢١ ق / ٢٠٠٠ م). الاحکام السلطانیة للفراء. به کوشش محمد حامد الفقهی. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- احمد بن حنبل (١٩٨٣ م). فضائل الصحابه. بیروت: مؤسسه الرساله.
- اسکافی، ابوجعفر محمد بن عبدالله (١٤١١ ق / ١٩٩١ م). نقض العثمانیه یا مناقضات ابی جعفر الاسکافی لبعض ما اورده الجاحظ فی العثمانیه من شرح نهج البلاغه لابن ابی الحديد. بی جا: دار الجیل.
- بلادری، احمد بن یحیی (١٩٩٧ م). انساب الاشراف. به کوشش محمود الفردوس العظم. دمشق: دار الیقظه العربیه.
- بهرامیان، علی (١٣٨٨ ش). جاحظ: آثار. دایره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- تفضلی، عباسعلی و هانیه بیگ (١٣٨٨ ش). استلحاق زیاد به ابوسفیان؛ انگیزه ها و پیامدها. تاریخ و تمدن اسلامی. ٥ (٩): ٣-٢٨.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق (١٣٥٣ ش). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (١٤١١ ق / ١٩٩١ م). العثمانیه. بی جا: دار الجیل.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (١٤٢٣ ق). البیان و التبیین. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (بی تا). مائة کلمه. به کوشش محمدرضا حسینی جلالی. بی جا: بی نا.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (٢٠٠٢ م). من کتاب استحقاق الامامه. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۵۰ق). من دفائن رسائل الجاحظ، رسالة في اثبات امامة امير المؤمنين على بن ابي طالب للجاحظ. به كوشش مصطفى جواد. لغة العرب. السنة التاسعة. الجزء ۷. ۴۹۷-۵۰۱.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲م). رسالة في النابتة الى ابي الوليد محمد بن احمد بن ابي دؤاد. رسائل الجاحظ. به كوشش عبدالسلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲م). رسالة عمرو بن بحر الجاحظ في الحكمين و تصويب امير المؤمنين على بن ابي طالب في فعله. الرسائل السياسية. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق). الحيوان. بيروت: دار الكتب العلمية.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲م). رسالة فضل هاشم على عبدشمس. الرسائل السياسية. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۹۸۳م). رسالة في على بن ابي طالب و آله من بني هاشم. مجموع رسائل الجاحظ. بيروت: دار النهضة العربية.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (بی تا). في بيان مذاهب الشيعة. مجموعه رسائل الجاحظ. قاهره: مطبعة التقدم.
- جعفریان، رسول (۱۴۰۱). از نابتة / ناصبه تا حشویه بر اساس گزارش ها و تحلیل های تاریخی ابوعمر جاحظ. آینه پژوهش، سال ۳۳، ۱ (پیاپی ۱۹۳)، ۲۷-۴۹.
- حسینی جلالی، محمدرضا (۱۳۹۱ش). نکاتی درباره مائة کلمه جاحظ. امامت پژوهی، ۸، ۳۱۷-۳۲۰.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۲۲ق / ۲۰۰۲م). تاریخ بغداد. به کوشش بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الاسلامی.
- خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد مکی حنفی (بی تا). المناقب. به کوشش شیخ مالک محمودی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰ش). تاریخ نگارش های عربی. ترجمه مؤسسه نشر فهرستگان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- سید رضی (۱۳۷۷ش). نهج البلاغه. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ضبی، عباس بن بکار (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م). اخبار الوفاات من النساء على معاوية بن ابي سفيان. به کوشش سکینه الشهابی. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م). تاریخ الامم والملوک. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بيروت: دار التراث.
- عالمزاده، هادی (۱۳۷۲ش). ابوبکر. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا). احیاء علوم الدین. بيروت: دارالمعرفة.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۸۳ش). آیین حکمرانی [الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة]. ترجمه حسین صابری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مرادی نسب، حسین (۱۳۸۲ش). روش های جاحظ در تبیین گزارش های تاریخی. تاریخ اسلام، (۱۴)، ۷۵-۱۰۰.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. قم: دارالهجره.
- میرشریفی، علی (۱۳۶۹). عثمانیه جاحظ و نقض های آن. مجله آینه پژوهش، (۵).
- نصر بن مزاحم منقری (۱۳۸۲ق). وقعه صفین. به کوشش عبدالسلام هارون. قاهره: المؤسسة العربیة الحدیثة.
- یاقوت حموی، شهاب الدین ابوعبدالله (۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م). معجم الادباء (ارشاد الاریب الی معرفه الادیب). به کوشش احسان عباس. بیروت: دارالغرب الاسلامی. بیروت.
- Muchlisin, Annas Rolli, "Al-Jahiz on the virtues of Ali ibn Abi Talib and the limit of Ijma", *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, V. 6, N. 1, January-June 2021.

### Transliteration

Holy Quran.

- Abū al-Faraǧ al-Eṣfahānī, 'Alī b. Ḥossāin (1994). al-Aǧānī. Beirut: Dār Ḥyā' al-Torāṭ al-'Arabī.
- Abū Ya'lā, Moḥammad b. Ḥossāin b. al-Farrā' (2000). al-Aḥkām al-Solṭānīya līl-Farrā'. Edited by Mohammad Hamed Al-Faqhi. Beirut: Dār al-Kotob al-'Ilmiya.
- Aḥmad b. Ḥanbal (1983). Faẓā'el al-Ṣaḥāba. Beirut: Mo'assīsat al-Rīsāla.
- Alamzadeh, Hadī (1993). Abu Bakr. The great Islamic encyclopedia. Tehran: The center of the great Islamic encyclopedia.
- Bahramian, Ali (1388). jāhīz: Works. The Great Islamic Encyclopedia. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Balāḡorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1997). Ansāb ul-Aṣrāf. Edited by Mahmoud al-Firdaws al-Azm. Damascus: Dār al-Yaqza al-'Arabīya.
- Ġazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad (n.d). Ḥyā' 'Olūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rīfa.
- Hosseini Jalali, Mohammad Reza (2012). Some notes about the Me'a Kalīma of jāhīz. Emamat Pajouhi, 8, 317-320.
- Ībn Abī al-Ḥadīd, 'Abd ul-Ḥamīd b. Habat-Allah (1959). Šarḥ Nahj ul-Balāḡa. n.p: Dār Ḥyā' al-Kotob ul-'Arabīya.
- Ībn Ḥaǧar Haytami, Aḥmad b. Moḥammad (1996). al-Šawā'iq al-Moḥrīqa 'alā Ahl al-Rafz wa al-Žalāla wa al-Zandaqa. Lobnān: al-Resāla. Lebanon: al-Rīsāla.
- Ībn kallakān, Abu al-'Abbās Šams al-Dīn Aḥmad b. Moḥammad (1994). Wafayāt ul-A'yān wa Anbā' Abnā' ul-Zamān. Edited by Ehsan Abbas.. Beirut: Dār Šādīr.
- Ībn Qutayba, Abū Moḥammad 'Abdollāh b. Moslem (1991). al-Eḥtelāf fi al-Lafz wa al-Radd 'alā al-jaḥmīya. N.p: Dār al-Rāyah.
- Ībn Qutayba, Abū Moḥammad 'Abdollāh b. Moslem (1997). 'Oyūn ul-Aḥbār. Beirut: Dār al-Kotob al-'Elmiya.
- Ībn Sa'd, Moḥammad b. Sa'd al-Hāšemī al-Bašrī (1996). al-Ṭabaqāt al-Kobrā. Edited by Riyad Abdullah Abdul Hadi. Beirut: Dār Ḥyā' al-Torāṭ al-'Arabī.

- İbn Tāwūs, Aḥmad b. Mūsā (2013). Benā' al-Maqāla al-Fāṭemīya fī Naqz al-Rīsāla al-'Othmānīya. Edited by Seyyed Ali Adnani. Beirut: Mo'assissat Āl al-Bayt le-İhyā' al-Torāt.
- İbn Taymīyya, Aḥmad b. 'Abd ul-Ḥalīm (1986). Mīnhāj al-Sunna al-Nabawīya fī Naqz Kalām al-Šī'a al-Qadarīya. Edited by Mohammad Rashad Salem. Riyadh: jāmi'at al-İmām Moḥammad b. Sa'ūd al-İslāmīya.
- İskāfī, Abū ja'far Moḥammad b. 'Abdollah (1991). Naqz ul-'Othmānīya yā Monāqizāt Abī-Ja'far al-İskāfī le-Ba'z mā Awrada al-jāhīz fī al-'Othmānīya men Šarḥ Nahj al-Balāga le-İbn Abī'l-Ḥadīd. N.p: Dār ul-jīl.
- Jafarian, Rasool (2022). From Nābīta/Nasiba to Hashviyyah, based on the historical reports and analyses of Abū 'Amr jāhīz. Ayeneh Pajouh, 33, 1 (193), 27-49.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (1931). Mīn Dafā'in Rasā'il al-jāhīz, Resāla Fī İtbāt İmāmat Amīr al-Mo'menīn 'Alī b. Abī Ṭalīb le-l-jāhīz. Edited by Mostafa Javad. Arab language the ninth year Part 7. 497-501.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (1983). Rīsāla fī 'Alī b. Abī Ṭalīb wa Āleh men Banī Hāšem. Majmū' Rasā'il al-jāhīz. Beirut: Dār al-Nahḍa al-'Arabīya.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (1990). al-'Othmānīya. N.p: Dār ul-jīl.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (2002 AD). Rīsāla fī al-Nābīta elā Abī'l-Walīd Moḥammad b. Aḥmad b. Abī Do'ād." Rasā'il al-jāhīz. Edited by Abdulsalam Mohammad Haroun. Cairo: al-Ḳonjī. 1964.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (2002). al-Bayān wa al-Tabyīn. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hīlāl.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (2002). Mīn Kītab İsteḥqāq al-İmāma. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hīlāl.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (2002). Rīsālat 'Amr b. Baḥr al-jāhīz Fī al-Ḥakamayn wa Taṣwīb Amīr al-Mo'menīn 'Alī b. Abī Ṭalīb Fī Fe'leh." al-Rasā'el al-Sīāsīya. Beirut: Dār wa Maktabat al-Helāl.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (2002). Rīsālat Faḍl Hāšem 'alā 'Abd Šams. al-Rasā'il al-Sīāsīya. Beirut: Dār wa Maktabat al-Helāl.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (2003). al-Ḥayawān. Beirut: Dār al-Kotob al-İlmīya.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (n.d). Fī Bayān Maḍāhīb al-Šī'a. Majmū'at Rasā'il al-jāhīz. Cairo: Maṭba'at al-Taqaḍdom.
- jāhīz, Abū 'Othmān 'Amr b. Baḥr (n.d). Me'a Kalīma. Edited by Mohammad Reza Hosseini Jalali. N.p: n.p.
- Ḳārazmī, Mowaffaq b. Aḥmad b. Moḥammad Makkī Ḥanafī (n.d). al-Manāqīb. Edited by Sheikh Malik Mahmoudi. Qom: Mos'ssīssat al-Našr al-İslāmī al-Falaḡj al-Modarrasīn.
- Ḳaṭīb Baḡdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī (2002). Tārīk Baḡdād. Edited by Baššār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Dār al-ḡarb al-Eslāmī.

- Mas'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Ḥossāin (1989). *Morūj al-Dhahab wa Ma'ādīn al-Jawhar*. Qom: Dār al-Hejra.
- Māwardī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Moḥammad (2004). *Ā'in-e Hokmrānī [al-Aḥkām ul-Solṭānīya wa al-Welāyāt al-Dīnīya]*. Translated by Hossein Saberi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Mir-Sharifi, Ali (1369). The Ottomanism of Jahiz and Its Contradictions. *Ayn-e-Pakhush Magazine*, (5).
- Moradi-Nasab, Hossein (2003). Jahiz's Methods in Presenting Historical Reports. *History of Islam*. (14). 75-100.
- Naṣr b. Mozāḥem Monqarī (1962). *Waq'at Šeffīn*. Edited by 'Abd-al-Salām Hārūn. Cairo: al-Mo'assisa al-'Arabīya al-Ḥadīṭa.
- Seyyed Rażī (1998). *Nahj ul-Balāḡa*. Translated by Abdul Mohammad Ayati. Tehran: Farhang Islamic Publishing House.
- Sezgin, Fuat (2001). *History of arabic manuscripts*. Translated by the Mos'ssissat al-Naṣr al-Fehrestegan. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
- Ṭabarī, Moḥammad b. Jarīr (1967). *Tārīk al-Omam wa al-Molūk*. Edited by Moḥammad Abu al-Fazl Ebrahim. Beirut: Dār al-Torāt.
- Tafazzoli, Abbas Ali and Haniyeh Beyk (2009). Annexation Of Ziyād To Abū Sufyān: Motivations And Consequences. *Islamic History and Civilization*. 5 (9). 28-3.
- Ṭaqafī Kūfī, Abū Īshāq (1974). *al-Ġārāt*. Tehran: Anjoman-e Āṭār-e Mellī.
- Yāqūt Ḥamawī, Šehāb-al-Dīn Abu 'Abdollāh (1993). *Mo'jam al-Odabā' (Eršād al-Arīb elā Ma'rīfat al-Adīb)*. Edited by Ehsan Abbas. Beirut: Dār al-Gharb al-Īslāmī.
- Žabbī, 'Abbās b. Bakkār (1983). *Aḳbār al-Wāfedāt mīn al-Nesā' 'alā Mo'awīyat b. Abī Sofyān*. Sakineh al-Shahabi's efforts. Beirut: Risala Foundation.



## Contents

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| ♦ <b>Monif Pasha and “the treatise on Iran”</b><br>Nasrollah Salehi .....                                                                                                                                                                                                                                                | 1-21    |
| ♦ <b>The Foundations of Persian Historiography during the Anatolian Seljuk Period</b><br>Nasrin Mohammadi .....                                                                                                                                                                                                          | 22-46   |
| ♦ <b>The Position of Shi‘ites in the Historiography of the Imams until the End of the 3rd Century AH</b><br>Maryam Saeedyan Jazi .....                                                                                                                                                                                   | 47-85   |
| ♦ <b>The Concept of “Domination” According to Max Weber, and its Reflection in Three Plays by Gholām-Hossein Sā'edi: <i>Chub be-dast-hāye Varazil</i>, <i>Behtarin Bābā-ye Donyā</i> and <i>Ā-ye bi Kolāh</i>, <i>Ā-ye bā Kolāh</i></b><br>Behrooz Mahmoodi Bakhtiari, Mohammad Bagher Ghahremani & Aria Ghoreishi ..... | 86-111  |
| ♦ <b>The Introduction of Modern Sciences into Iran and the Reactions of Religious Scholars: A Case Study of Sayyid Asadullah Kharaqani</b><br>Mohammad Soleimanitabar, Mohsen Bahramnejad, Bagherali Adelfar & Hossein Abadian .....                                                                                     | 112-133 |
| ♦ <b>The British Presence in India and Its Impact on the Education of Muslim Women: A Case Study of Reformist Efforts</b><br>Saeid Shirazi .....                                                                                                                                                                         | 134-156 |
| ♦ <b>The Role of Holy Places in the Search for Muslim Identity in Confrontation with the Crusaders</b><br>Masoumeh Abangah Azgomi & Ahmad Badkoubek Hazaveh .....                                                                                                                                                        | 157-179 |
| ♦ <b>Representation of the Sardār-e Qaysariyya Complex in the Urban Landscape of Naqsh-e Jahan Square: A Study Based on Descriptive-Visual Sources and Geometric Analysis</b><br>Nooshin Abbasi & Nima Valibeig .....                                                                                                    | 180-204 |
| ♦ <b>Burial Sites in Major Cities of Islamic Iran: From the Early Islamic Period to the Mongol Invasion</b><br>Sayyed Muhammad Mahdi Shariati & Ali ghofrany .....                                                                                                                                                       | 205-230 |
| ♦ <b>Fāṭimid Cairo: From a Royal City to a Civilizational Center of the Islamic World</b><br>Zeinab Fazli .....                                                                                                                                                                                                          | 231-258 |
| ♦ <b>A Critical Examination of the Maktab-i Tafkīk's Opposition to the Translation Movement</b><br>Seyyed Reza Mahdinejad .....                                                                                                                                                                                          | 259-280 |
| ♦ <b>‘Alī b. Abī Ṭālib in the Works of al-Jāḥiẓ</b><br>Homa Mohebalian, Shahrbanoo Delbari, Ardeshir Asad Begi & Mostafa Gohari .....                                                                                                                                                                                    | 281-306 |

In the name of Allah

*Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī*

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization  
**Semi-Annual Journal, Vol. 57, No. 2, Autumn & Winter 2024-25**

---

**Publication License Holder:** Faculty of Theology & Islamic Studies

**Managing Editor:** Abbas Yazdani

**Chief Editor:** Hasan Hazrati

**Executive Manager:** Ali Aramjoo

**English Editor:** Hasan Amini

**Persian Editor:** Valiullah Esmaeilpour

**Board of Editors:**

**Mohammad Ali Akbari**

Prof. of Shahid Beheshti University

**Osman Ghazi Özgüdenli**

Prof. of Marmara University

**Ahmad Badkoubbeh Hazaveh**

Prof. of University of Tehran

**Ali Bayat**

Associate Prof. of University of Tehran

**Shahram Jalilian**

Prof. of Shahid Chamran University of Ahvaz

**Hasan Hazrati**

Associate Prof. of University of Tehran

**Seyyed Ahmad Reza Khezri**

Prof. of University of Tehran

**Abdolrasoul Kheirandish**

Prof. of Shiraz University

**Mansoor Sefatgol**

Prof. of University of Tehran

**Asghar Qaedan**

Associate Prof. of University of Tehran

**Abbas Ghadimi Gheidari**

Prof. of Tabriz University

**Rudolph P. Matthee**

Prof. of University of Delaware

**Mohsen Masumi**

Associate Prof. of University of Tehran

**Alireza Molaei Tavani**

Prof. of Shahid Beheshti University

**Jamal Musavi**

Associate Prof. of University of Tehran

**Type & Layout:** Fatemeh Hadi

**Address:** Faculty of Theology & Islamic Studies, Motahhari St., Tehran, Iran.

**P.O.B:** 15766-4411

**Website:** [jhic.ut.ac.ir](http://jhic.ut.ac.ir)

**Email:** [jhic@ut.ac.ir](mailto:jhic@ut.ac.ir)

**Tel:** 098-021-42762151

**Fax:** 098-021-42762971

**The electronic edition of this journal is available at the following websites:**

<https://isc.ac>

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

<https://journals.msrt.ir>

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

<http://ensani.ir>

[www.mendeley.com](http://www.mendeley.com)

<https://portal.issn.org>

<https://ricest.ac.ir>

<https://journals.ut.ac.ir>

<https://iranjournals.nlai.ir>

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

<https://scholar.google.com>

[www.academia.edu](http://www.academia.edu)

[journalseek.net](http://journalseek.net)

**University of Tehran**  
**Faculty of Theology & Islamic Studies**

***Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī***  
***(Maqalat wa Barresiha)***

**Iranian Journal for the History of Islamic Civilization**  
**Semi-Annual Journal**

**New Period**  
**Vol. 57, No. 2, Autumn & Winter 2024-25**



**University of Tehran**

**Faculty of Theology and Islamic Studies**

**Iranian Journal for the  
History of Islamic Civilization**

**Print ISSN: 2228 - 7906**

**Online ISSN: 2645 - 5110**