

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - تخصصی گروه تاریخ اسلام
سال پنجم، شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی امام خمینی ره (وابسته به جامعه المصطفی ره العالمية)
مدیر مسؤول و سردبیر: دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی
مدیر داخلی: حسین رسولیان
ویراستار: علی‌رضا جوهرچی
صفحه‌آرا: علی قنبری
مترجم چکیده‌های انگلیسی: مرتضی بارانی

◀ مطالب مندرج در فصلنامه سخن تاریخ بیانگر نظریات نویسندگان است.
◀ نقل مطالب سخن تاریخ با ذکر مأخذ مجاز است.
◀ فصلنامه سخن تاریخ در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است.

نشانی: قم/ میدان جهاد / مجتمع آموزش عالی امام خمینی ره
تلفن: ۷۱۱۰۶۳۲ / نامبر: ۷۱۱۰۶۳۳ / صندوق پستی: ۱۴۳-۳۷۱۴۵
emam.history@gmail.com
شمارگان: ۱۲۰۰ / قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی عضو هیئت علمی جامعه المصطفی <small>ره</small> العالمية	حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محسن الویری (خندان) استادیار گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم <small>ره</small>
دکتر هادی عالم‌زاده استادگروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران	حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضا جباری دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
حجت‌الاسلام والمسلمین حسین عبدالحمیدی استادیار جامعه المصطفی <small>ره</small> العالمية	دکتر محمدعلی چلوئگر دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
دکتر حسین قره‌چانلو استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران	دکتر سید احمدرضا خضری دانشیار دانشگاه تهران
دکتر اصغر منتظرالقائم دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان	دکتر محمد سپهری استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر سید علیرضا واسعی دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	دکتر محمدمیر شیخ‌نوری دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهرا
	دکتر مرتضی شیرودی استادیار پژوهشگاه تحقیقات اسلامی

فهرست عناوین

- ۳ / زمین داور از سده اول تا ششم هجری / سیدمرتضی حسینی شاه ترابی
- ۲۱ / انگیزه‌های کوچ اعراب مسلمان به ایران در جریان فتوح و پی آمدهای آن / دکتر علی بیات، زهره دهقان پور
- ۴۳ / کتاب‌شناسی انساب‌نگاری اسلامی تا پایان قرن هفتم / دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی، سید محمدرضا عالمی
- ۷۷ / تحلیلی نو بر ازدواج و طلاق در جاهلیت / دکتر مهدی مهریزی، مریم مشهدی علی‌پور
- ۱۰۳ / راه‌کارهای سرسیداحمدخان برای حل بحران عقب‌ماندگی جوامع اسلامی شبه‌قاره / دکتر اسماعیل جهان‌بین، سید بسم‌الله مهدوی
- ۱۲۵ / بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی ابوحامدمحمد غزالی و خواجه نظام‌الملک طوسی / علی منصوری، مریم غلامی خسروآبادی
- ۱۵۱ / وضعیت فرهنگی شیعه امامیه در ایران عصر سلجوقی / دکتر محمدرضا بارانی، هدایت نادریان
- ۱۷۵ / چکیده مقالات به زبان انگلیسی

شرایط پذیرش مقاله:

۱. مقالات ارسالی روی یک طرف کاغذ و تایپ شده باشد.
۲. فایل (WORD) مقاله ارسال شود.
۳. مشخصات کامل نویسنده همراه مقاله ارسال شود.
۴. مقالات ارسالی در نشریه دیگری به چاپ نرسیده باشد.
۵. مقالات از ۲۰ صفحه بیشتر نباشد.
۶. مقالات دارای چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، نتیجه و فهرست منابع باشد.
۷. در صورتی که مقاله ترجمه است، متن اصلی آن ضمیمه شود.
۸. مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان آن‌هاست.

زمین داور از سده اول تا ششم هجری

سید مرتضی حسینی شاه ترابی*

چکیده

«زمین داور» یکی از مناطق جغرافیایی خراسان و سیستان بزرگ است که در روزگار کنونی در قلمرو مرزهای سیاسی کشور افغانستان قرار گرفته است. با توجه به داده‌های موجود در منابع، ابعاد جغرافیای طبیعی، انسانی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این منطقه در قرن‌های نخست اسلامی بسیار مهم بوده است.

این نوشتار، ابتدا موقعیت جغرافیایی «زمین داور» را مشخص و بیان می‌کند و همسایه‌های آن «بست»، «رخج» و «غور» مورد توجه قرا خواهد گرفت. در بررسی جغرافیای طبیعی این منطقه پوشش گیاهی و جانوری آن به همراه آب‌های جاری آن را بررسی می‌نماید و ذیل عنوان جغرافیای انسانی، ساکنان بومی و بناهای منطقه داور را براساس داده‌های تاریخی موجود معرفی می‌کند. ادامه تحقیق نیز با مطالعه جغرافیای سیاسی زمین داور پی گرفته می‌شود و دو پدیده «سرزمین» و «حکومت» از پدیده‌های سه‌گانه جغرافیای سیاسی در این منطقه را در قلمرو زمانی شش قرن نخست اسلامی بررسی می‌نماید. جغرافیای اقتصادی در این نوشتار نیز درباره محصولات مهم و اقتصادی این شهر سخن می‌گوید و جغرافیای فرهنگی نیز به کیش و آیین ساکنان داور پیش از ورود اسلام به این منطقه می‌پردازد.

این تحقیق که با رهیافت تاریخی و روش استنادی و توصیفی - تحلیلی انجام شده است، نخستین تحقیق مستقل در موضوع زمین داور است و پیش از آن تحقیق مستقلی در زبان فارسی نگاشته نشده است؛ گرچه

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۲۸، تاریخ تصویب: ۹۰/۹/۲۰

* دانش‌پژوه دکتری تاریخ تمدن اسلامی، جامعه‌المصطفی العالمیه parsistudent@gmail.com

تحقیق‌های پراکنده‌ای ذیل نوشتارهای جغرافیای تاریخی سرزمین‌های اسلامی صورت گرفته است.

واژگان کلیدی

بست، سیستان، خراسان، زمین داور، بلاد داور، جغرافیای انسانی، جغرافیای فرهنگی، غور.

مقدمه

سرزمین‌های اسلامی که امروز در حیطه مرزهای سیاسی، مناطق و کشورهای مختلف جای دارند؛ حامل تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی می‌باشند. شهرها و مناطق جغرافیایی مذکور که منعکس کننده جلوه‌های فرهنگ و تمدن اسلامی‌اند، هرکدام به تنهایی می‌توانند موضوعی برای مطالعه و بررسی تاریخی قرار گیرند. «زمین داور» که حیطه جغرافیایی تحقیق حاضر است، یکی از این مناطق است. این منطقه در گذشته در حوزه مناطق خراسان و سیستان بود؛ اکنون در درون مرزهای سیاسی کشور افغانستان قرار دارد. این تحقیق می‌تواند به توسعه معلومات تاریخی در مورد تاریخ کشور افغانستان کمک کند. تحقیق حاضر می‌کوشد با توجه به داده‌های موجود در منابع، ابعاد جغرافیای طبیعی، انسانی، سیاسی و فرهنگی «زمین داور» را در قلمرو زمانی شش قرن نخست اسلامی بررسی کند. در عین حال پر واضح است که به سبب فقر داده‌های تاریخی در منابع موجود، با انتقاداتی در قالب ارائه مواجهه و از عهده نگارنده خارج است. اهمیت این تحقیق از آن روست که «زمین داور» یکی از مناطق مهم و مؤثر خراسان و سرزمین‌های شرقی خلافت اسلامی است؛ اما تاکنون تحقیقی درباره آن انجام نشده است. اسفبارتر از آن، اینکه حتی نام آن برای بسیاری از محققان تاریخ اسلام نامأنوس و فراموش شده است.

۱. موقعیت جغرافیایی

جغرافی‌نویسان مسلمان در مورد «جغرافیای ریاضی» زمین داور، مطالب چندانی ذکر نکرده‌اند؛ جز اینکه بیان نموده‌اند: شهر داور بنابر محاسبات خوارزمی، در طول جغرافیایی ۱۰۴ درجه و ۳۰ دقیقه و عرض جغرافیایی ۳۷ درجه از خط استوا قرار داشت.^۱

۱. سهراب، عجایب الاقالیم السبعه؛ ص ۶۰ تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.

همسایه‌های زمین داور عبارت بود از: «بست»، «رخج» و «غور».^۱

۲. جغرافیای طبیعی

«زمین داور» در نزدیکی محل برخورد دو رود «ارغنداب» و «هیرمند» قرار داشت. بیشتر مناطق آن گرمسیری و برخی از قسمت‌های آن کوهستانی بود. آیین دیار از آب‌های فراوان و باغستان‌های بسیار برخوردار بود؛ چون در دره پهناوری واقع شده بود، وقتی رود هیرمند از جبال «هندوکش» به طرف «بست» فرود می‌آمد، در آن جاری می‌گشت. جغرافی‌نویسان عرب، اسم «داور» را به عنوان ولایتی بزرگ اطلاق می‌کردند که معرب آن «ارض داور» یا «بلد داور» است. معنای هر دو صورت (تلفظ فارسی و عربی) یکی است و مراد از آن «معبه‌های کوهستان» می‌باشد. این منطقه در قرون وسطی، بسیار حاصل‌خیز و آباد بود.^۲

۱-۲. پوشش گیاهی

یاقوت حموی تصریح می‌کند که «زمین داور» بستان‌های بسیار و آب‌های جاری فراوان دارد.^۳ ابن حوقل نیز آن را اقلیمی سرسبز معرفی می‌کند.^۴ درختان صنوبر، ابهل، گل‌ها و گیاهان خوش‌بو برخی از مصادیق پوشش گیاهی این سرزمین است.^۵

۲-۲. پوشش جانوری

مارهای سمی و افعی، راسو، خارپشت^۶ و جوجه تیغی^۷ در این سرزمین بیش از همه از میان جانوران یافت می‌شد. راسو، خارپشت و جوجه تیغی عامل برقراری توازن اکوسیستی در این منطقه بودند؛ چون مار و افعی شکار می‌کردند. بنابراین، هرگاه در بخشی از این منطقه، به هر دلیلی راسو، خارپشت یا جوجه تیغی نبود، تعداد مارها و افعی‌ها فزونی

۱. صفی‌الدین عبدالمومن، *مرآة الاطلاع*، ج ۲، ص ۵۱۱.

۲. مجهول‌المولف، *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، ص ۴۶.

۳. ابن فقیه، *البلدان (ترجمه مختصر)*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۰۰.

۴. یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ص ۱۵۱.

۵. ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۴۱۹.

۶. منهاج السراج، *طبقات ناصری*، ص ۳۶۴.

۷. شمس‌الدین محمد، *نخبة الدهرفی عجائب البر والبحر*، ص ۲۸۸.

۸. ابن فقیه، *البلدان*، ص ۴۱۶.

می‌یافت.^۱

۲-۳. آب‌های جاری

«هیرمند» بزرگ‌ترین رودخانه سیستان است و سرچشمه‌اش کوه‌های غور است؛ این رود از «زمین داور» می‌گذشت.^۲ به همین دلیل آن را «هیلمند»، «هندمند»^۳ و «هیزمند» خوانده‌اند.^۴ در مورد این رودخانه باور چنین بود که آب هزار نهر و رودخانه در آن می‌ریزد؛ هزار رودخانه از آن منشعب می‌شود و مصب آن نیز دریاچه «زره» در سیستان است.^۵ این رودخانه را «رود سیستان» و «رود بست» نیز می‌خواندند. در سال ۳۳۲ هجری املاک، نخل، کوه و تفرج‌گاه مردم سیستان در کرانه این رود بوده و قایق در آن رفت و آمد می‌نموده است. بنابراین، مردم سیستان و شهرهای حاشیه رود هیرمند، آذوقه و دیگر وسایل ضروری خویش را با قایق جابه‌جا می‌کردند.^۶

۳. جغرافیای انسانی

«زمین داور» را برخی شهر، برخی ولایت و برخی اقلیم دانسته‌اند.^۷ بنابراین، برخی از آن با نام «زمین داور»، برخی با نام «ارض‌الداور»، برخی با نام «بلادالداور»^۸ و برخی با عنوان «بلادالداور» یاد کرده‌اند.^۹ در مجموع، این نام به منطقه‌ای اطلاق می‌شد که شهرهای مهم آن عبارت بود از: «درتل» یا «داورتل» و «درغش» که هر دو در مسیر رود هیرمند قرار داشتند.^{۱۰} شهر مهم و معروف آن نیز شهر «بنجواوی» بود.^{۱۱} برخی آن را

۱. همان‌جا، یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ص ۱۹۱؛ شمس‌الدین محمد، نخبه‌الدهر فی عجائب البر والبحر، ص ۲۸۸.
۲. ابن حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۴۱۷.
۳. یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۵، ص ۴۱۸؛ صفی‌الدین عبدالمؤمن، مرصد الاطلاع علی اسماء الامکنه والبقاع، دارالجلیل، ج ۳، ص ۱۴۶۵.
۴. شریف ادربیسی، نزهة المشتاق فی اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۵۵.
۵. یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۵، ص ۴۱۸؛ صفی‌الدین عبدالمؤمن، مرصد الاطلاع علی اسماء الامکنه والبقاع، ج ۳، ص ۱۴۶۵.
۶. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۲۳۱.
۷. یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۳، ص ۱۵۱.
۸. ابن حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۴۱۹.
۹. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۲۳۱.
۱۰. ابن حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۴۱۹؛ یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۲، ص ۴۳۴.
۱۱. شریف ادربیسی، نزهة المشتاق فی اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۵۹.

هم‌عرض «زمین داور» و مستقل از آن شمرده‌اند.^۱

۱-۳. ساکنان بومی

ساکنان اصلی این منطقه قوم «خَلج» بودند که «ترک تبار» می‌باشند.^۲ آن‌ها گروهی از ترکان بودند که در روزگاران قدیم در سرزمین‌های حدّ فاصل شمال هند و نواحی شرقی سیستان در پشت منطقه غور سکنی گزیدند. آن‌ها مردمی متمکن بودند که مال‌داری و کشاورزی می‌نمودند و زندگی مرفه و نیکویی داشتند.^۳

قوم «خَلج» یا درست‌تر «خَلج» (خولج)، باید از باقی‌ماندگان هپتالیان باشند. در واقع، آن‌ها شعبه‌ای از یک قوم قدیمی ترکند که در سال‌های ۵۵۴ تا ۵۵۵ میلادی تحت نام «خولس»^۴ نامیده می‌شدند. یعنی قبل از ظهور ترکان و اضمحلال حکومت هپتالان در غرب آلتائی بودند. آنان در سال ۵۶۹ تا ۵۷۰ میلادی با فرستاده روم به نام «زرمخوس»^۵ در محلی که ابن خردادبه و ادریسی می‌شناخته‌اند، یعنی در نزدیکی «تلس» ملاقات کرده‌اند. خَلج‌ها به عنوان طرف‌داران وفادار حکمران ترکان غربی «دزابول»^۶ - عالی‌جناب بیغو- به نزد فرستاده روم آمدند. نام «خَلج» در خراسان و سیستان برای اولین بار در تاریخ، در لشکرکشی «یعقوب لیث صفاری علیه «رَخَج» و «زابل» ذکر شده است. از صدسال بعد که «سلطان سبکتکین»، امیر غزنه را زیر فرمان خود درآورد و مردم غور در سپاه وی قرار گرفتند، به کرات از آنان در تاریخ نام برده شده است.^۷

ابن فقیه، «زمین داور» را جزو شهرهای ترک تبار می‌شمارد،^۸ چون ساکنانش قوم «خَلج» بودند که ترک تبارند.^۹ این مطلب بیان‌گر غلبه جمعیت ترک‌تباران در زمین داور است، اما به دلیل ناتوانی این تحقیق در دستیابی به منابع دلالت‌گر بر سکونت دیگر اقوام در این منطقه نمی‌توان در مورد سکونت یا عدم سکونت دیگر اقوام در این منطقه

۱. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ج ۱، ص ۷۱.

۲. شریف ادریسی، نزهه المشتاق فی اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۶۶.

۳. همان.

4. Xolas

5. Zemarchos

6. Dizabul

۷. یوزف مارکوات، ایرانشهر در جغرافیای بطلمیوس، ص ۱۶۱.

۸. ابن فقیه، البلدان، ص ۶۴۹.

۹. شریف ادریسی، نزهه المشتاق فی اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۶۶.

اظهار نظر کرد.

۲-۳. بناها

اطلاع چندانی از بناهای شهری «زمین داور» از قبیل مساجد، کاروان سراها و کاخ‌ها نیست. فقط یکی از این بناها به سبب شهرت بسیارش در برخی منابع یاد شده است. این بنا که «باغ ارم» نام دارد به دستور «سلطان غیاث‌الدین غوری» ساخته شد. این باغ عظیم در نهایت سرسبزی و خرمی بود و به درختان صنوبر و دیگر درختان سبز و گل‌های خوشبو آراسته بود. به دستور سلطان، در نزدیکی آن، میدانی ساخته بودند که طول و عرض آن به مانند طول و عرض این باغ بود. این میدان، درواقع شکارگاه سلطانی بود و به فرمان پادشاه، هر سال یک مرتبه به مدت یک ماه، بیش از ده هزار شکار از چارپایان اهلی و غیر اهلی در این میدان می‌آوردند؛ سپس، در روز شکار سلطان بر فراز قصر باغ می‌نشست و مجلس بزم مهیا می‌نمود و گماشتگان و بندگان او سوار بر اسب، به میدان می‌رفتند و برای شادی و تفریح پادشاه، در برابر چشمان او شکار می‌کردند.^۱ سلطان منظره شکار را تماشا می‌کرد و هرگاه از جای بر می‌خاست تا خود به شکار رود، شاعر دربار - فخرالدین مبارکشاه - بر می‌خاست و می‌گفت:

اندر می و معشوق و نگار آویزی به زان باشد که در شکار آویزی
 آهوی بهشتی چو به دام تو درست اندر بز کوهی به چه کار آویزی؟
 او با این اشعار، سلطان را برجای می‌نشانند و از شکار منصرف می‌نمود.^۲ «شهر داور»، دارالملک زمستانی «سلطان غیاث‌الدین غوری شنسبی» بود و فاصله آن تا فیروزکوه که قرارگاه و دارالملک دائمی وی محسوب می‌شد، چهل فرسنگ بود.^۳

۴. جغرافیای سیاسی

جغرافیای سیاسی را می‌توان مطالعه اثرگذاری تصمیمات سیاسی صاحبان قدرت در محیط جغرافیایی دانست.^۴ از سویی سه پدیده «سرزمین»، «ملت» و «حکومت» اجزاء جدایی ناپذیر موجودیت جغرافیایی - سیاسی هستند. بنابراین، این نوشتار در ادامه به

۱. منهای السراج، طبقات ناصری، ج ۱، ص ۳۶۴ - ۳۶۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۶۴.

۴. پیروز مجتهدزاده، جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی، ص ۲۰.

بررسی دو پدیده «سرزمین» و «حکومت» از پدیده‌های سه‌گانه مذکور در زمین داور می‌پردازد.

۴-۱. سرزمین داور

سرزمین داور را برخی شهر، برخی اقلیم و برخی ولایت شمرده‌اند. این سرزمین در قرن چهارم، طبق گزارش *احسن‌التقاسیم*، یکی از شهرهای قصبه بست^۱ و شهری مرزی و در مرز غور واقع بوده است؛ فاصله‌اش تا غور یک مرحله بوده و مرزبانان مرتبی داشته است.^۲ *احسن‌التقاسیم*، اقلیم خراسان را به ۹ کوره (خوره) و ۸ ناحیه تقسیم کرده و بست را یکی از کوره‌های خراسان شمرده است؛ سپس، زمین داور را یکی از شهرهای بست معرفی کرده است. فاصله شهر داور تا بست چهار مرحله بوده است.^۳

برخی دیگر زمین داور را یکی از کورات شانزده‌گانه سیستان و هم‌ردیف با بست، رخج، زابل و کابل خوانده‌اند.^۴ برخی نیز زمین داور را در کنار سیستان و غزنه، جز مملکت نیمروز یا زابلستان دانسته‌اند.^۵ برخی دیگر، زمین داور را ولایت وسیعی شمرده‌اند که دارای شهرها و روستاهای مختلف است، در مجاورت ولایت رخج و بست و غور می‌باشد، مرز میان غور و سیستان است و دو شهر مهم آن که در مسیر رود هیرمند قرار دارند؛ داورتل و درغوز (درغش) هستند.^۶ هردوی این شهرها در مرز با غور قرار داشتند و سرزمین داور متصل به سرزمین‌های درمشان بود.^۷ از سوی دیگر، زمین داور متصل بود به سروان^۸ که شهری کوچک، آباد، شبیه دو شاخ و جزو مناطق بست بود. *یاقوت حموی* نیز زمین داور را ولایتی وسیع و گسترده بین سجستان و غور شمرده است. در ضمن خاطر نشان می‌شود که برخی آن را شهری می‌دانند که روستایی در حد فاصل بست و بکرآباد (بکرآواذ) دارد که در آن باغ‌ها و آب‌های جاری فراوان می‌باشد.^۹

۱. مقدسی، *احسن‌التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ص ۲۹۷.

۲. همان، ص ۳۰۵.

۳. همان، ص ۳۵۰ و ۲۹۷.

۴. مؤلف مجهول، *تاریخ سیستان*، ص ۲۸.

۵. همان، ص ۳۰۸.

۶. صفی‌الدین عبدالمؤمن، *مراصد الاطلاع*، ج ۲، ص ۵۱۱.

۷. مؤلف مجهول، *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، ص ۱۲۴.

۸. شریف ادریسی، *نزهة المشتاق فی اختراق الافاق*، ج ۱، ص ۱۲۴.

۹. *یاقوت حموی، معجم البلدان*، ج ۳، ص ۱۵۱.

فاصله رخج (بنجواهی) تا بکرآباد یک مرحله بود.^۱ فاصله بست تا سروان که در مسیر سرزمین داور قرار داشت دو مرحله بود. پس از عبور از رود هیلمند و یک مرحله بعد از شهر سروان، شهر درتل قرار داشت. سپس در فاصله‌ای کمی بیشتر از یک مرحله، شهر درغش در کرانه رود هیلمند واقع بود. هر دوی آن‌ها در یک راستا قرار داشتند. از درتل تا جنوب بغنین یک روز راه بود. به نجوای در پشت غزنه واقع بود و فاصله آن تا کهک که در قسمت غربی آن قرار داشت، چندین فرسخ بود و از به نجوای تا اسفنجای سه مرحله راه بود.^۲ البته ابن حوقل، رخج را اقلیمی می‌داند که در حد فاصل سرزمین دار و ناحیه بالمش واقع است و شهرهای به نجوای و کهک از جمله شهرهای آن است.^۳ زمین داور را نیز اقلیمی در مرز غور می‌داند و بغنین و خلج و بشلنک را جزء نواحی آن می‌شمارد که شهرهایی با همین اسامی دارند.^۴ اصطخری نیز رخج را اقلیمی میان سرزمین داور و بالمش می‌داند که به نجوای و کهک شهرهای آنند. او داور را نیز اقلیمی در مرز غور، بغنین و خلج و بشلنک؛ شهرهای تل و درغش را شهرهای آن می‌داند و بغنین و خلج و بشلنک را نواحی‌ای که دیوار به دیوار غورند.^۵

برخی از محققین بر این باورند که زمین داور چهار شهر بزرگ داشته است به نام‌های درتل، درغش، بغنین و شیروان که هر یک از شهرهای مزبور دارای روستاها و قریه‌های بسیار نیز بوده‌اند و شهر درتل مهم‌ترین شهر داور محسوب می‌شده است.^۶ امروزه هیچ یک از شهرهای زمین داور باقی نیستند؛ اما به نظر می‌رسد درتل - مرکز زمین داور - در محل گیرشک کنونی قرار داشته است.^۷ زمین داور در قرن پنجم، ملحق به سیستان بود و یکی از کورات آن محسوب می‌شد؛ به همین دلیل خراج آن با خراج سیستان جمع‌آوری می‌شد.^۸ خراج زمین داور و مورق و رخج و زابلستان، مجموعاً ۹۷۶ هزار درهم بود و بنابر قولی دیگر، ۹۴۷ هزار درهم می‌شد.^۹

۱. ابن حوقل، *صورة الارض*، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲. همان، ص ۴۲۳.

۳. همان، ص ۴۱۸.

۴. همان.

۵. شریف ادریسی، *نزهة المشتاق فی اختراق الافاق*، ج ۱، ص ۴۵۵.

۶. ابن فقیه، *البلدان* (ترجمه مختصر)، ص ۲۰۰.

۷. همان، ص ۲۰۱.

۸. مؤلف مجهول، *تاریخ سیستان*، ص ۲۴-۲۸.

۹. ابن فقیه، *البلدان*، ص ۶۳۹.

۲-۴. حکومت

عبدالله بن عامر بن کریز بن ربیعہ اموی مکنی به ابو عبدالرحمن (۴-۵۹ ق.) که در دوران خلافت عثمان بن عفان، در سال ۲۹ قمری یعنی در ۲۵ سالگی والی بصره شد، پس از فتح سیستان در سال سی هجری، زمین داور را نیز فتح نمود.^۱ او فرماندهی فتوحات سیستان را بر عهده داشت و چون زمین داور توسط زبردستان و گماشتگانش انجام شد، این فتوحات را به او نسبت می‌دهند.

بنابر باور گردیزی، عبدالله بن عامر در سال ۴۳ قمری مجاشع بن مسعود را به سیستان فرستاد و او زمین داور را فتح کرد؛^۲ این نظر نادرست است چون مجاشع بن مسعود بن ثعلبه بن وهب سلمی در سال ۳۶ هجری در جنگ جمل کشته شد؛^۳ او گرچه در فتح فارس به سال سی هجری همراه عبدالرحمن بن عامر بود، هیچ یک از منابع، فتح سیستان و داور را به دست وی گزارش نداده‌اند.^۴ گفته‌اند: ابن عامر او را به تعقیب یزدگرد فرستاد و او در این تعقیب و گریز، سیرجان را فتح کرد، اما هنگامی که برای فتح سیستان اقدام نمود با شکست مواجه شد و پس از تحمل تلفات بسیار، ناکام بازگشت. وقتی عثمان از این شکست آگاه شد، ربیع بن زیاد حارثی را به یاری ابن عامر فرستاد و او سیستان را گشود.^۵ ابن سعد معتقد است که عبدالله بن عامر، عبدالرحمن بن سمره را به سوی سیستان فرستاد و او سیستان را با صلح فتح کرد و پس از آن به زمین داور روی آورد و آن جا را نیز گشود.^۶

آنچه درست‌تر می‌نماید این است که ابن عامر دو سال و نیم پس از فتح سیستان به دست ربیع بن زیاد بن انس بن دیان حارثی، یعنی در اواخر سال ۳۲ هجری و اوایل سال ۳۳ هجری عبدالرحمن بن سمره بن حبیب بن عبدشمس را به ولایت سیستان گماشت. او نیز به زرنج آمد و مرزبان شهر را که پس از ربیع بن زیاد طغیان کرده بود هنگامی که مشغول جشن مراسم عید بود، در قصرش محاصره نمود. مرزبان با پرداخت دو

۱. زرکلی، الاعلام، ج ۴، ص ۹۴.

۲. گردیزی، تاریخ گردیزی، ص ۲۳۴.

۳. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، ص ۱۰۸؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۴، ص ۱۴۵۷، بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۴۷.

۴. همان، ص ۹۵، ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۲۹.

۵. مؤلف مجهول، تاریخ سیستان، ص ۸۰-۸۳.

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۴.

میلیون درهم و دو هزار غلام بچه به مهاجمان با آنان صلح کرد. بدین ترتیب، ابن سمره بر مناطق بین زرنج و کش از ناحیه هند چیره شد و در راه رخج بر مناطقی که بین رخج تا بلاد داور قرار داشت غلبه نمود. او هنگامی که به زمین‌های داور رسید، مدافعان آن را در کوه زور (زون) محاصره کرد و سرانجام در ارزی دریافت مبلغ هنگفتی، با آنها صلح نمود. آن‌گاه سراغ بت زرین «زور» رفت، دستان آن را برید، چشمان یاقوتی‌اش را از حدقه درآورد و به مرزبان گفت: باقی‌مانده آن از آن تو باشد، من فقط می‌خواستم آگاہت کنم که بت نه سودی می‌رساند نه زیانی. قابل توجه اینکه هنگام فتح زمین‌های داور، هشت هزار سپاهی مسلمان همراه ابن سمره بود و پس از فتح داور، هریک از آنها چهار هزار نصیب شد.^۱

پس از مرگ عبدالرحمن بن سمره در سال ۵۰ هجری، زمین‌های داور به دست کابلشاه و یاران او افتاد که علیه مسلمانان شوریده و مناطق کابل، رخج و زابلستان تا بست را تصرف نموده بود. ربیع بن زیاد بن انس بن دیان حارثی از سوی معاویه بن ابی سفیان به مقابله با کابلشاه اعزام شد و در منطقه بست با او جنگید و وی را شکست داد. رتبیل پس از شکست، گریخت و ربیع در تعقیب او به رخج رسید، در آن‌جا با وی رویه‌رو شد و زمین‌های داور را بار دیگر فتح کرد.^۲ پادشاه و حاکمان بومی سیستان، رخج و زمین داور رتبیل لقب داشتند.^۳ البته برخی آن را زنبیل ذکر کرده‌اند که به نظر می‌رسد اشتباه در استنساخ باشد.^۴

حاکمان بومی کابل، سیستان و داور به کرات علیه مسلمانان و فاتحان مسلمان شوریدند و در برخی موارد هم کامیابی‌هایی به دست آوردند. یکی از این موارد در دوره عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ ق.) بود که حجاج ناچار شد امیه بن عبدالله بن خالد بن اسید را برای سرکوبی پادشاه کابل رهسپار این دیار کند. امیه با سپاه عظیمی به راه افتاد؛ وارد کابل شد و در دام رتبیل گرفتار گردید. رتبیل راه‌های گریز را بر او و سپاهیانش بست و او را وادار کرد برای رهایی خود و سپاهیانش صد هزار درهم بپردازد. عبدالملک بن مروان وقتی آگاه شد، او را از مناصب سیاسی‌اش عزل کرد و به جایش عبیدالله بن ابی

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۳۴؛ قدامه بن جعفر، الخراج و صنایع الکتابه، ص ۳۹۳.

۲. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۸۵.

۳. همان، فتوح البلدان، ص ۳۸۱-۳۸۵.

۴. ابن فقیه، البلدان، ص ۶۴۹.

بکره را همراه با شریح بن هانی حارثی و سپاهیان کوفی به سیستان و کابل فرستاد. آن‌ها نیز هم‌چون امیه بن عبدالله در دام رتبیل گرفتار شدند. پس از این‌که شریح بن هانی و جمعی از پیروانش از تسلیم شدن به رتبیل امتناع کردند، جنگیدند و کشته شدند، عیبدالله بن ابی بکره با رتبیل صلح نمود. شرط رتبیل در صلح با مسلمانان این بود که خراج ده ساله از او برداشته شود، مبلغ یک میلیون درهم به او پرداخت کنند و ابن ابی بکره، پسر خویش و بزرگان قوم خود را نزد او گروگان بگذارد. عیبدالله بن ابی بکره تمامی شرایط رتبیل را پذیرفت و با او صلح نمود. حجاج بن یوسف این بار عبدالرحمن بن محمد بن اشعث را فرستاد و به او گفت: به سوی این سرزمین کفار برو و داخل زمین داور از سرزمین‌های ترک و کابل شو، سپس افرادی را در سرتاسر آن مستقر کن و آن‌جا را تحت سلطه خویش درآور. ابن اشعث در سال ۸۲ قمری. به سوی سیستان آمد؛ در رخج منزل نمود و نامه‌ای به رتبیل نگاشت؛ او را به شدت تهدید نمود و مطیع خود کرد؛ سپس، خود علیه حجاج و حکومت بنی‌امیه خروج کرد.^۱ حجاج وقتی راه را بر خود مسدود و خطر ابن اشعث را خطری جدی دید، از در مصالحه با رتبیل درآمد و به او نوشت: ابن اشعث را به افرادم تسلیم کن، در مقابل تا زمانی که زنده‌ای در سرزمینت در امنیت و آرامش زندگی کن، نه کسی از تو جزیه خواهد گرفت و نه هیچ یک از مردم عرب با تو جنگ خواهد کرد؛ هر سال هم پانصد هزار درهم از من هدیه بگیر. رتبیل پیشنهاد حجاج را پذیرفت و ابن اشعث را اسیر و تسلیم حجاج کرد.^۲

در روزگار امویان و عباسیان، زمین‌های داور از لحاظ سیاسی پیوسته جزو توابع سیستان بود، زیر نظر فرمان‌روای سیستان اداره می‌شد و او حاکم آن را تعیین می‌کرد؛ به ویژه در دوران صفاریان که یعقوب لیث صفاری در سال ۲۵۱ قمری به زمین داور لشکرکشی کرد^۳ و پس از تصرف آن، خودش کارگزاران این منطقه را بر می‌گزید.^۴ البته شورش‌های مردم ناراضی، خوارج و طغیان آنان علیه حکومت، ناامنی و هرج و مرج‌های سیاسی چشم‌گیری در این منطقه ایجاد می‌کرد. از آن جمله می‌توان به شورش غان بن نصر در بست و برادرش صالح بن نصر در سال ۲۳۲ قمری اشاره کرد که به خون‌خواهی وی

۱. ابن اعثم کوفی، *الفتوح*، ج ۷، ص ۷۴-۸۰.

۲. همان، ج ۷، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۳. منهج السراج، *طبقات ناصری*، ج ۱، ص ۱۹۸.

۴. مؤلف مجهول، *تاریخ سیستان*، ص ۲۰۸.

انجامید و به زمین داور نیز سرایت کرد.^۱

سیستان و به تبع آن زمین‌های داور، از سال ۲۹۸ هجری در تصرف نصر بن احمد سامانی بود تا اینکه کثیر بن احمد بن شهفور آن‌جا را تصرف نمود. مقتدر عباسی به عامل فارس - بدر بن عبدالله حمای - دستور داد سیستان را از کثیر باز پس گیرد، اما نتوانست. کثیر از بیم خلافت عباسی با خلیفه مصالحه نمود. سپس، در سال ۳۰۴ هجری خالد بن محمد بن یحیی معروف به ابویزید که گماشته خلافت برای گردآوری خراج کرمان و سیستان بود، شورید و ادعای تشکیل امارت نمود. او در برابر سپاه بدر حمای تاب نیاورد و شکست خورد. کثیر بن احمد بن شهفور که با او سر به شورش گذاشته بود، توانست با تدبیری که داشت مردم مناطق بست، رنج و زمین داور را مطیع خود کند،^۲ اما فرجام کار او نیز جز شکست و کشته شدن نبود.^۳

در دوران غزنویان نیز زمین داور به لحاظ سیاسی اهمیت خویش را داشت. به همین جهت، سبکتکین در سال ۳۶۶ هجری پس از تصرف غزنین، زمین داور را در کنار دیگر مناطق هم‌جواریش هم‌چون غور، بامیان، قصدار و تخار تصرف نمود.^۴ زمین داور در دوران غزنویان زیر نظر سلطان غزنوی اداره می‌شد؛ اما در اواخر سلطنت غزنویان که این سلسله رو به ضعف نهاده بود، سلاطین غوری زمین داور را از کنترل غزنویان خارج نموده و تحت تصرف خویش قرار دادند.^۵ به خصوص، در دوران بهرام‌شاه (۵۱۱-۵۴۸ ق.) که دوران ضعف غزنویان بود سلطان علاءالدین غوری به راحتی توانست او را در جنگی که در بلاد داور داشت، مغلوب کند.^۶

۵. جغرافیای اقتصادی

زعفران یکی از محصولات مهم و اقتصادی زمین داور بود که در شهر درغش از توابع زمین داور می‌روید. این شهر از جمله مناطقی بود که آب و هوای مناسبی برای کشت و رویش گیاه زعفران داشت.^۷ عامه مردم بنجواوی - یکی دیگر از شهرهای مهم زمین داور -

۱. همان، ص ۱۹۳.

۲. همان، ص ۳۰۶.

۳. همان، ص ۳۰۸.

۴. منهاج السراج، طبقات ناصری، ج ۱، ص ۲۲۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۴۳.

۶. همان، ج ۱، ص ۳۴۱.

۷. مؤلف مجهول، حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص ۱۲۴.

صواف بودند.^۱ در شهر بنجواى گاو، گوسفند، ديگر چارپايان اهلى و غلات به وفور يافت مى شد و يکى از منابع درآمد و امرار معاش مردم محسوب مى شد.^۲ برخى از منابع، از وجود طلا و نقره در مناطق کوهستانی اين منطقه گزارش داده اند.^۳

شهرهاى درتل و درغش که از توابع زمين داور شمرده مى شدند، شهرهاى تجارى بودند که علاوه بر ساختمان هاى مستحکم، بازارهاى درخور توجه و پررونقى داشتند که محل تجارت تاجران و بازرگانان مختلف بود.^۴ بنا بر اين، مى توان گفت: اقتصاد زمين داور در تجارت، کشاورزى و دامدارى استوار بوده است. اين منطقه مرکز تجارى بوده که زعفران، غلات، دام و محصولات دامى به مناطق هم جوار و ديگر مناطق صادر مى نموده است. در مورد استخراج و استفاده از معادن طلا و نقره گزارشى نشده است.

۶. جغرافياى فرهنگى

از فرهنگ و آداب و رسوم مردم زمين داور اطلاعى نيست، جز اينکه ساکنانش ترک خلع بودند و تا قرن ها شاخصه هاى فرهنگ بومى خویش را در پوشش، زندگى و رفتار حفظ نمودند. آن ها مردمى متمکن بودند که آداب و رسوم ترکانه خویش را در لباس و ساير امور زندگى حفظ کرده بودند؛^۵ بلکه اين آداب را در تمامى امور حتى در صنعت اسلحه سازى و فنون جنگى دنبال مى کردند.^۶

ساکنان اين منطقه تا دوران خلافت عثمان و حمله عبدالرحمن بن سمره به اين نواحى مسلمان نشده بودند و بر کيش بت پرستى که به احتمال بسيار قوى، آيين بودايى بوده است باقى بودند. به نظر مى رسد پس از فتح زمين داور به دست عبدالرحمن سمره جمع کثيرى از آنان تا مدت ها بر عقايد بت پرستى باقى بودند؛ چون فتح اين منطقه، فتح به صلح بود. اين منطقه به همراه ديگر مناطق هم جوارش تا اواخر سده نخست هجرى بارها و بارها عليه فاتحان مسلمانش شوريد و به حمايت از حاکمان بومى خود قيام نمود. در سرزمين داور بتى وجود داشت به نام «بت زور» که گفته مى شود از سرزمين سند

۱. مؤلف مجهول، تاريخ سيستان، ص ۳۱.

۲. شريف ادريسى، نزه المشتاق فى اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۵۹.

۳. مؤلف مجهول، حدود العالم من المشرق الى المغرب، ص ۴۶.

۴. شريف ادريسى، نزه المشتاق فى اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۶۱.

۵. ابن حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۴۱۹.

۶. شريف ادريسى، نزه المشتاق فى اختراق الافاق، ج ۱، ص ۴۶۶.

بدان جا آورده بودند.^۱ این بت بر قله کوهی به نام «زون» مستقر بود و پیکری از طلا و چشمانی از یاقوت داشت.^۲ برخی این بت را برحسب مکان استقرارش که کوه «زون» بوده، بت «زون» نامیده‌اند. عبدالرحمن بن سمره در زمان عثمان در حمله‌ای که از سوی مسلمانان به ساکنان بومی این دیار داشت، این بت را غنیمت گرفت، چشمان یاقوتی‌اش را درآورد، دستان زرینش را برید و برای خود تصاحب نمود و بقیه آن را به مرزبان آن‌جا واگذار کرد.^۳ البته برخی از گزارش‌ها حاکی از آن است که بقایای این بت تا زمان حکومت عمرولیث صفاری وجود داشته و به‌دست او تصاحب شده است.^۴

بت زور و وجود آن در این سرزمین نظریه بودایی بودن مردم این منطقه پیش از ورود اسلام را تقویت می‌کند. چون اولاً طبق گزارش‌های تاریخی این بت را از سرزمین سند که پیرو بودا بودند به این‌جا آورده بودند؛ ثانیاً بت‌های بودایی و عبادتگاه‌های آن‌ها در دیگر مناطق هم‌جوار و نزدیک زمین داور به گونه‌ای است که این ادعا را ثابت می‌کند. نکته دیگری که از بت زور یا زون می‌توان دریافت این است که زمین داور در دوران پیش از ورود مسلمانان یکی از مراکز مهم و مورد توجه آیین بودایی بوده است که چنین بت مجلل و گران‌بهای در آن مستقر بوده است؛ بتی که به لحاظ زیبایی و نفیس بودن، مورد توجه فرماندهان، تاریخ‌نگاران و جغرافی نویسان مسلمان قرار گرفته است.

نتیجه

داده‌های تاریخی در مورد زمین داور، اندکند و بسیاری از پرسش‌های ذهن کنجکاو و علاقه‌مند تاریخ این منطقه بدون پاسخ می‌ماند. با این حال، براساس یافته‌های پژوهشی و تاریخی استقراء ناقص این نوشتار، زمین داور در طول جغرافیایی ۱۰۴ درجه و ۳۰ دقیقه و عرض جغرافیایی ۳۷ درجه قرار داشت. این منطقه در نزدیکی محل تصادم دو رود ارغنداب و هیرمند واقع بود؛ از آب‌های فراوان و باغستان‌های بسیار برخوردار بود، چون در مسیر رود هیرمند قرار داشت. درختان صنوبر و ابهل و گل‌ها و گیاهان خوش‌بو در آن می‌روید و مارهای سمی و افعی، راسو، خارپشت و جوجه تیغی در آن‌جا فراوان یافت می‌شد. زمین داور دارالملک زمستانی سلطان غیاث‌الدین غوری شنسی بود و به همین

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۱۵۷؛ صفی الدین عبدالمومن، مرصده الاطلاع، ج ۲، ص ۶۷۵.

۲. هشام بن محمد کلیبی، کتاب الاصنام (تنکیس الاصنام)، ص ۶۹.

۳. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۳۴.

۴. یوزف مارکوات، ایرانشهر در جغرافیای بطلمیوس، ص ۲۳۲.

سبب، باغ ارم که باغی بسیار سرسبز، وسیع و کم نظیر بود در آن جا ساخته شده بود. مهم‌ترین محصول زمین داور زعفران بود و تجارت در آنجا رونق داشت. ساکنانش قوم خلیج و ترک تبار بودند و بت زور مهم‌ترین اثر فرهنگی آن بود. مسلمانان برای نخستین بار در زمان عثمان بن عفان به این دیار دست یافتند و از آن پس، کمتر زمانی گذشت که این منطقه شاهد نبرد و درگیری نظامی نباشد.

منابع

۱. ابن اعثم کوفی، *الفتوح*؛ تحقیق: علی شیری، چاپ اول، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن حوقل، *صوره الارض*؛ بیروت: دارصادر، افسست لیدن، ۱۹۳۸م.
۳. ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن عبدالبر، *الاستیعاب*؛ تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن فقیه، *البلدان (ترجمه مختصر)*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ش.
۶. ابن فقیه، *البلدان*، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶ق.
۷. بلاذری، *انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۸. بلاذری، *فتوح البلدان*، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
۹. پیروز مجتهدزاده، *جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی*، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۱ش.
۱۰. خلیفه بن خیاط، *تاریخ خلیفه بن خیاط*، تحقیق: فواز، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ذہبی، *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۱۲. زرکلی، *الاعلام*، چاپ هشتم، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹م.
۱۳. سهراب، *عجایب الاقالیم السبعه*، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
۱۴. شریف ادیسی، *نزهه المشتاق فی اختراق الافاق*، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۹ق.
۱۵. شمس الدین محمد، *نخبه الدهرفی عجائب البر والبحر*، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲ش.
۱۶. صفی الدین عبدالمومن، *مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنه والبقاع*، چاپ اول، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.

۱۷. قدامه بن جعفر، *الخراج وصناعه الكتابه*، بغداد: دارالرشید للنشر، ۱۹۸۱م.
۱۸. گردیزی، *تاریخ گردیزی*، تحقیق: عبدالحی حبیبی، چاپ اول، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳ش.
۱۹. مجهول المؤلف، *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، قاهره: الدارالثقافیه للنشر، ۱۴۲۳ق.
۲۰. مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: داغر اسعد، چاپ دوم، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۲۱. مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه: شرکت مولفان و مترجمان، چاپ اول، تهران: ترجمه: شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۱ش.
۲۲. مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، چاپ سوم، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱ق.
۲۳. منهج السراج، *طبقات ناصری*، تحقیق: عبدالحی حبیبی، چاپ اول، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳ش.
۲۴. مؤلف مجهول، *تاریخ سیستان*، تحقیق: ملک الشعراى بهار، چاپ دوم، تهران: کلاله خاور، ۱۳۶۶ش.
۲۵. هشام بن محمد کلبی، *کتاب الاصنام (تنکيس الاصنام)*، تحقیق: احمدزکی باشا، چاپ دوم، قاهره: افست تهران (همراه با ترجمه)، نشر نو، ۱۳۶۴ش.
۲۶. یاقوت حموی، *معجم البلدان*، چاپ دوم، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵م.
۲۷. یوزف مارکوات، *ایران شهر در جغرافیای بطلمیوس*، چاپ اول، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۳ش.

انگیزه‌های کوچ اعراب مسلمان به ایران در جریان فتوح و پی آمدهای آن

دکتر علی بیات *

زهره دهقان پور **

چکیده

مهاجرت قبایل عرب به ایران در دوره اسلامی، که هم‌زمان با فتوحات آغاز گردید، سبب شد تا فصل جدیدی در تاریخ، فرهنگ و تمدن این مرز و بوم پدید آید. مسأله اساسی پژوهش حاضر، این است که اعراب بنا بر کدام انگیزه‌ها به ایران مهاجرت کردند و مهاجرت و اختلاط و آمیزش دیرپایشان با ایرانیان، چه پی‌آمدهایی به همراه داشت. این پژوهش به بررسی انگیزه‌های مختلف مهاجران عرب به ایران، از جمله انگیزه دینی در دوره خلفا و دوره اموی می‌پردازد. منشأ این انگیزه را که در دوره خلفای نخستین، به دوگونه "جهاد" و "تبلیغ و نشر دین" مطرح شد، باید در قرآن و سنت نبوی جست‌جو کرد. انگیزه‌های سیاسی و نظامی نیز به منظور فتح سرزمین ایران آغاز شد و در ادامه برای تثبیت فتوحات و رفع مشکلات اقتصادی و اجتماعی اعراب تداوم یافت. از این رو، نخستین مهاجران به ایران را باید نیروهای نظامی، فرماندهان و والیان و در ادامه، خانواده‌ها، وابستگان و هم‌قبیله‌های آنان دانست. انگیزه مالی و غنیمت‌جویی را به لحاظ روانی باید بر دیگر انگیزه‌ها مقدم دانست. این

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۵، تاریخ تصویب ۹۰/۹/۲۰

* استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران: abayat@ut.ac.ir

** دانش‌پژوه دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی: dehghanpour@ut.ac.ir

انگیزه که از ابتدای فتوحات مطرح بود، در شرق ایران به صورت انگیزه غالب درآمد و انگیزه جهاد و ترویج دین به طور کامل در حاشیه قرار گرفت. انگیزه جانی و مالی نیز در دوره مورد بحث، موجب مهاجرت بسیاری از شیعیان، سادات و علویان، خوارج، مخالفان حکومت و منتسبان به آنان شد. انگیزه رفاهی نیز به لحاظ زمانی، متأخر از انگیزه مالی و از لحاظ نوع با آن متفاوت بود. این انگیزه پس از حضور اعراب در ایران و اختلاط با بومیان و آشنایی با شیوه زندگی و معیشت آنان مطرح شد.

موضوع مورد بحث در این پژوهش که به انگیزه های مهاجرت قبایل عرب به ایران و پی آمدهای آن می پردازد، به علت داشتن عوامل و آثار گوناگون، محتاج مطالعه ای میان رشته ای است. روش تحقیق در این پژوهش، روش تاریخی با رویکردی اجتماعی، از نوع تحلیل و مبتنی بر بهره گیری از اطلاعات منابع، مقایسه آنها با یکدیگر، تحلیل و نقد متون است. فن گردآوری اطلاعات در این پژوهش نیز کتابخانه ای است.

یکی از جدیدترین تحقیقات در زمینه مهاجرت قبایل عرب، کتاب *مهاجرت قبایل عربی در صدر اسلام* اثر صالح احمد العلی است. این اثر گرچه اطلاعات بسیار مفید و ارزش مندی را گرد آورده است، متأسفانه فاقد بحث انگیزه های مهاجرت و پی آمدهای آنها و مباحث تحلیلی است.

واژگان کلیدی

انگیزه های مهاجرت اعراب، فتوحات، سرزمین ایران، پی آمدهای مهاجرت.

مقدمه

درباره مهاجرت اعراب مسلمان به ایران، پژوهش‌های مستقل و غیرمستقلی در قالب کتاب، مقاله و پایان نامه‌های کارشناسی ارشد و رساله‌های دکتری به زبان‌های مختلف انجام شده و پرتوی از روشنایی بر زوایای گوناگون این رویداد و تحول بزرگ که جغرافیای سیاسی، اجتماعی، مذهبی و فرهنگی این سرزمین را دگرگون ساخت، افکنده شده است، اما هنوز نانموده‌ها و ناگفته‌ها در این باره بسیار است. هنوز چنان که باید و شاید زمینه‌ها، عوامل، فرایندها و نیز پی‌آمدهای همه‌جانبه مهاجرت اعراب و چگونگی تعاملات و دادوستدهای میان آنان و ایرانیان و این که چرا به تدریج شوق مهاجرت اعراب فرو نشست و به سردی گرایید، آشکار نشده است. موضوع این تحقیق، انگیزه مهاجرت قبایل عرب مسلمان به ایران در جریان فتوحات و پی‌آمدهای آن است؛ موضوعی که به وجه خاص و مستقل و جامع در کم‌تر پژوهشی بدان پرداخته شده است.

علل و انگیزه‌های مهاجرت

اعراب مسلمان، متناسب با روند فتوحات با این انگیزه‌ها، به ایران مهاجرت کردند:

۱. انگیزه دینی؛
۲. انگیزه‌های سیاسی و نظامی؛
۳. انگیزه غنیمت‌جویی؛
۴. انگیزه امنیت جانی و مالی؛
۵. انگیزه رفاهی.

پیش از تبیین و تحلیل انگیزه‌های مذکور از حیث اسباب پیدایش و عوامل کاهش آن‌ها که سرانجام به توقف فتوحات انجامید، ذکر چند نکته اساسی به منظور روشن شدن فضای بحث ضروری است:

۱. منابع تاریخی اعم از کتاب‌های مستقل فتوح و کتاب‌های غیر مستقل، همچون تواریخ عمومی، عمدتاً به نقل روایات و گزارش‌های توصیفی صرف وقایع فتوحات و مهاجرت اعراب اکتفا کرده و به دلایل، انگیزه‌ها و اسباب، جز در موارد نادر و آن هم به صورتی مبهم، پرداخته‌اند. گذشته از این، روایات و گزارش‌ها، برکنار از تعصبات و جانب‌داری‌های قومی و قبیله‌ای نیستند. در تألیفات و تحقیقات جدید نیز بر انگیزه‌ای خاص تکیه گردیده و یا به اشاره‌ای مختصر و سطحی از کنار مبحث انگیزه مهاجرت

اعراب به ایران (یا هر سرزمین دیگری) بسنده شده است.

۲. مهاجرت قبایل عرب در دوره اسلامی با فتوحات آغاز شد؛ در نتیجه، تفکیک و شناخت انگیزه‌های مهاجرت اعراب مسلمان از فتوحات، دشوار است و انگیزه‌های مهاجرت اعراب را باید در متن و روند فتوحات بررسی و تحلیل کرد.

۳. انگیزه مهاجرت قبایل عرب در دوره اسلامی، طی دو دوره زمانی خلفای راشدین (۱۱-۴۱ق) و دوره اموی (۴۱-۱۳۲ق) بررسی خواهد شد؛ زیرا فرایند مهاجرت‌ها و انگیزه‌های مهاجران هر دوره با دوره دیگر متفاوت است.

۴. تفکیک انگیزه مهاجرت‌ها، اعم از گروهی یا فردی و تعیین و تحدید یا حصر آن‌ها در انگیزه‌ای واحد و خاص، نه تنها ناممکن، بلکه غیرمعقول می‌نماید؛ زیرا در پدیده‌های تاریخی و اجتماعی و از جمله مهاجرت‌ها، تحدید و حصر اغراض و انگیزه‌ها، می‌تواند محقق را به خطا و یک‌سونگری بکشاند؛ برای نمونه، خوارج که از جمله گروه‌های کوچنده به ایران بودند، به انگیزه دست یازیدن به قیام و پناه‌گرفتن در مناطق امن و غیرقابل دست‌رس، هم‌چون سیستان، به ایران می‌آمدند، نه به انگیزه تبلیغ دین. هم‌چنین با گذر زمان و تحولات سیاسی-اجتماعی و فکری، برخی انگیزه‌ها رنگ باخته، انگیزه‌های دیگر جانشین آن‌ها می‌شد؛ چنان‌که در دوره خلفای راشدین، از طرفی به علت حضور صحابه حضرت رسول ﷺ در رأس حکومت و فرماندهی فتوحات، و از طرف دیگر، قرب زمانی به فرهنگ عصر نبوت، انگیزه دینی پررنگ‌تر و نمایان‌تر بود؛ اما با به‌خلافت رسیدن امویان، انگیزه‌های مادی، غنیمت‌جویی و توسعه‌طلبی ارضی برجسته‌تر شد.

بنابراین تشخیص انگیزه مهاجرت‌ها به صورت فردی یا گروهی، نسبتاً دشوار است و جز با بررسی و شناخت اوضاع جغرافیایی و ساختار اجتماعی و معیشتی جزیره‌العرب از سویی و تحلیل محتوایی روایات و گزارش‌ها و مقایسه و ترکیب آن‌ها از سوی دیگر، امکان‌پذیر نخواهد بود. در بسیاری از موارد، انگیزه‌های فردی یا گروهی، و یا ترکیبی از دو یا چند انگیزه مختلف بود؛ در نتیجه، نمی‌توان بر انگیزه‌ای واحد تکیه کرد. با توجه به مطالب پیش‌گفته، انگیزه‌های مهاجرت اعراب مسلمان به ایران، به ترتیب اولویت و اهمیت بررسی می‌گردد.

انگیزه دینی

به همه کوشش‌هایی که به هر شیوه و روشی - خواه نظامی، سیاسی، تبلیغی و ... - که

به منظور گسترش آموزه‌های دینی انجام می‌گیرد، انگیزه دینی گفته می‌شود. انگیزه دینی در این دوره و به ویژه دوره خلفای نخستین، به دو گونه «جهاد» و «تبلیغ و نشر دین» انجام می‌گرفت.

الف) جهاد

این انگیزه روح غالب و سیاست کلی حاکم بر جریان مهاجرت‌ها در دوره فتوح بود. هر چند در بسیاری موارد، افراد و قبایل و نیز خلفا، والیان و فرماندهان فتوح، خصوصاً در دوره امویان، انگیزه‌ها و سیاست‌های خاص خود را داشتند که با آن روح غالب و هدف غایی، در تعارض و تضاد بود و در نتیجه، سبب انحراف فتوحات و توقف کامل آن در پایان عصر اموی گردید؛ اما تا زمانی که انگیزه دینی بر ذهن و ضمیر اعراب مسلمان در جریان فتوح غالب و حاکم بود، اسلام روندی روبه گسترش داشت.

منشأ این انگیزه را باید در قرآن و سنت نبوی جست‌جو کرد. آیات قرآنی بسیاری، جهاد و هجرت در راه خدا را از ویژگی‌ها، صفات و نشانه‌های اهل ایمان دانسته و مسلمانان را به آن دعوت و ترغیب کرده‌اند.^۱ دوره ۲۳ ساله عصر نبوت نیز با هجرت از مکه به حبشه و بعد به مدینه و جهاد همه‌جانبه نظامی، سیاسی، مالی و نفسی مسلمانان در راه خدا همراه بود و پشتوانه محکم فکری و عملی برای مسلمانان محسوب می‌شد.

ورود اعراب مهاجر به ایران، به ویژه ساکنان کوفه و بصره که از شبه‌جزیره و شام به این دو سکونت‌گاه وارد شده بودند، با هر انگیزه و هدفی، نقش مهمی در آشنایی ایرانیان با اسلام و آموزه‌های دینی داشت؛ برای نمونه، مهاجرت‌هایی که با انگیزه‌های سیاسی — نظامی و به منظور فتح مناطق مختلف صورت می‌گرفت، با پس‌زمینه اندیشه تقدس جهاد، هجرت و تبلیغ دین اسلام قابل تحلیل و فهم است؛ یا مهاجرت‌هایی که با انگیزه حفظ جان و مال انجام می‌شد، بنا به توصیه‌های قرآنی انجام می‌گرفت.^۲ از این رو، می‌توان مهاجرت‌ها را با در نظر گرفتن این انگیزه، در دو شکل مهاجرت در قالب فتوحات و مهاجرت در شکل تبلیغ و آموزش دینی و با انگیزه‌های شخصی و یا سیاست‌های حکومتی و در قالب فعالیت صحابه، قاریان و محدثان دانست. در واقع، نخستین مهاجرت‌های دوره مورد بحث، به سرزمین‌های مجاور جزیره‌العرب و از جمله ایران نیز هم‌زمان با آغاز

۱. سوره‌های: نحل، آیه ۴۲؛ محمد، آیه ۳۱؛ بقره، آیه ۲۱۸؛ حجرات، آیه ۱۵؛ نساء، آیه ۹۵.

۲. والذین هاجروا فی الله من بعد ما ظلموا لنبوتهم فی الدنيا و لاجر الاخره اکبر لو كانوا یعلمون. نحل، آیه ۴۲.

فتوحات انجام گرفت.

این انگیزه تا پایان این دوره، به قدرت و قوت خویش باقی نماند و با گذار از دوره خلفای راشدین، تا حد زیادی رنگ باخت؛ با وجود این، در سال‌های پایانی دوره اموی نیز می‌توانیم نشانه‌هایی از حضور این انگیزه را در برخی از کارگزاران حکومتی بباییم.^۱ این امر را از فاصله گرفتن اعراب مسلمان از آرمان‌ها و اهداف اولیه، به علل زیر می‌توان ناشی دانست:

بعد زمانی از دوره نبوت و اسلام نبوی، حاکم شدن افراد جاه‌طلب بر امور جامعه اسلامی، غرق شدن اعراب در آسایش و رفاه مادی در پی فتح سرزمین‌ها و مناطق ثروتمند ایران، مصر و شام، و حرص و طمع روزافزون آنان.

با وجود این، در سال‌های پایانی دوره اموی نیز می‌توان نشانه‌هایی از حضور این انگیزه را در برخی از کارگزاران حکومتی یافت؛ چنان‌که ابن اعثم روایت کرده که در جنگ جلولا، جریر بن عبدالله بجلی با قوم خویش می‌گفت: «ای خویشان و ای دوستان، بدانید که شما را در این جنگ، یکی از این دو نیکویی حاصل خواهد شد: اگر شهید شوید، ثواب آن از طرف خدای تعالی بهشت جاویدان است و اگر ظفر یابید، غنایم بسیار حاصل است. با این کفار (ایرانیان)، برای ریا و محمدمت و ثنای خلق نجنگید؛ زیرا از حمد و مدح خلق که در آن رضای خالق نباشد، فایده‌ای حاصل نیاید»^۲ (۱۶ق)

به هر حال چنان‌که مهاجرت‌ها با انگیزه جهاد صورت می‌گرفت و به سکونت مسلمانان در ثغور می‌انجامید، مقام و منزلتی والا را برای آنان به همراه داشت و این مقام و اعتبار را از زندگی مخاطره‌آمیز اهل ثغور، در مواجهه با دشمن می‌توان ناشی دانست.^۳ به همین جهت، امام سجاد علیه السلام یکی از دعاهای خود در *صحیفه سجادیه* را به اهل ثغور اختصاص داده‌اند.^۴ نویسنده *تاریخ قم*، روایت می‌کند که عبدالله اشعری، پس از آن‌که از کوفه به قم نزد برادرش، احوص، آمد، او را به علت سکونت نکردن در قم یا اصفهان که از ثغورهای مسلمانان بود، سرزنش کرد.^۵

۱. طبری، *تاریخ الرسل والملوک*، ج ۷، ص ۵۵.

۲. ابن اعثم کوفی، *الفتوح*، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳. محتشم، *نقشی از سادات در تاریخ ایران*، ص ۳۹.

۴. *صحیفه سجادیه*، دعای ۲۷.

۵. قمی، *تاریخ قم*، ص ۲۵۰.

از جمله موارد نادر اشاره منابع به بحث انگیزه‌ها، روایت بلاذری از گفت‌گویی مغیره بن شعبه و رستم، سردار ایرانی در قادسیه است. آن‌گاه که رستم، انگیزه اعراب را از روی آوردن به ایران، تنگی معاش و رنج فراوان اعراب بیان می‌کند، مغیره ضمن رد این اتهام، انگیزه مسلمانان را مسائل معنوی می‌داند.^۱ در دوره اموی، انگیزه دینی اعراب در فتوحات عصر خلفای راشدین، به شدت ضعیف شد و انگیزه غنیمت‌جویی و مال‌اندوزی به میان آمد، اما آن‌ها نیز گاهی انگیزه دینی را دست‌آویزی برای دستیابی به اهداف و خواسته‌های خود قرار می‌دادند، چنان‌که سعیدبن عمر حرشی، والی خراسان، در سال ۱۰۳ و ۱۰۴ هجری، اعراب را این‌گونه به جهاد دعوت می‌کرد: «همانا شما با کثرت و عده با دشمنان نمی‌جنگید، بلکه با یاری خدا و نیروی اسلام می‌جنگید؛ پس بگویید نیرو و قوتی جز خدا نیست».^۲ شاید روایات مذکور، جانب‌دارانه بنماید و جنبه تبلیغاتی داشته باشد، اما با توجه به جوهره تعالیم اسلامی و فضای جدیدی که در روح و اندیشه اعراب پدید آورد، می‌توان آنها را دور از واقع ندانست.

ب) تبلیغ و نشر دین

دین اسلام از جمله ادیان تبلیغی و تعلیمی است که در آن بحث تزکیه و تعلیم، ارزش و اهمیت والایی دارد و اولین آیات نازل شده بر پیامبر ﷺ نیز با همین مضمون است.^۳ این امر از چنان تقدسی برخوردار بود که حتی در مقدس‌ترین مکان مذهبی اسلام، یعنی مسجد، نیز متوقف نشد، بلکه این مکان به محل دائم تبلیغ و تعلیم در سراسر تاریخ اسلام مبدل گشت.

انتشار دین اسلام و اجرای احکام آن، پس از رحلت حضرت رسول ﷺ، در روزگار خلفا و دوره اموی به وسیله صحابه و تابعین در جزیره‌العرب ادامه داشت و با آغاز فتوحات، به سرزمین‌های مفتوحه نیز راه یافت. اولین گام برای تبلیغ و نشر دین اسلام، بنای شهرهای نوبنیاد و مساجد در مناطق فتح شده، و سکونت و حضور و استقرار عده‌ای از صحابه و تابعین و سپس آحاد مسلمانان در این مناطق بود.^۴ این افراد ابتدا در شهرهای نوبنیاد کوفه و بصره، استقرار یافتند و طی فتوحات، به سایر مناطق ایران وارد شدند. حضور

۱. فتوح البلدان، ص ۲۵۳.

۲. طبری، تاریخ، ج ۶، ص ۶۲۰. هم‌چنین نک: همان، ج ۷، ص ۷۴.

۳. سوره علق، آیه ۱۰۵.

۴. بهرامی، فعالیت‌های تعلیمی و تبلیغی عالمان دینی در سرزمین شرقی خلافت تا پایان قرن دوم هجری، ص ۳.

عبدالله بن مسعود در کوفه به دستور عمر، به این منظور انجام شد.^۱ هم‌چنین گزارش‌هایی از حضور صحابه در سایر شهرها از جمله اصفهان، سیستان و... در دست است.^۲ در ادامه بحث از انگیزه‌های دینی در دوره زمانی این پژوهش، باید به حضور افراد و قبایلی پرداخت که به فرقی خاص تعلق داشتند و حضور آنان در ایران، به گسترش افکار و اندیشه‌هایشان در این سرزمین انجامید. از جمله افراد و گروه‌ها که به صورت هدف‌مند و برنامه‌ریزی شده به امر تبلیغ فرقه‌ای خاص، در ایران پرداختند، باید از فرقه کیسانیه نام برد. پیروان این فرقه در خراسان، به امامت محمد بن حنفیه معتقد بودند و پس از او، ابوهاشم را امام می‌دانستند.^۳ این امر، عامل مهمی برای گسترش تشیع در خراسان گردید.^۴ برخلاف نظر برخی پژوهش‌گران مبنی بر نقش مؤثر عباسیان در گسترش تشیع در خراسان،^۵ حضور کیسانی‌ها در ایران، نه‌تنها قبل از عباسیان انجام شد، بلکه راه را برای دعوت عباسیان نیز گشود^۶ و داعیان عباسی، شیوه دعوت پنهانی و راه و رسم تبلیغ را نیز از آنان تقلید کردند. در ادامه باید از مهاجرت مبلغان و طرفداران زید بن علی بن حسین علیه السلام، خصوصاً یحیی بن زید، نام برد که پس از شکست قیام وی در کوفه به سال ۱۲۲ هجری، به ایران وارد شدند.^۷

انگیزه‌های سیاسی و نظامی

در طول تاریخ، همواره سرزمین‌هایی مورد هجوم و اشغال دشمن قرار گرفته و نیروهای فاتح، اعم از نظامی و غیرنظامی، در آن استقرار یافته‌اند. سرزمین ایران نیز از این امر مستثنا نبوده است. مهاجرت افراد و قبایل عرب به ایران، از یک سو به منظور اطمینان از تثبیت فتوحات و از سوی دیگر، در جهت رفع مشکلات اقتصادی و اجتماعی اعراب انجام گرفت. از این رو، نخستین گروه از مهاجران را باید اعم از نیروهای نظامی، فرماندهان و والیان دانست. این افراد که در قالب سپاه و یا مأموریت‌های سیاسی و اداری اعزام

۱. طبری، تاریخ، ج ۴، ص ۱۳۹.

۲. نک: ابونعیم اصفهانی، اخبار اصفهان، صفحات متعدد؛ تاریخ سیستان، نویسنده ناشناس، ص ۸۳.

۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۴۲.

۴. مفتخری، تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان، تهران، ص ۸۶.

۵. ولهاوزن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، ص ۱۱۴.

۶. مقاتل الطالبیین، ص ۱۲۳؛ هم‌چنین نک: ترکمنی آذر، «هرب تباران خراسان و نقش آنان در سقوط طاهریان»، ص ۱۸.

۷. مقاتل الطالبیین، ص ۱۴۲.

می‌شدند، بستگان و افراد قبیله خود را نیز همراه می‌بردند. این همراهان را که نقش اصلی، در امور سیاسی و نظامی نداشتند، می‌توان «مهاجران تبعی»^۱ خواند. این گروه از مهاجران، در تخمین شمار مهاجران، رقم چشم‌گیری را به خود اختصاص می‌دهند.

لزوم حضور لشکریان در مناطق مفتوحه به منظور تثبیت فتوحات، در ابتدای امر، به بنای شهرهای پادگانی همچون کوفه و بصره به عنوان قرارگاه نظامیان در بین‌النهرین منجر شد. با تسلط امویان بر اریکه قدرت، نیاز به مهاجرت دسته‌جمعی قبایل عرب به مناطق ایران، بیش از پیش احساس گردید. این امر در ظاهر جنبه نظامی داشت و در اصل، دارای ریشه‌های اقتصادی بود.^۲

امویان در استقرار اعراب در مناطقی مانند خراسان شتاب کردند؛ زیرا این مناطق، گذشته از اوضاع مساعد برای سکونت اعراب، در شرقی‌ترین نقطه خلافت و مرز مشترک با ترکان واقع شده بود؛ چنان‌که «در دوره امارت سعید بن عثمان بر خراسان، عرب به مرو ضیاع و مستغل و خانمان ساختند و آن‌جا قرار کردند به فرمان معاویه تا ترکان از آب (جیحون) گذاره نکنند.»^۳

انگیزه آن‌ها از سکونت در مرزها، علاوه بر محافظت از مرزها و جهاد، مقاصد مادی و تجاری بود.^۴ این سیاست با انگیزه تثبیت فتوحات، سرکوب شورش‌ها در سرزمین‌های تازه گشوده،^۵ تسکین فشار ناشی از جمعیت اضافی، آسودگی از دردهای نیروهای نظامی در شهرهای اردوگاهی عراق و همچنین به منظور دفاع از مرزهای خراسان^۶ و در نهایت با انگیزه‌های اقتصادی و غنیمت‌جویی در مرزها صورت می‌گرفت و بدین‌گونه انگیزه دینی، تحت‌الشعاع اهداف دراز مدت سیاسی و نظامی قرار گرفت.^۷ همچنین به سبب شورش‌های پیاپی سربازان و افراد بومی در نواحی دوردست، به زودی پادگان‌هایی در هر یک از شهرهای خراسان تشکیل شد.^۸

توجه به مناطقی که اعراب به عنوان پایگاه نظامی در مناطق مختلف ایران در نظر

۱. نک: زنجانی، مهاجرت، ص ۵.

۲. مفتخری، تاریخ ایران، ص ۷۳.

۳. گردیزی، زمین‌الخیار، ص ۲۳۹.

۴. «عرب تباران خراسان و نقش آنان در سقوط امویان»، ص ۴؛ محتشم، نقشی از سادات در تاریخ ایران، ص ۴۰.

۵. مفتخری، تاریخ ایران، ص ۷۲؛ احمدعلی، مهاجرت قبایل عربی در صدر اسلام، ص ۱.

6. E.L.Daniel, " Arab Settlements in Iran", p.213

۷. احمدعلی، مهاجرت قبایل عربی در صدر اسلام، ص ۱.

8. Ibid.

گرفتند، ما را به این نتیجه رهنمون می‌کند که این انتخاب، آگاهانه و حساب شده بود؛ چنان‌که بیش‌تر این شهرها در کانون‌های حیات شهری، سیاسی و در مسیر راه‌های تجاری خاور دور (چین) به ایران، جزیره‌العرب، شام، بیزانس و شمال افریقا واقع شده بودند. از جمله می‌توان به شهر مرو اشاره کرد که به قول ابن حوقل، «در آغاز اسلام، لشکرگاه مسلمانان بود...»^۱

زیاد بن ابوسفیان در سال ۴۵ قمری، به ولایت بصره راه یافت و افرادی را به امارت شهرهای مختلف از جمله مرو، ابرشهر (نیشابور)، طالقان و فاریاب، مروالرود، هرات، بادغیس، پوشنگ و قادس گمارد؛^۲ زیرا مناطق مختلف ایران، پیش از این توسط امیرنشین‌های بین‌النهرین یعنی کوفه و بصره اداره می‌شد و این سیاست تا حدود نیمه قرن اول هجری جریان داشت. زیاد هم‌چنین در سال ۵۱ قمری، ربیع بن زیاد حارثی را همراه حدود پنجاه هزار نیروی کوفی و بصری و خانواده‌هایشان به خراسان فرستاد.^۳ در دوره خلافت یزید بن معاویه (۶۰-۶۴ق)، سلم بن زیاد به همراهی سپاهی از اشراف عرب و رهبران قبایل مختلف به خراسان رفت و گروهی از بزرگان و اشراف عرب وی را همراهی می‌کردند.^۴

نکته جالب توجه در این میان این‌که مهاجرت‌هایی نیز به اجبار حکام صورت می‌گرفت و این مهاجران اجباری را نیز معمولاً افرادی شکل می‌دادند که به هر نحوی برای خلافت اسلامی در دسرساز بودند؛ برای نمونه، مهاجرت بزرگ اعراب در زمان زیاد بن ابیه در سال ۵۱ قمری به خراسان، به منظور رفع مشکلات و اختلافات بین قبایل ساکن در شهرهای اردوگاهی بود و پس از آن نیز چهار هزار نفری که همراه سعید بن عثمان، حاکم بعدی خراسان، به این منطقه اعزام شدند، از فرماندهان نظامی قدرتمند و محبوسان و عناصر دسرساز بودند.^۵

انگیزه مالی و غنیمت‌جویی

چگونگی عوامل ربایند و دورکننده در مهاجرت‌ها، به الگوی خاص هر مهاجرت در هر

۱. صوره الارض، ص ۴۳۶.

۲. بلاذری، فتوح، ص ۳۹۶.

۳. همان‌جا.

۴. نک: یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۲۵۲؛ طبری، تاریخ، ج ۵، ص ۴۷۲.

۵. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ۴، ص ۳۰۸؛ «عرب تباران خراسان و نقش آنان در سقوط امویان»، ص ۴.

دوره بستگی دارد؛ چنان‌که در جوامع امروزی، انگیزه مالی و کسب رفاه و بهبود زندگی از عوامل مهم دورکننده و رباینده مستقیم و غیرمستقیم مهاجرت هاست.^۱

انگیزه مالی مهاجرت اعراب به ایران را به لحاظ روانی، باید مقدم بر دیگر انگیزه‌ها دانست. این انگیزه در پس‌زمینه ذهن اعراب قبل از اسلام وجود داشت. به نوشته ابن اعثم، «اولین کسی که میان عرب و عجم جنگ آغاز کرد، مثنی بن حارثه شیپانی بود و سبب آن این بود که قبایل تهامه به سبب قحط و خشک‌سالی، از تهامه و حجاز رو به سوی عراق گزاردند و در ولایت جزیره و یمامه سکنی گزیدند. [چون] انوشیروان سبب آمدنشان پرسید، گفتند: در شهرها و بیابان‌های ما قحط افتاده، به جوار پادشاه التجا ساختیم و در پناه حشمت او آمدم.»^۲ به جز خبر مذکور، اعراب همیشه به سرزمین‌های هم‌جوار و از جمله ایران به چشم سرزمینی آرمانی می‌نگریستند. شواهدی از وجود چنین دیدگاهی در زمان رسول خدا ﷺ در دست است.^۳ طبری نیز در گفت‌گویی میان دو سردار ایرانی و عرب، رستم و مغیره بن شعبه، آورده است که رستم به مغیره گفت: «شما عرب‌ها، در سختی و رنج بودید و نزد ما به سوداگری و مزدوری می‌آمدید، چون نان و نعمت ما بخوردید، یاران و کسان خود را نیز بیاوردید.»^۴ گزارش‌های دیگری نیز از دخالت مستقیم این انگیزه در جریان فتوحات در دست است.^۵

وجود چنین انگیزه‌ای در آغاز فتوحات، با توجه به توجیه مذهبی آن^۶ و وجود اوضاع نامناسب معیشتی جزیره‌العرب، امری بعید و دور از ذهن نیست و تا حدی نیز طبیعی می‌نماید. اما انگیزه‌های مالی در شرق ایران، به صورت انگیزه‌ای غالب درآمد و انگیزه جهاد و ترویج دین به طور کامل در حاشیه قرار گرفت. انعکاس وجود چنین انگیزه‌ای را در زمان‌هایی، حتی در مواد صلح‌نامه‌ها نیز می‌توان مشاهده کرد؛ چنان‌که در صلح‌نامه مروشاهجان^۷ - که میان مرزبان آن شهر و حاتم بن نعمان باهلی، عامل ابن عامر بسته

۱. ارشاد، مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، ص ۲۲.

۲. الفتوح، ج ۱، ص ۷۰.

۳. ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۳۱۶.

۴. تاریخ، ج ۳، ص ۵۲.

۵. نک: ابن اعثم، الفتوح، ج ۱، ص ۱۳۰؛ طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۴۴۵؛ بلاذری، فتوح، ص ۲۴۷؛ دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۱۷؛ هم‌چنین نک: دهقان‌پور، مهاجرت قبایل عرب به ایران و پی آمدهای آن تا پایان دوره اموی، ص ۴۶ - ۵۱.

۶. «کادال‌فقر ان یكون کفرا»؛ کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۰۷.

۷. مرو بزرگ را در قرون وسطا، «مروشاهجان» می‌گفتند تا با مروالروود یا مرو کوچک اشتباه نشود. (لسترنج،

شد- قرار گذاشتند که «مسلمین را در خانه‌های خود(بومیان مرو) در گشایش قرار دهند.»^۱ ظهور چنین انگیزه‌هایی در رفتار و برخورد اعراب، گاهی ایرانیان و موالی را به واکنش وامی داشت. حیان نبطی، سرکرده گروهی از موالی، وقتی دید سرکرده شورشیان عرب، حاضر است در مقابل کمک نظامی، زمین‌های شرق رود بلخ را به وی واگذارد، به ایرانیان گفت: «این‌ها برای دین نمی‌جنگند، بگذارید یک‌دیگر را بکشند.»^۲

علاوه بر افرادی که به انگیزه دست‌یابی به زمین، دارایی و غنیمت، راهی ایران می‌شدند، برخی نیز به قصد تجارت و بازرگانی به ایران مهاجرت کردند. بلاذری از فردی به نام ابودلف عجلی نام برده که به قصد تجارت و بازرگانی و به همراه خانواده‌اش به سوی جبال حرکت کرده و در توابع همدان مسکن گزیده و به کار عطرقگیری و شیردوشی اشتغال داشته است.^۳

فیلیپ حتی، در کنار توجه به انگیزه دینی، از نقش برجسته انگیزه اقتصادی نیز غافل نمانده و آن را محرکی نیرومند برای عده زیادی از اعراب دانسته است.^۴ وی به نقل از دیوان ابوتمام، شعری را بدین مضمون آورده است: «از این مهاجرت که کردی، فقط بهشت نمی‌خواستی، بلکه نان و خرما نیز تو را به مهاجرت خواند.»^۵

در پایان مبحث انگیزه‌های مالی مهاجرت‌ها، باید از مهاجرانی نام برد که احتمالاً، دریافت «اقطاع»،^۶ علت اصلی مهاجرت آن‌ها به فلات ایران بوده است و آن‌ها را می‌توان جزء اولین دریافت کنندگان اقطاع دانست. آغاز اعطای اقطاع به صحابه، صاحب‌منصبان و افراد مختلف به عهد رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر می‌گردد.^۷ اعطای اقطاع با اهدافی چون تألیف قلوب مسلمانان، تشویق به گرایش به دولت اسلامی و ایجاد آبادانی و کمک به مردم صورت می‌گرفت.^۸ این سیاست در دوره خلفا نیز تداوم یافت و به نظر می‌رسد که اقطاع دادن این زمین‌ها، به منظور تشویق اعراب مسلمان به مهاجرت و سکونت در این مناطق

جغرافیای تاریخی، ۴۲۴).

۱. یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۶۷.

۲. ابن اثیر، الکامل، ج ۵، ص ۱۵؛ آذرنوش، چالش میان فارسی و عربی، ص ۲۴.

۳. فتوح، ص ۳۰۶.

۴. تاریخ عرب، ص ۱۸۵.

۵. همان جا.

۶. نک: سجادی، «اقطاع»، ج ۹، ص ۶۴۳-۶۴۴.

۷. همو، ج ۹، ص ۶۴۳.

۸. همو، ج ۹، ص ۶۴۶.

صورت گرفته است؛ چنان که چنین اقطاعی به مسلمانانی نیز که در سواحل مدیترانه ای شام اقامت گزیدند اعطا شد.^۱ منابع تاریخی به موارد متعددی از اقطاع در زمان عمر بن خطاب و عثمان اشاره کرده‌اند.^۲ از جمله می‌توان از یزید بن زیاد بن ربیع بن مفرغ حمیری نام برد که در کرمان، ملکی را با دستور شریک بن اعور، حاکم وقت کرمان دریافت کرده بود.^۳

گفتنی است اقطاع در زمان فتوحات و به طور کلی در دوره مورد بحث، بسیار محدود بود. علت این امر را از دو مسأله می‌توان ناشی دانست: یکی این که، تقسیم اقطاع در دوره فتوحات بین فاتحان از یک سو، جریان منظم دارایی‌ها به خزانه مرکزی را متوقف می‌ساخت و از سوی دیگر، سکونت آن‌ها در سرزمین‌های تقسیم شده، باعث توقف کار فتوح می‌شد.^۴

انگیزه امنیت جانی و مالی

بیش تر مهاجرت‌ها، پاسخی است اختیاری به این انتظار که تحرک مکانی، به افزایش خشنودی و رضایت‌مندی شخص یا گروه‌های مهاجر، یا به کاهش محرومیت منجر خواهد شد.^۵ فشارهای مذهبی، نژادی، سیاسی و مالی را نیز می‌توان از اولین محرک‌هایی دانست که مهاجرت‌هایی را در طول تاریخ موجب شده است.^۶

در دوره زمانی مورد بحث، به ویژه در دوره حکومت امویان، برخی از مهاجران به دنبال دستیابی به اوضاع بهتر زندگی و رهایی از ظلم و جور حاکمان و والیان آن‌ها، جلالی وطن می‌کردند. گاه قبایل و کسانی بودند که به سبب انتساب به تشیع یا خوارج یا هر گروه مخالف با دولت حاکم، ناچار به مهاجرت به سایر مناطق و از جمله ایران می‌شدند. این روند که به ویژه در دوره اموی و به زمان امارت زیاد بن ابیه (۴۵-۵۳ق)، عبدالله بن زیاد (۵۵-۶۶ق) و حجاج بن یوسف ثقفی (۷۵-۹۵ق) شدت

۱. همو، ج ۹ ص ۶۴۸

۲. بلاذری، فتوح، ص ۲۶۹، ۳۰۱ و ۳۴۲؛ هم‌چنین نک: دهقان پور، زهره، مهاجرت قبایل عرب به ایران و پی آمدهای آن تا پایان دوره اموی، ص ۵۱.

۳. بلاذری، فتوح، ص ۳۸۰.

۴. فرای، تاریخ ایران پژوهش کمبریج، ج ۴، ص ۴۴.

۵. گولد جولوس، کولب ویلیام، ل، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۸۲۲.

۶. وحیدی، مهاجرت بین المللی و پی آمدهای آن، ص ۴۵.

یافت،^۱ مهاجرت‌های بسیاری را به داخل خاک ایران موجب شد. هم‌چنین می‌توان به مهاجرت آل سائب از قبیله اشعریان به قم اشاره کرد. از آن‌جا که این مهاجرت‌ها، باعث رهایی حکومت از عوامل دردسرساز می‌شد، مورد استقبال آنان قرار می‌گرفت و حکام و زمام‌داران، نه تنها مانع این مهاجرت‌ها نمی‌شدند، بلکه خود آن‌ها نیز بدین کار ترغیب یا اجبار می‌کردند.^۲

تعدادی از افراد که در این دوره با این انگیزه مهاجرت می‌کردند «خوارج» بودند. در نتیجه، نقطه آغاز این چنین مهاجرت‌هایی را باید از دوره خلافت امام علی علیه السلام و در واقع، شروع آن را پس از جنگ صفین (۳۷ق) بدانیم. درگیری‌های امویان با فرقه‌ها و گروه‌های سیاسی و مذهبی نیز سبب فرار آن‌ها به سرزمین ایران، و خصوصاً مناطق جنوبی، شامل خوزستان، فارس و سیستان می‌گردید. از لحاظ زمانی، شمار افراد مهاجر، دردسرهایی که برای دستگاه خلافت و کل جامعه اسلامی به وجود آوردند، و هم‌چنین درجه تأثیرگذاری آنان در تاریخ این دوره، باید خوارج را در رتبه اول، جای دهیم و بحث از این انگیزه‌ها را با این فرقه آغاز کنیم. گرچه حضور این افراد، بنا به شواهد تاریخی، غالباً به اسکان دایم منجر نشد، حضور این افراد بر اساس گزارش منابع، همراه با خانواده‌هایشان صورت می‌گرفت و از طرفی ورود آن‌ها به مناطق مختلف ایران، بی‌شک پی‌آمدهایی را به همراه داشت و توانست زمینه استقرار دایم آنان در ایران را فراهم سازد. از این رو، هم به لحاظ تاریخی و هم اجتماعی، مهم و تأثیرگذار بود و در بسیاری از مناطق دورافتاده، آشنایی ایرانیان با دین اسلام به واسطه این افراد صورت گرفت؛ و در غیر این صورت، این امر ممکن بود تا قرن‌ها به تأخیر افتد.

در زمان حکومت حجاج بن یوسف بر عراق، افراد بسیاری با عقاید و افکار مختلف، از عراق فرار کردند و در جست‌جوی پناهگاه و محلی امن، در ایران استقرار یافتند. برخی چون ابن اشعث و یارانش که به ایران و از جمله خراسان می‌گریختند، می‌گفتند: «مردم خراسان از ما هستند و امیدواریم اگر بدانجا وارد شدیم، پیروان ما بیش از مخالفان باشند. خراسان سرزمین پهناوری است، تا جایی که بشود دور می‌شویم و می‌مانیم، تا خدا حجاج یا عبدالملک را هلاک کند.»^۳ یعقوبی به خروج شیبب بن یزید شیبانی حروری از عراق، به

۱. مبرد، *الکامل فی اللغة والادب*، ج ۲، ص ۱۶۷-۲۲۰، ۲۵۰، ۱۵۵.

۲. ابن اعثم کوفی، *الفتوح*، ج ۴، ص ۳۰۸.

۳. طبری، *تاریخ*، ج ۶، ص ۳۷۱.

زمان حجاج و جابه‌جایی او بین مناطق سواد و عراق عجم و بازگشت شبانه وی به کوفه اشاره می‌کند، در حالی که همسرش غزاله و مادرش جهیزه وی را همراهی می‌کردند.^۱ آشنایی اولیه ایرانیان با خوارج، به واسطه شورش‌های آنان در عراق، به ویژه دو شهر کوفه و بصره صورت گرفت؛ زیرا آنان پس از هر شکست و عقب‌نشینی، در خاک ایران پناه می‌گرفتند و مرکز و مأمن اصلی آن‌ها در ایران، معمولاً سرحدات خراسان و مناطق دوردست سیستان، کرمان، خوزستان و آذربایجان بود.^۲ اولین تعقیب و گریز خوارج به ایران را شاید بتوان از جانب «خریت بن راشد ناجی» (۳۷ق) و به همراه شماری از یاران وی دانست که در جنوب ایران و محل سکونت قبیله بنی ناجیه استقرار یافتند؛^۳ اما توسط سپاهیان امام علی علیه السلام به فرماندهی «حلو بن عوف ازدی» سرکوب شدند.^۴ در واقع علت اصلی توجه موالی و غیر عرب به خوارج را در زمان بنی‌امیه، باید از سیاست‌ها و جهت‌گیری‌های تبعیض‌آمیز امویان ناشی دانست. علاوه بر اندیشه‌های تساوی طلبانه خوارج و نقش مؤثر آن، علت دیگر گرایش ایرانیان به خوارج را از عوامل اقتصادی می‌توان ناشی دانست.^۵ از جمله موارد هم‌کاری ایرانیان با خوارج، می‌توان به همراهی مردم ری با آن‌ها، پس از رانده شدنشان از کوفه به سمت ایران و جبال اشاره کرد. گزارش‌های دیگری از حضور خوارج در ایران در دست است.^۶

گروه دیگری از افراد که با انگیزه حفظ جان و مال خویش و برای دستیابی به امنیت در ایران استقرار یافتند، افرادی از سادات، علویان، طالبیان و شیعیان بودند. واقعه غم انگیز شهادت حجر بن عدی و یارانش در امارت زیادبن ابیه به سال ۵۱ هجری، نمونه‌ای از برخورد‌های خشونت‌آمیز با شیعیان است. این سیاست با سرکوب قیام‌های توابین، مختار و به شهادت رساندن یاران مکتبی و مخلص امام علی علیه السلام ادامه یافت. یعقوبی می‌نویسد: «ابن مطیع، عامل عبدالله بن زبیر در کوفه، شیعه را تعقیب می‌کرد و بیم می‌داد.»^۷ ذکر این نکته ضروری می‌نماید که بنا به حکم عقل، افرادی که با این انگیزه (حفظ جان و

۱. تاریخ، ج ۲، ص ۲۷۴؛ هم‌چنین برای اطلاع بیشتر از حضور زنان در جنگ‌ها نک: آذرنوش و دهقان‌پور، «زنان در کشاکش نبرد: حضور زنان در جنگ‌ها تا پایان دوره اموی»، ص ۷۵-۹۷.

۲. طبری، تاریخ، ج ۶، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۲۴۷؛ تاریخ سیستان، ص ۲۷.

۳. یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۶۹-۳۶۴.

۴. یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۹۵.

۵. مفتخری، خوارج در ایران، ص ۷۶.

۶. نک: زهره دهقان‌پور، مهاجرت قبایل عرب به ایران و پی آمدهای آن تا پایان دوره اموی، ص ۳۰-۳۷.

۷. تاریخ، ج ۲، ص ۲۵۸.

مال)، دست به مهاجرت می‌زدند، قطعاً در این گزینش به مناطقی روی می‌آوردند که احساس امنیت کنند و اعراب مهاجر به ایران را نیز از این قاعده نمی‌توان مستثنا دانست. از این رو، اعراب مهاجر به ایران، از یک سو با مناطق مختلف ایران آشنایی داشتند و از سوی دیگر، از امنیت خود و خانواده خویش در آن ناحیه، و احتمالاً علاقه و حمایت بومیان از خود آسوده خاطر بودند. چنان که پس از شهادت زید بن علی بن حسین علیه السلام به سال ۱۲۲ هجری در کوفه، به فرزندش یحیی، پیشنهاد شد که به خراسان برود، با این توجیه که مردم این دیار از هواداران زید هستند.^۱ حضور و شهادت یحیی در خراسان، چنان تأثیرگذار بود که به نوشته مسعودی، تمام متولدین ذکور آن سال زید و یحیی نام گرفتند.^۲ عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار نیز در کوفه خروج کرد و پس از شکست از والی یزید در عراق، به سال ۱۲۷ هجری راه ایران را در پیش گرفت و بر بسیاری از مناطق ایران مسلط شد.^۳

در پی سیاست سرکوب سادات، شیعیان و علویان در زمان بنی امیه، مهاجرت این افراد به ایران شدت یافت و این خود در آینده‌ای نزدیک، بذر گسترش تشیع را در همه جای ایران پراکنده کرد. از جمله این مهاجرت‌ها، به مهاجرت قبیله اشعری به قم، در اواخر قرن اول هجری می‌توان اشاره کرد.^۴ یکی از شخصیت‌های برجسته این قبیله، ابوموسی اشعری، از سرداران فتوحات عرب در مناطق غربی، جنوبی و مرکزی ایران بود. البته به لحاظ زمانی، مهاجرت قبیله بنی اسد به قم را باید مقدم بر حضور اشعریان در قم دانست که از این مطلب در ادامه سخن خواهد رفت.

اشعریان در قیام ضد اموی عبدالرحمان بن محمد بن اشعث، در دیر جماجم (۸۳ق) شرکت کردند و پس از سرکوب قیام وی، به علت خشم حجاج بر آنها، ناگزیر به ترک کوفه شدند.^۵

در ادامه بحث، باید به افرادی پرداخت که در تقسیم‌بندی مهاجرت‌ها با انگیزه امنیت جانی و مالی، سومین گروه را به خود اختصاص می‌دهند. این افراد، سران و مخالفان

۱. طبری، تاریخ، ج ۷، ص ۱۸۹.

۲. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۲.

۳. نک: طبری، تاریخ، ج ۷، ص ۳۰۵-۳۰۳؛ مقاتل الطالبیین، ص ۱۵۶، ۱۵۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۶۳؛

تاریخ سیستان، ص ۱۲۹، ۱۳۰.

۴. قمی، تاریخ قم، ص ۲۶۰-۲۶۱.

۵. همان جا.

سیاسی، افراد با نفوذ سابق و هواداران آنها و یا افرادی را شامل می‌شود که به هر دلیل، با خلیفه وقت و عمال وی سر ناسازگاری و مخالفت داشتند.

با در نظر گرفتن عامل زمان، شاید بتوان حضور «حسکه بن عتاب حبلی» و «عمران بن فصیل برجمی» به همراه گروهی از راه‌زنان عرب را جزء اولین دسته از این مهاجران دانست.^۱ آنان هم‌زمان با فارغ شدن امام علی علیه السلام از جنگ جمل (۳۶ق)، وارد سیستان شدند و بر آن تسلط یافتند، اما در نهایت از سپاه چهارهزار نفری امام علی، به فرماندهی ربیع بن کاس عنبری شکست خوردند.^۲

قبل از مهاجرت قبیله اشعریان به قم، به حضور فردی از قبیله بنی‌اسد اشاره شده است. حسن قمی وی را که «خطاب بن اسدی» نام داشت، اولین بنا کننده مسجد در قریه جمکران^۳ و قبل از مسجدی می‌داند که توسط احوص بن سعد، از آتشکده به مسجد تبدیل شد.^۴ قمی علت مهاجرت آنها به قم را به علت خون‌خواهی مختار از قاتلان امام حسین علیه السلام دانسته است.^۵ آل سائب از عموزادگان سعد بن مالک اشعری نیز به علت ترس از حجاج، ناگزیر به فرار از کوفه و پناه گرفتن در ایران شدند. حضور سائب بن مالک، جد آل سائب، در قیام مختار و کشته شدن وی را می‌توان علت این مهاجرت دانست.^۶ عبدالرحمان بن محمد بن اشعث و یارانش نیز از کسانی بودند که به علت ترس از انتقام حجاج، در ایران پناه گرفتند.^۷ ابن اشعث از سرداران حجاج بود که در زابلستان برای وی می‌جنگید. منابع تاریخی، به مهاجرت‌های دیگری از این دست و در این زمان اشاره کرده‌اند.^۸

انگیزه رفاهی

انگیزه رفاهی را از این جهت که زمینه‌ای غیردینی دارد، می‌توان مشابه انگیزه مالی و

۱. بلاذری، فتوح، ص ۲۸۳.

۲. همان‌جا.

۳. تاریخ قم، ص ۳۸.

۴. همان، ص ۲۵۱.

۵. همان، ص ۳۸.

۶. همان، ص ۲۵۸-۲۶۰.

۷. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱۱، ص ۹۸؛ طبری، تاریخ، ج ۶ ص ۳۷۴.

۸. نک: قمی، تاریخ قم، ص ۳۸؛ طبری، تاریخ، ج ۵، ص ۴۵۵؛ ج ۶ ص ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۵۸۵، ۵۶۴، ۵۸۸، ۶۰۰ و ۶۰۱.

در ادامه آن دانست؛ اما انگیزه رفاهی به لحاظ زمانی، متأخر از انگیزه مالی و از لحاظ نوع نیز با آن متفاوت است. همان‌طور که گذشت، انگیزه مالی از زمان‌های بسیار دور نزد اعراب مطرح بود، حال آن‌که انگیزه رفاهی پس از حضور اعراب در ایران، اسکان در مناطق مختلف، آشنایی دو جامعه با هم، پذیرش تدریجی اسلام توسط ایرانیان و اختلاط مهاجران و بومیان و... صورت گرفت.^۱

حضور اعراب در ایران و هم‌زیستی با بومیان، اختلاط تمدن، فرهنگ، افکار و عقاید و آرای آنان با ایرانیان را در پی داشت. هرچند در این رابطه دوجانبه، ایرانیان در نقش ملت مغلوب و زیردست و اعراب در نقش فاتح و ارباب ظاهر شدند، ایرانیان نماینده فرهنگی والاطر و برتر از فاتحان به شمار می‌آمدند و اعراب نیز بدین حقیقت معترف بودند.^۲

با پشت سر گذاشتن دوران خصومت و درگیری و با از بین رفتن حساسیت و سخت‌گیری‌های دوره عمر نسبت به اختلاط اعراب با بومیان، معاشرت و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین ایرانیان و اعراب، شکل دیگری به خود گرفت و حتی خلفای اموی نیز برخلاف میل باطنی خویش، توجه زیادی به فرهنگ و تمدن ایرانی نشان می‌دادند.^۳ جریان و روند جذب اعراب در جامعه ایرانی، تا پایان دوره اموی گسترش یافت. نمونه‌های بسیاری از اعراب ایرانی‌شده را می‌توان یافت که به فارسی سخن می‌گفتند یا جامه ایرانی پوشیده، رفتار و منش ایرانی برگزیدند^۴ و غذای ایرانی می‌خوردند و مهرگان و نوروز را جشن می‌گرفتند.^۵ بسیاری از آنان نیز پس از گذشت حدود یک قرن، به طور کامل در فرهنگ و تمدن و آداب و رسوم جامعه ایرانی مستحیل شدند.

اعراب پس از یک‌جا نشین شدن و استقرار در شهرها، به شدت تحت تأثیر زندگی تجملاتی و پر زرق‌وبرق ایرانیان قرار گرفتند.^۶ از این رو، از خوی و منش عربی و زندگی قبیله‌ای بسیار دور شدند. روایت بلاذری، به خوبی گویای استحاله اعراب در فرهنگ و آداب و وضعیت زندگی ایرانی است. به نوشته او، قتیبه مردم را به خلع سلیمان بن عبدالملک دعوت می‌کرد ولی کسی از اعراب دعوتش را اجابت نمی‌کرد. از این رو،

۱. نک: زهره دهقان‌پور، مهاجرت قبایل عرب به ایران و پی‌آمدهای آن تا پایان دوره اموی، ص ۱۱۶ به بعد.

۲. نک: فیلیپ حتی، تاریخ عرب، ص ۳۵۸.

۳. نک: مسعودی، تنبیه و الاشراف، ص ۹۳؛ گلجان، میراث مشترک، ص ۴۵.

۴. فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ص ۱۱۴.

۵. نک: قمی، تاریخ قم، ص ۲۴۴؛ هم‌چنین: آذرنوش، چالش میان فارسی و عربی، ص ۲۳۱.

۶. نک: طبری، تاریخ، ج ۵، ص ۴۷۳؛ بلاذری، فتوح، ص ۳۹۹.

بنوتمیم را ناسزا می‌گفت و به غدر نسبت می‌داد و می‌گفت: «شما نه بنوتمیمید که بنوذمیمید» و بکر بن وائل را با لقب «برادران مسیلمه‌ی کذاب» دشنام داد^۱ و ازد را سرزنش می‌کرد و می‌گفت: «نیزه‌های آهنین را به دور انداخته‌اید و نیزه قایق‌رانان به دست گرفته‌اید، از اسبان فرود آمده و بر کشتی‌ها نشسته‌اید...»^۲ این همان اتفاقی بود که عمر نگران آن بود. وی برای جلوگیری از این امر، هم‌زمان با آغاز فتوحات، تقسیم زمین‌های فتح شده بین فاتحان، و ازدواج^۳ آنان با ساکنان سرزمین‌های مفتوحه را ممنوع ساخت؛ زیرا هر دو مورد می‌توانست اسکان اعراب، رفاه‌طلبی آنان، فاصله گرفتن از زندگی سخت قبیله‌ای و در نهایت توقف فتوحات را باعث شود امری که دیر یا زود به وقوع پیوست.

نتیجه

از بررسی‌های انجام شده درباره انگیزه‌های مهاجرت اعراب مسلمان به ایران و پی‌آمدهای آن، نتایج ذیل حاصل شد:

۱. اعراب مسلمان با انگیزه‌های دینی، سیاسی، نظامی، مالی و غنیمت جویی، امنیت جانی و مالی و نهایتاً انگیزه رفاهی به ایران مهاجرت کردند.
۲. مهاجران عرب به سرزمین ایران از افراد و دسته‌های گوناگون بودند؛ مانند صحابه و تابعینی که از مهاجرت انگیزه دینی داشتند؛ جنگ‌جویان، فرماندهان و والیان عرب که به انگیزه‌های نظامی و سیاسی به ایران مهاجرت کردند؛ افراد و قبایلی که وابستگی و تمایلات فرقه‌ای داشتند و با خلفای اموی در حال کشمکش و درگیری بودند هم‌چون خوارج، شیعیان، علویان و ... و به انگیزه تأمین امنیت جانی و مالی دست به مهاجرت زدند؛ افراد و قبایلی که به انگیزه کسب غنیمت، تجارت و دریافت اقطاع دست به مهاجرت زدند؛ قبایل و جمعیت مازاد جزیره‌العرب که به منظور رهایی از اوضاع سخت زندگی و دست‌یابی به امکانات رفاهی بهتر زندگی، راه مهاجرت را در پیش گرفتند.
۳. اعراب مسلمان پس از گذشت حدود یک قرن پس از مهاجرت به ایران، در فرهنگ، تمدن و آداب و رسوم جامعه ایرانی جذب و مستحیل شدند و به طور دایم سکونت اختیار کردند. این مسأله سبب و عامل اصلی توقف فتوحات بود.

۱. فتوح، ص ۴۰۸.

۲. همان‌جا.

۳. طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۵۸۸.

منابع

۱. قرآن.
۲. آذرنوش، آذرتاش، *چالش میان فارسی و عربی*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
۳. _____ و زهره دهقان پور، «زنان در کشاکش نبرد: حضور زنان در جنگ‌ها تا پایان دوره اموی»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی *پژوهش زنان*، ش ۱، ص ۷۵-۹۷.
۴. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۵ ش/۱۹۶۵ م.
۵. ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ط. الأولى، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۰ م.
۶. ابن حوقل نصیبی، *ابوقاسم، صورة الارض*، لیدن، بریل، چاپ دوم. م ۱۹۳۹.
۷. ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
۸. ابونعیم اصفهانی، *ذکر اخبار اصفهان*، قاهره، دارالکتب الاسلامی، بی تا.
۹. ابن هشام، *السیرة النبویه*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، مصر، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م.
۱۰. احمدالعلی، صالح، *مهاجرت قبایل عربی در صدر اسلام*، ترجمه هادی انصاری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. ارشاد، فرهنگ، *مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
۱۲. بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق محمدحمیدالله، بیروت، دارالفکر، ط. الأولى، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م.
۱۳. _____، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۸ م.
۱۴. بهرامی، شیرین، *فعالیت‌های تعلیمی و تبلیغی عالمان دینی در سرزمین شرقی خلافت تا پایان قرن دوم هجری (پایان نامه)*.
۱۵. نویسنده ناشناس، *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعراى بهار، تهران، کتابخانه زوار، بی تا.
۱۶. ترکمنی آذر، پروین، «عرب‌تباران خراسان و نقش آنان در سقوط امویان»، فرهنگ،

- ش ۶۰: زمستان ۱۳۸۵ ش.
۱۷. حتی، فیلیپ خوری، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، آگاه (با هم‌کاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۸. دهقان‌پور، زهره، *مهاجرت قبایل عرب به ایران و پی آمدهای آن تا پایان دوره اموی (پایان نامه)*.
 ۱۹. دینوری، احمد بن داوود، *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ش.
 ۲۰. زنجانی، حبیب‌الله، *مهاجرت*، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
 ۲۱. سجادی، سید صادق، "اقطاع"، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*.
 ۲۲. *صحیفه سجادیه*، ترجمه علی موسوی گرمارودی، تهران، هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
 ۲۳. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک*، بیروت، دارالتراث، ط.الثانیه، ۱۳۸۷ ش/۱۹۶۷ م.
 ۲۴. _____، (گردآورنده)، *تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان*، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.
 ۲۵. _____، *عصرزین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش، ۱۳۵۸ ش.
 ۲۶. قمی، حسن بن محمد بن حسن، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک، تهران، مطبعه مجلس، ۱۳۱۳ ش.
 ۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
 ۲۸. گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود، *زین الاخبار*، تهران، دنیای کتاب، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
 ۲۹. گلجان، مهدی، *میراث مشترک: نظری اجمالی بر حوزه‌ی فرهنگ و تمدن شرق ایران و ماوراءالنهر از کوروش تا تیمور*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳ ش.
 ۳۰. گولد جولیوس و ویلیام. ل. کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، تهران، انتشارات مازیار، ۱۳۷۶ ش.

۳۱. لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ش.
۳۲. مبرد، محمد بن یزید، *الکامل فی اللغة والادب، مصر، مطبعة الاستقامة بالقاهرة*، بی‌تا.
۳۳. محتشم، محمدرضا، *نقشی از سادات در تاریخ ایران*، مشهد، جهانکده، ۱۳۸۶ش.
۳۴. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، قم، دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۵. _____، *التنبیه والاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دارالصلوی، بی‌تا (افست قم: مؤسسه نشر المنافع الثقافه الاسلامیه).
۳۶. مفتخری، حسین و حسین زمانی، *تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، ۱۳۸۶ش.
۳۷. _____، *خوارج در ایران (تا اواخر قرن سوم هجری)*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۳۸. وحیدی، پریدخت، *مهاجرت‌های بین‌المللی و پی‌آمدهای آن*، تهران، وزارت برنامه و بودجه، ۱۳۶۴ش.
۳۹. ولهاوزن، یولیوس، *تاریخ الدولة العربیه من الظهور الاسلام الی نهاییه الامویه*، ترجمه حسین مونس، قاهره، لجنه التالیف و الترجمة و النشر، ۱۹۵۸م.
۴۰. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
41. Daniel.E.L, ARAB(III). "Arab Settlements in Iran", *EIR*, V.II, *EDITED BY EHSAN YARSHATER*

کتاب‌شناسی انساب‌نگاری اسلامی تا پایان قرن هفتم

دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی*

سید محمد رضا عالمی**

چکیده

شخصیت‌هایی مانند مرعشی نجفی^{ره}، عمر رضا کحاله، عبدالرزاق کمونه، آیینه‌وند و سترستین، تلاش کرده‌اند با استفاده از منابعی چون کتاب‌های رجال، فهرست و انساب، لیستی از کتاب‌های انساب نگاشته شده توسط انساب‌نگاران مسلمان ارائه دهند که کاستی‌هایی چون فقدان جامعیت و مانعیت، تداخل، تکرار و ... دارند.

دلیل عمده کاستی‌های این تحقیقات، عدم مراجعه نویسندگان این آثار به تمام منابعی می‌باشد که می‌تواند در تهیه فهرست کامل از این کتاب‌ها مفید باشد. این نوشتار برآن است تا با تتبع کاملی از منابع اولیه و مقایسه لیست‌های جدید که جزو پیشینه تحقیق هستند، فهرستی از کتاب‌های انساب را در ضمن جدولی ارائه دهد تا بتواند به بخشی از مکتوبات چشم‌گیر مسلمانان بپردازد، با نگاهی هرچند گذرا به این فهرست می‌توان به علایق و موضوعات مورد توجه انساب‌نگاران در نوشته‌هایشان و ارتباط انساب‌نگاری با سایر علوم مانند انواع تاریخ‌نگاری، رجال، حدیث و همچنین تطورات انساب‌نگاری در هفت قرن اول اسلامی دست یافت. این فهرست می‌تواند به عنوان یک تحقیق آماری و کتاب‌شناسی به عنوان پایه مطالعات در حوزه انساب‌نگاری قرار گرفته و برای پژوهش‌های آینده در این موضوع بسیار مفید و مؤثر واقع گردد.

واژگان کلیدی

کتاب‌های انساب، کتاب‌شناسی، انساب‌نگار، انساب‌نگاری اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۱۱، تاریخ تصویب ۹۰/۱۰/۲۸

* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

** دانش‌پژوه دکتری تاریخ تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، smr.alemi@gmail.com

مقدمه

کتاب‌هایی که در مورد انساب نگاشته شده‌اند و از آن به انساب‌نگاری تعبیر می‌کنیم، بخش چشم‌گیری از مکتوبات مسلمانان را به خود اختصاص داده‌اند و هنگام شمردن موضوعات تألیفات مسلمانان در گذشته، چشم‌پوشی از آن‌ها ممکن نیست؛ به همین علت، تألیفات کتاب‌شناسی نیز نتوانسته‌اند از آنان حتی به عنوان یک بخش جداگانه و تحت نام کتب انساب نامی نبرند. در ادامه تلاش ایشان، در پاره‌ای از تحقیقات و کتاب‌های معاصران نیز سعی شده است که به ذکر کتاب‌های انساب درسیاه‌ها و جداول جداگانه پرداخته شود. این سیاه‌های جدید، با کاستی‌هایی همراه است. نوشتار حاضر، سیاه‌های کامل‌تر و با نواقص کم‌تر از کتب انساب نگاشته شده در هفت قرن اولیه اسلامی را ارایه می‌دهد. دلیل انتخاب این محدوده آن است که کتاب‌های انسابی که در این دوره زمانی نگاشته شده‌اند، تألیفات قرون بعدی از آن‌ها به منزله منبع استفاده کرده‌اند و بدین لحاظ از اهمیت خاصی برخوردارند. هم‌چنین از این کتاب‌ها، در کتاب‌های فهرست و رجال مهم نام برده شده است و قابل شمارش هستند و تا حدی می‌توان لیست جامع و مانعی را با رجوع به این منابع ارایه کرد. دلیل دیگر آن است که تألیفات این قرون، از نوعی انسجام موضوعی برخوردار بوده و در سه و یا چهار قرن اول به انساب عموم عرب‌ها و در قرون بعدی تا قرن هفتم بیشتر به انساب طالبیان و یا همان سادات پرداخته شده است. در حالی که در قرون بعدی، موضوعات کتب انساب بسیار گسترده شده و بیش‌تر به انساب حاکمان و خاندان‌های محلی و ... پرداخته‌اند و انسجام گذشته را ندارند. از سوی دیگر، کتاب‌های تألیف شده طی قرون اولیه، از شمولیت خاصی برخوردار هستند و نسب‌دانانی برجسته آن‌ها را نگاشته‌اند و اتقان و توثیق بالایی دارند. در سیاه ارایه شده، سعی شده کتاب‌ها بر اساس ترتیب وفات نویسندگان چیده شود آن‌ها که با دقت از منابع جست‌جو و ذکر شده است. هم‌چنین وضعیت کتاب‌ها از لحاظ وجود یا مفقود بودن نیز تا حد ممکن ذکر شود. البته بسیاری از کتاب‌های سیاه ارایه شده، وضعیت نامعلومی دارند و در مورد وضعیت آنها سکوت شده؛ هرچند ممکن است هر یک از این کتاب‌های نامعلوم، در گوشه‌ای از جهان و در کتابخانه‌ای موجود و یا برای همیشه از بین رفته باشند.

منبع‌شناسی

برای دستیابی به فهرستی کامل از کتاب‌های انساب، دو دسته از کتاب‌ها را مورد

توجه قرار داد. دسته اول کتاب‌هایی است که از قرون اولیه اسلامی تا دوران معاصر درباره فهرست کتاب‌ها در علوم مختلف از جمله انساب و هم‌چنین کتاب‌های رجال که در ضمن اطلاعاتی درباره کتاب‌ها نیز دارند، نگاشته شده‌اند. دسته دوم کتاب‌های مربوط به هر علم است که در آن‌ها در مورد کتاب‌هایی که به عنوان منبع و مأخذ مورد استفاده قرار داده‌اند و یا این‌که استادان خویش و بزرگان آن علم را متذکر شده‌اند در ضمن به کتاب‌هایشان نیز اشاره کرده‌اند. در کتب انساب نیز می‌توان تعدادی کتاب‌های انساب متقدم‌تر و نویسندگان آن‌ها را یافت که در کتاب‌های فهرست و رجال نامی از آنها برده نشده است. برای آشنایی با این منابع به ترتیب به طور مختصر به این دو دسته از منابع پرداخته می‌شود.

الف. کتاب‌های فهرست و رجال:

لیستی از کتاب‌های انساب و نویسندگان آنها را می‌توان در آن‌ها یافت، از جمله مهم‌ترین این آثار می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. «الفهرست» نگاشته ابن ندیم (۴۳۸هـ) از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که به کتاب‌ها و تألیفات مسلمانان پرداخته، لذا بیش‌ترین استفاده برای دسترسی به لیست کتاب‌های انساب و نویسندگان آن‌ها از این کتاب شده است. وجود این کتاب باعث شد تا لزومی به ارجاع به بسیاری از کتاب‌های فهرست که در قرون بعد، خصوصاً کتاب‌های معاصر، پیدا نشود و یا ارجاع به آن‌ها به حداقل ممکن برسد؛ این مسأله باعث غنا و اعتبار بیشتر تحقیق می‌گردد.

۲. رجال نجاشی با نام اصلی «فهرست أسماء مصنفی الشیعه» اثر احمد بن علی نجاشی (۴۵۰هـ) می‌باشد و در آن به شرح حال اجمالی راویان شیعه شامل ۱۲۶۹ نفر و اسامی کتاب‌های آنها پرداخته است؛ که در مواردی مورد استفاده واقع شد. صرف وجود اسامی کتاب‌های انساب و نویسندگان آنها در این کتاب خود می‌تواند دلیلی برای اثبات تشیع نویسندگان باشد.

۳. «الفهرست» نگاشته شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (۴۶۰هـ) از دیگر کتب فهرست شیعه می‌باشد که به تألیفات و نویسندگان آنها تا زمان خویش پرداخته است و در مواردی که اطلاعاتی در باره نویسندگان انساب و کتاب‌های ایشان ارایه نموده، مورد استفاده واقع شده است.

۴. «رجال طوسی» اثر دیگر شیخ طوسی (۵۴۶۰) که در آن اسماء رجالی را که به ترتیب از پیامبر و ائمه علیهم السلام تا حضرت قائم علیه السلام روایت کرده‌اند، برشمرده؛ پس از آن به رجالی را که معاصر ائمه علیهم السلام بوده ولی از ایشان نقل نکرده و یا راویانی که پس از زمان ائمه علیهم السلام تا زمان شیخ طوسی (۵۴۶۰) بوده‌اند، به ترتیب حروف الفبا ذکر کرده است؛ از این کتاب در شناسایی کتاب‌های به خصوص نویسندگان شیعه مورد استفاده قرار گرفته است.

۵. «معالم العلماء» نوشته محمدبن علی بن شهر آشوب مازندرانی (۵۵۸۸) که فهرستی از کتب شیعه و مصنفین آن‌ها را به ترتیب حروف الفبا و بر اساس اسامی نویسندگان تا زمان خود ارایه می‌دهد، در واقع تتمه‌ای است بر فهرست شیخ طوسی (۵۴۶۰)، بنابراین این کتاب در مورد آثار و نویسندگانی که پس از زمان شیخ طوسی (۵۴۶۰) در حدود یک قرن تا زمان ابن شهر آشوب (۵۵۸۸) نگاشته و به وجود آمده، اطلاعاتی را به دست می‌دهد که در تحقیق ذیل بعضاً مورد استفاده قرار گرفته است.

۶. «فهرست علماء الشیعه و مصنفیهم» (فهرست منتجب الدین)، نگاشته منتجب الدین ابوالحسن علی ابن بابویه رازی (۵۵۸۵)، از دیگر کتب فهرست شیعه است اما این کتاب اطلاعات چندانی علاوه بر منابع قبلی فوق الذکر در اختیار قرار نداد.

۷. «معجم الادباء» اثر یاقوت حموی (۵۶۲۶) از دیگر منابع مورد استفاده بود که در آن به بعضی از کتاب‌های انساب اشاره شده است.

۸. «کشف الظنون» نگاشته حاجی خلیفه (۱۰۶۷هـ) که اطلاعات خوبی در مورد انساب‌نگاران و کتاب‌های ایشان را در خود جای داده و در تهیه لیست از کتاب‌های انساب و نویسندگان‌شان از آن بهره گرفته شد.

۹. «الذریعه الی تصانیف الشیعه» اثر آقا بزرگ طهرانی (۱۳۸۹هـ) که از کتاب‌های بسیار مفید در این زمینه است؛ هرچند که تداخل و تکرار در مطالبش وجود دارد اما سرنخ‌های خوبی را به خصوص در جلد دوم و چهارم آن به دست داد.

۱۰. کتاب‌های «معجم المؤلفین» نگاشته عمر رضا کحاله و «منیه الراغبین فی طبقات النسائین» نگاشته عبدالرزاق کمونه (۱۳۹۱هـ) از دیگر منابع هستند هر چند بواسطه استفاده از منابع دست اولی همچون فهرست ابن ندیم (۴۳۸هـ) و امثال آن، تقریباً نیازی به ارجاع به این منابع دیده نشد، البته برای بررسی شمولیت این تحقیق، مقایسه آن با این منابع ثمربخش بود.

ب. کتاب‌های انساب:

این دست منابع بیشتر مربوط به نویسندگان و انساب‌نگاران قرون اولیه تا حدود قرون هفتم هجری است که نویسندگان این کتاب‌ها در ضمن بیان انساب به مطالبی درباره نویسندگان انساب و کتاب‌های آنان در قرون قبل از خود اشاره کرده‌اند؛ از مهمترین منابع در این بین می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. *جمهره النسب* نگاشته هشام بن محمد بن سائب کلبی (۲۰۶هـ) شیعی مذهب،^۱ که از قدیمی‌ترین کتاب‌های مفصل در دسترس است. روش نگارش در این کتاب به روش مبسوط بوده و نقش زیادی در شکل‌گیری اولیه انساب‌نگاری داشته و مطالب آن از سوی انساب‌نگاران پس از آن به دفعات مورد ارجاع قرار گرفته است؛ به همین دلیل در بین کتب انساب از اعتبار زیادی برخوردار می‌باشد.

۲. *نسب معد و الیمن الکبیر* اثر هشام بن محمد بن سائب کلبی (۲۰۶هـ) می‌باشد که برخی آن را به خاطر تشابه زیاد اسلوب و روش آن با *جمهره النسب*، قسمتی مفقود شده از آن می‌دانند.

۳. *الاکلیل* نگاشته ابومحمد حسن بن احمد همدانی (۳۳۴هـ) شیعی مذهب و از اهالی یمن است. این کتاب ۱۰ جزء یا جلد است با مطالب گوناگون که جزء اول با عنوان *مختصر من المبتداء وأصول الانساب*، جزء دوم با عنوان *فی النسب ولد الهمیسع بن حمیر*، جزء دهم با عنوان *فی معارف همدان و انسابها و عیون اخبارها* به روش مبسوط به انساب پرداخته است. در مجموع کتاب *الاکلیل* دایره‌المعارفی بزرگ در مورد عرب‌های یمنی است که کم‌تر مورد توجه واقع شده است.

۴. *سلسلة العلویه* اثر ابونصر سهل بن عبدالله بخاری (۳۵۷هـ) از علمای عصر غیبت صغری است. این کتاب که به روش مبسوط تالیف شده، انساب آل ابی‌طالب را از ابتدا تا دوران نویسنده در بر می‌گیرد و از اولین کتاب‌های اختصاصی انساب آل ابی‌طالب است.

۵. *الایناس بعلم الانساب* نگاشته ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر المغربی (۴۱۸هـ) که به گفته ابن خلکان علی رغم کوچک بودنش، فایده بسیار دارد. در این کتاب که به روش مبسوط به انساب تمام عرب‌ها پرداخته شده است، نویسنده به تناوب به منابع خویش اشاره دارد.

۱. نجاشی، *رجال نجاشی*، ص ۴۳۴، شماره ۱۱۶۶.

۶. *تهذیب الانساب و نهایة الاعقاب* اثر شیخ الشرف العُبَیدلی (۵۴۳۵ه) همرا با تعلیقات ابن طباطبا ابو عبدالله حسین بن محمد (۵۴۴۹ه) می باشد که به روش مبسوط و از بهترین و معتبرترین نوشته ها درباره انساب آل ابی طالب به ویژه معقبان آن هاست، به این لحاظ در زمان خود نویسنده بسیار کاربردی بوده است.

۷. *المجدی فی انساب الطالبیین* نگاشته ابو الحسن العمری (زنده در ۵۴۶۶ه) امامی مذهب^۱ به روش مبسوط است. نویسنده به کتاب های استاد خویش شیخ الشرف العُبَیدلی (۵۴۳۵ه) و همچنین استادان و معاصران خویش اشاره کرده است. این کتاب مورد ارجاع بسیاری توسط نویسندگان بعدی واقع شده و از اعتبار خاصی برخوردار است.

۸. *منتقله الطالبیه* اثر ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر معروف به ابن طباطبا (ق ۵۵) زیدی مذهب است. از این نویسنده در کتاب های رجالی خبری نیست و اولین اطلاعات درباره وی در کتاب لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب نگاشته به ابن فندق (۵۵۶۵ه) بیان شده است.^۲ این کتاب اولین از نوع خود در بین کتاب های انساب است که برحسب بلادی که طالبیان در آنها ساکن شده اند، تنظیم گردیده و به این جهت بسیار مورد توجه نقباء بوده است.

۹. *لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب* اثر علی بن زید بیهقی معروف به ابن فندق (۵۵۶۵ه) است. نویسنده در این کتاب سعی نموده شیوه و طرحی جدید را در نگارش و تبویب انساب ارایه کند و به طرح مسایلی جدید در انساب بپردازد، در این کتاب به کتاب هایی در موضوع انساب اشاره شده و برای کتاب شناسی مفید است.

۱۰. *الفخری فی انساب الطالبیین* نگاشته المروزی الازورقانی (بعد ۵۶۱۴ه) از کتاب های معتبر در انساب است. نویسنده به کتاب های انساب دیگر از جمله کتاب های خویش در انساب اشاره کرده که برای فهرست این مقاله مورد استفاده است.

۱۱. *الاصیلی فی انساب الطالبیین* اثر محمد بن علی حسنی معروف به ابن طَقَطَقی (۵۷۰۹ه) می باشد. آیت الله مرعشی توصیه فراوانی به مطالعه آن دارد زیرا نویسنده این کتاب از افرادی نام برده که در دیگر کتب انساب نامی از ایشان نرفته است، ابن طَقَطَقی در فصل چهارم گروهی از نسابه ها را از ابتدا تا زمان خودش مورد توجه قرار

۱. وی از عبارت «نحن اثنی عشریه» در کتاب خویش استفاده کرده است. العمری، *المجدی فی انساب الطالبیین*، ص ۱۵۷.

۲. ابن فندق، *لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب*، ص ۱۸۴.

داده و تعدادی را نام برده که برای تهیه فهرست مفید است.

۱۲. و...

این دسته از منابع که از کتب اصلی و منابع اولیه در انساب‌نگاری شیعیان به شمار می‌روند، خود در ضمن لیست ارایه شده در این تحقیق قرار گرفته اند اما این کتاب‌ها از جهتی دیگر نیز حائز اهمیت‌اند و آن این که بعضاً در این کتاب‌ها از کتاب‌های انساب و نویسندگانی نام برده شده است که در هیچ کتاب فهرست و رجالی از آنها نشانی نیست و با مطالعه دقیق این کتاب‌ها و استخراج آن از لابلائی اطلاعات انساب ایشان با صرف وقت بسیار ممکن شده است. از میان لیست‌های ارایه شده قبلی فقط لیست آیت الله مرعشی نجفی^{ره} از این منابع در ارایه لیست‌شان در کشف الارتیاب سود برده است و نویسنده این تحقیق سعی نموده تا استفاده بیشتری از اطلاعات این کتاب‌ها در لیست آتی بنماید.

مروری بر مطالعات

از تحقیقاتی که مستقیماً به ارایه سیاهه‌ای از کتب انساب‌پرداخته‌اند، به مقالات ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. رساله عالمانه آیت الله سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی^{ره} که در مقدمه کتاب *لیاب الانساب واللقاب والاعقاب* ابن فندق بیهقی (۵۶۵ق) به چاپ رسیده است. هدف اصلی نویسنده، برشمردن و معرفی نسب‌شناسان مسلمان از ابتدا تا دوران معاصر است؛ با این حال، در کنار معرفی دویست نسب‌شناس، به آثار و کتاب‌های ایشان نیز اشاره دارد که برای تکمیل، لیستی از کتاب‌های انساب‌نگاری مسلمانان طی هفت قرن اولیه اسلامی مورد بحث، بسیار سودمند افتاد؛ البته این لیست دچار اشکالاتی همچون تکرار بعضی از نویسندگان در ذیل قرون مختلف و هم‌چنین عدم احصای کامل است و نویسندگان بسیاری را می‌توان یافت که در این لیست ذکری از ایشان به میان نیامده است.
۲. مقدمه ک. و. سترستین بر کتاب *طرفة الاصحاب فی معرفة الانساب* نوشته السلطان الملك الاشرف عمر بن یوسف بن رسول (۶۹۴ق) نیز مطالب خوبی در مورد انساب‌نگاری در دوره‌های اموی و عباسی دارد. این مقدمه با وجود اتقان خوب، بسیار مختصر است. سترستین هم‌چنین در ادامه مقدمه خویش بر این کتاب، لیستی از کتب انساب در دوره‌های مختلف به همراه نویسندگان ایشان ذکر کرده است که از آن در تکمیل جدول

استفاده شد. وی در لیست خویش، به منابع کتب فهارس و معاجم همچون *معجم‌الادبای* یاقوت حموی (۶۲۶ ق)، *فهرست ابن ندیم* (۴۳۸ ق) و *کشف‌الظنون* حاجی خلیفه (۱۰۶۷ ق)، مراجعه کرده، اما نتوانسته لیست کاملی ارائه دهد؛ به طوری که تا پایان قرن هفتم به هشتاد کتاب بالغ نمی‌گردد.

۳. *نسب‌شناسی در دوره اسلامی* نوشته محمدجواد نجفی که سعی نموده هر چند گذرا، نگاهی به علم انساب داشته باشد. این مقاله هر چند سطحی به نظر می‌رسد، از نکات برجسته آن، ارائه لیستی از کتب انساب و مقالاتی است که شرق‌شناسان طی پنجاه سال اخیر نگاشته‌اند. گفتنی است که مقالات نقل شده در دسترس نبوده و بیش‌تر در مورد نسب اقوام و پادشاهان و حاکمان کنونی بعضی از بلاد اسلامی همچون قرقیزستان، پشتون‌ها، حاکمان کویت، مراکش، غزنویان و... است که از نظر محدوده موضوعی و زمانی تحقیق، برای موضوع تحقیق مفید نیست.

۴. *کتاب تاریخ درگستره تاریخ تمدن اسلامی*، نوشته استاد صادق آینه‌وند که در آن بخشی را به انساب‌نگاری و کتاب‌های انساب اختصاص داده و لیستی از نویسندگان انساب و کتاب‌های ایشان به دست داده است. لیست مذکور هرچند جامع و مانع نیست، به عنوان پیشینه تحقیق بررسی شد و در مقایسه با لیست‌های ارائه شده به آن توجه گردید.

تدوین نخستین کتب انساب و شروع انساب‌نگاری

چنان‌چه نظر اشخاصی همچون فؤاد سزگین^۱ در مورد وجود نگاشته‌هایی مربوط به قبل از اسلام خصوصاً در جنوب شبه‌جزیره را کنار بگذاریم و به نگاشته‌های پس از اسلام و توسط مسلمانان بپردازیم، دیدگاه‌های متفاوتی را در این زمینه در منابع می‌یابیم. به اعتقاد نویسنده *کشف‌الظنون*، نخستین کسی که در این زمینه مطلب نوشت و علم انساب را ضبط کرد، امام نسابه هشام بن محمد کلبی (۲۰۴ ق) بود، برخی از شرق‌شناسان مانند بروفنسال در مقدمه‌ای بر کتاب ابن حزم، این نظر را پذیرفته‌اند؛^۲ اما سترستین در مقدمه *طرفة الاصحاب فی معرفة الانساب*، بر این عقیده است که قبل از هشام، این علم توسط «سحیم بن حفص» معروف به ابوالیقطان نسابه (۵۱۹۰) و با نگارش کتاب‌های *النسب*

۱. فؤاد سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۳.

۲. ابن حزم، *جمهره انساب العرب*، مقدمه لیفی بروفنسال، مقدمه، ص ۵.

الکبیر و نسب خندف و اخبارها انجام پذیرفته بود.^۱ آیت‌الله مرعشی نجفی نیز که سرآمد نسابه‌های معاصر بود، وی را اولین کسی می‌داند که در نسب کتاب نوشت و هشام را پس از او می‌دانست.^۲ برخی دیگر هیچ‌کدام از این دو نظر را نپذیرفته و محمد بن مسلم شهاب زهری (د. ۱۲۴ ق) نویسنده کتاب نسب قومه را نخستین نسب‌نگار می‌دانند. وی دایم بین حجاز و دمشق در رفت و آمد بود و با خلفای اموی مراوده داشت؛ البته موفق نشد کتابش را به پایان برساند^۳ و کتابش به دست ما نیز نرسیده است و ابویقظان نسابه (۱۹۰ ق) کتاب‌هایش را پس از وی تدوین نمود و این دانش را بسط داد که از این آثار، چیزی جز قطعه‌های پراکنده در کتاب‌ها در دست نیست. پس از این دو نفر، شخصی از علمای بصره به نام مؤرج بن عمرو السدوسی (۱۹۵ ق) کتاب‌های نسب قریش و جماهیر قبایل را نوشت که دومی به ما نرسیده ولی اولی با نام *حذف من نسب قریش*، امروزه به چاپ رسیده و آن را اولین و قدیم‌ترین کتاب نسب موجود می‌دانند. البته این نظر با تردیدهای بسیاری همراه است؛ زیرا هم‌زمان و هم عصر ابوالیقظان و مؤرج بن عمرو، هشام بن محمد کلبی که در کوفه حضور داشت، کتاب بزرگی در انسب به نام *النسب الکبیر و یا جمهره النسب* نگاشت که این کتاب به دست ما رسیده است. با توجه به این که خود این کلبی بسیاری از دانسته‌هایش را از پدرش محمد بن سائب کلبی (د. ۱۴۶ ق) فراگرفته بود، امکان دارد زودتر از مؤرج دست به تالیف زده باشد که با توجه به کثرت آثار ابن کلبیو طول عمرش محتمل به نظر می‌رسد. به هر حال هشام بن محمد و پدرش محمد بن سائب، تحول اساسی در نسب‌شناسی به وجود آوردند، ولی از پدر، کتابی به ما نرسیده است. در این بین، نظر دیگری نیز وجود دارد و بر اساس آن سیدحسن صدر، ابوعبدالله احمد بن محمد جهمی (ق ۵۳) را از اولین نویسندگان دوره اسلامی و کتاب *انسب قریش و اخبارها* را از او می‌داند.^۴ بنا بر آنچه گفته شد، تدوین انسب در حجاز و دمشق آغاز گردید و پس از آن در عراق و در شهرهای بصره و کوفه ظهور و توسط ابوالیقظان (۱۹۰ ق)، مؤرج (۱۹۵ ق) و ابن کلبی (۲۰۴ ق)، شکوفا شد که تالیف بیش از صدها کتاب را در پی داشت.

۱. ابن رسول، *طرقه الاصحاح فی معرفه الانساب*، مقدمه سترستین، ص ۸.

۲. مرعشی نجفی، *کشف الارتیاب*، ذیل شماره ۳۱.

۳. مؤرج بن عمرو السدوسی، *حذف من نسب قریش*، ص ۵.

۴. سید حسن صدر، *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، ص ۲۴۷.

کتاب‌شناسی علم انساب

همان طور که در منابع مورد استفاده ذکر شد، کتاب‌هایی در تراجم، رجال و کتاب‌شناسی وجود دارند که در آن‌ها به اطلاعاتی در مورد کتاب‌های انساب و نویسندگان آن می‌توان دست یافت، کتاب‌های انساب در این منابع به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای هم اکنون موجود و عده‌ای مفقود هستند؛ البته امکان دارد که تعدادی از این کتب در آینده از کتابخانه‌های شخصی و مؤسسات و دانشگاه‌های غربی و... پیدا شوند. همان‌طور که بعضی از کتب مانند *حذف من نسب قریش* نوشته مؤرخ بن عمرو السدوسی و *بحرالانساب فی انساب العلویین* نوشته منصور الباز الاشهب (اواخر قرن ۶ ق)، به تازگی از کتابخانه‌های اطراف و اکناف جهان بیرون آمده‌اند.^۱

در ادامه، سعی شده تا با استفاده از منابعی مانند *الفهرست ابن ندیم* (۴۳۸ ق)، *رجال نجاشی* (۴۵۰ ق)، *فهرست طوسی* (۴۶۰ ق)، *معالم العلماء ابن شهر آشوب* (۵۸۸ ق)، *الفهرست شیخ منتجب‌الدین، رجال ابن داوود حلی*، *کشف الظنون حاجی خلیفه* (۱۰۶۷ ق)، *الدریعه* آغابزرگ طهرانی،^۲ *طبقات النسائین عبدالرزاق کمونه* (۱۳۹۱ ق)، *کشف الارتیاب* آیت‌الله مرعشی نجفی، مقدمه سترستین بر کتاب *طرفة الاصحاب* و کتب انساب موجود و منابع مورد استفاده آن‌ها و دیگر منابع، اطلاعاتی در مورد تألیفات مسلمانان در انساب را به دست آورد و با مقابله و بررسی آن‌ها، لیستی از کتاب‌های مسلمانان - اعم از مفقود و موجود - به ترتیب تاریخی ارائه داد.

نکاتی درباره جدول

۱. برخلاف تحقیقاتی چون *کشف الارتیاب* آیت‌الله نجفی رحمته الله و *طبقات النسائین عبدالرزاق کمونه* که بر اساس نسابه‌ها ترتیب یافته بودند، جدول ذیل بر اساس کتاب‌های انساب تدوین شده است.

۲. فهرست ارائه شده کامل‌ترین و جامع‌ترین فهرست ارائه شده از کتب انساب می‌باشد که از اولین کتاب نسب نگاشته شده در قرن اول تا پایان قرن هفتم را در بر می‌گیرد. این لیست علاوه بر کتاب‌های موجود در لیست‌های قبلی، شامل کتاب‌های دیگری نیز

۱. برای نمونه نک: مؤرخ بن عمرو السدوسی، *حذف من نسب قریش*، ص ۵.
۲. نک: شیخ آقا بزرگ طهرانی، *الدریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۲، ص ۳۶۹ به بعد.

می‌باشد که با تلاش فراوان از مطالعه کتاب‌های *انساب و فهرست و رجال* به دست آمده و در کارهای مشابه قبلی ذکری از آنها نشده است.

۳. جهت استفاده آسان کاربر از جدول ذیل، ترتیب تاریخی با دقت فراوان در آن لحاظ گردیده است، برای دستیابی به برخی از تاریخ‌ها گاه کتاب‌های بسیاری ورق خورده تا تاریخ دقیق به دست آید. در مواردی که دو یا چند تاریخ در مورد نویسنده ذکر شده بود کوشش شد تا تاریخ صحیح از بین آنها استخراج و ذکر گردد. در مورد برخی از نویسندگان نیز هیچ تاریخی در کتب موجود نبود و فقط به قرن ایشان اشاره شده بود که آن نویسنده در انتهای نویسندگان آن قرن ذکر شد.

۴. عنوان‌های برخی از کتاب‌های ذکر شده در جدول مانند *التظافر و التناصر، الدوحه، المؤتلف و المختلف، تناسب ظاهری* با موضوع *انساب* ندارد و ممکن است این سوال به وجود آید که از کجا کتاب *انساب* بودن آنها دانسته شده است، به خصوص که خود کتاب‌ها مفقود باشند. در جواب باید گفت که از این کتاب‌ها در کتب *رجال و فهرست* تحت عنوان کتاب *نسب* ذکر شده و یا کتاب‌های *انساب* از آنها به عنوان منبع استفاده کرده، محتوای آنها را نقل کرده و آنها را کتاب *انساب* دانسته‌اند به همین جهت در *فهرست* ذیل درج گردیده‌اند.

۵. در یک ستون وضعیت کتاب‌ها که آیا موجود و یا مفقود هستند ذکر شده است البته امکان آن وجود درد که بعدها برخی از کتب مفقود یافت شده و در دسترس قرار گیرند.

۶. در ذکر عنوان کتاب‌ها و اسامی نویسندگان ایشان دقت فراوان شد تا تشابهات اسمی و عنوانی خواننده را به اشتباه نیندازد.

۷. در پی‌نوشت جدول گاهی به مطالبی اشاره شده است که امکان داشت در جایی دیگر هیچ‌گاه به آن پرداخته نشود لذا به صورت نکاتی در پاورقی ذکر شد.

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱	التظافر والتناصر	دغفل بن حنظله سدوسی شیبانی (۶۵هـ) ^۱	مفقود
۲	التشجیر	همو	مفقود
۳	کتاب فی اخبار الیمن و اشعارها و انسابها	عبید بن شریه جرهمی (۶۷هـ)	مفقود
۴	کتاب فی النسب	مشجور بن غیلان ضبی بصری (۸۵هـ)	مفقود
۵	نسب قومه (قوم بنی زهره)	محمد بن مسلم بن شهاب زهری (۱۲۴هـ)	مفقود
۶	نسب عدنان	ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۵۷هـ)	مفقود
۷	نسب بنی تمیم	همو	مفقود
۸	نسب قریش	همو	مفقود
۹	النسب الکبیر	سحیم بن حفص، ابوالیقظان نسابه (۱۹۰هـ) ^۲	مفقود
۱۰	نسب خندف و اخبارها	همو	مفقود
۱۱	حذف من نسب قریش ^۳	مؤرج بن عمرو السدوسی (۱۹۵هـ)	موجود
۱۲	جماهیر قبایل	همو	مفقود
۱۳	انساب العرب قاطبه ^۴	علی بن کیسان کوفی (قرن ۲)	مفقود
۱۴	نسب الانصار	ابومحمد عبدالله بن محمد بن عماره بن قداح انصاری (قرن ۲)	مفقود
۱۵	النسب الکبیر (الجمهره)	هشام بن محمد بن سائب کلبی (۲۰۴هـ) ^۵	موجود

۱. بنا به گفته ابن ندیم، دغفل تألیفی بر جای نهماده بلکه دو تن از شاگردانش معلومات فرا گرفته از او را منتشر کرده‌اند که یکی از آنان عمرو بن مالک شحری نام داشته است. (ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۱)
۲. آیت الله مرعشی او را اولین کسی می‌داند که در زمینه نسب دست به تألیف زده و پس از وی هشام بن محمد کلبی در این زمینه تألیف کرده است. (*کشف الارتیاب*، شماره ۳۱) از خلال روایاتی که بلاذری و ابن خیاط از او نقل کرده‌اند، به نظر می‌رسد که او بین انساب و اخبار جمع می‌کرده و بیش تر به اخبار بصره و حوادث مربوط به آن توجه داشته است. صادق آیینه‌وند، *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، ج ۱، ص ۴۸۸
۳. به ادعای دکتر صلاح الدین منجد محقق کتاب مذکور، این کتاب که به تازگی در مغرب پیدا شده، قدیم‌ترین کتابی است که به ما رسیده، بنابراین تألیف آن را به قبل از تألیف کتب ابن کلبی برمی‌گرداند. (مؤرج بن عمرو السدوسی، *حذف من نسب قریش*، ص ۵۶-۶)
۴. احمد بن محمد بن ابراهیم اشعری در کتاب خود *التعریف فی الانساب* و هم‌چنین *آن اللباب*، از ابن کیسان کوفی نقل کرده است؛ (سید محسن امین عاملی، *اعیان الشیعه*، ج ۳، ص ۷۳).
۵. وی کتابی به نام *انساب الخیل* درباره انساب اسبها نیز دارد که نشانگر نقش این حیوان در زندگی عربها و توجه

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۶	انساب معد واليمن الكبير	همو	موجود
۱۷	المنزل (بزرگ تراز جمهره)	همو	مفقود
۱۸	الوجيز(الموجز)	همو	مفقود
۱۹	الفريد في الانساب	همو	مفقود
۲۰	الملوكي في الانساب	همو	مفقود
۲۱	انساب الامم	همو	مفقود
۲۲	نسب قريش	همو	مفقود
۲۳	کتاب نسب سهم بن عمرو بن هصيص	همو	مفقود
۲۴	کتاب نسب بنی عامر بن لوی	همو	مفقود
۲۵	کتاب نسب بنی الحارث بن فهر	همو	مفقود
۲۶	کتاب نسب بنی محارب بن فهر	همو	مفقود
۲۷	کتاب من نسب الی امه من قبائل العرب	همو	مفقود
۲۸	کتاب نسب بنی عبد شمس و بنی عبد مناف	همو	مفقود
۲۹	نسب طی	هیثم بن عدی (۵۲۰۷)	مفقود
۳۰	الاشراف الكبير	همو	مفقود
۳۱	الاشراف الصغير	همو	مفقود
۳۲	کتاب القبائل	معمربن مثنی (۵۲۰۸)	مفقود
۳۳	انساب حمير و ملوکها(التيجان في ملوک حمير)	عبدالملك بن هشام (۵۲۱۳)	موجود
۳۴	اخبار عبید بن شریه الجرهمی فی اخبار الیمن و اشعارها و انسابها	همو	موجود
۳۵	کتاب النسب	ابوسعید عبدالملك بن قُریب (۲۱۷) یا (۵۲۱۴)	مفقود
۳۶	کتاب نسب ولد اسماعیل بن ابراهیم	ابن البختری (اوایل قرن ۳)	مفقود
۳۷	کتاب نسب النمر بن قاسط	علان الشعوبی (اوایل قرن ۳)	مفقود
۳۸	کتاب نسب تغلب بن وائل	همو	مفقود
۳۹	کتاب النسب	ابوعبیده قاسم بن سلام (۵۲۲۴)	موجود

ایشان به اصالت نژاد اسبها و از موارد جالب در انساب نگاری است.

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۴۰	کتاب نسب قریش	علی بن محمد المدائنی (۵۲۲۵)	مفقود
۴۱	کتاب اشراف عبد قیس	همو	مفقود
۴۲	کتاب من نسب الی امه	همو	؟
۴۳	اخبار خثعم و انسابها و اشعارها	محمد بن سلم یشکری (۵۲۳۰)	مفقود
۴۴	النسب الكبير	مصعب بن عبدالله الزبیری (۵۲۳۳) یا (۵۲۳۶)	مفقود
۴۵	کتاب نسب قریش	همو	موجود
۴۶	کتاب النسب	محمد بن حبیب بغدادی النسابه (۵۲۴۵)	مفقود
۴۷	القبائل الكبير	همو	مفقود
۴۸	انساب الشعراء (الشعراء و انسابهم)	همو	مفقود
۴۹	من نسب من الشعراء الی امهاتهم	همو	مفقود
۵۰	العمائر و الریائع فی النسب	همو	مفقود
۵۱	المؤتلف و المختلف فی النسب	همو	مفقود
۵۲	المُحَبَّر	همو	موجود
۵۳	کتاب المشجر	همو	مفقود
۵۴	انساب قریش و اخبارها	زبیر بن بکار (۵۲۵۴)	موجود
۵۵	اخبار النسب (نوادر اخبار النسب)	همو	مفقود
۵۶	بنی مره بن عوف	احمد بن ابراهیم بن حمدون کاتب (ح ۲۵۵هـ)	مفقود
۵۷	بنی النمیر بن قاسط	همو	مفقود
۵۸	بنی عقیل	همو	مفقود
۵۹	بنی عبدالله بن غطفان	همو	مفقود
۶۰	طی	همو	مفقود
۶۱	جمهره نسب الحارث بن کعب	احمد بن الحارث الخراز (۵۲۵۸)	مفقود
۶۲	کتاب الاشراف	همو	مفقود
۶۳	الامهات	همو	مفقود
۶۴	الغصون فی آل یاسین	شریف حسین بن ابی الغنائم احمد محدث (۵۲۶۰)	مفقود

۱. وی از احفاد زید شهید و نخستین کسی بود که نهاد نقابت علویان را تأسیس کرد و عهده‌دار آن شد. کتاب وی به روش مشجر بود و گویند که اولین در این روش بوده است. (مرعشی نجفی، کشف الاریاب، شماره ۳۸).

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۶۵	کتاب النسب	عمر بن شبه (۲۶۲هـ)	مفقود
۶۶	کتاب نسب آل ابی طالب (المعقین من ولد الامام امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>)	ابوالحسن یحیی بن الحسن النسابة العقیقی، (۲۷۷هـ)	قسمتی موجود
۶۷	انساب الاشراف	احمد بن یحیی بلاذری (۲۷۹هـ)	موجود
۶۸	کتاب اخبار و الانساب	همو	مفقود
۶۹	انساب الامم	احمد بن محمد بن خالد البرقی (۲۸۰هـ)	مفقود
۷۰	المأثر و الانساب	همو	مفقود
۷۱	کتاب جمهره بنی هاشم	احمد بن ابی طاهر (۲۸۰هـ)	مفقود
۷۲	نسب عدنان و قحطان	محمد بن یزید المبرد (۲۸۵هـ)	موجود
۷۳	کتاب فی نسب حمیر	محمد بن عبدالله سعید حنبسی (۲۹۵هـ)	مفقود
۷۴	النسب الكبير	محمد بن عبده بن سلیمان بن حاجب، عبدی (قبل از ۳۰۰هـ) ^۱	مفقود
۷۵	مختصر اسماء قبایل	همو	مفقود
۷۶	الكافی فی النسب	همو	مفقود
۷۷	نسب والد ابی صفره و ولده	همو	مفقود
۷۸	کتاب معد بن عدنان و قحطان	همو	مفقود
۷۹	کتاب نسب بنی قَعَس بن طَرِيف بن اسد بن حَزِيمَه	همو	مفقود
۸۰	کتاب الامهات	همو	مفقود
۸۱	کتاب نسب اخنَس بن شَرِيق الثقفی	همو	مفقود
۸۲	کتاب نسب کنانه	همو	مفقود
۸۳	مبسوط فی النسب	ابوالحسن زید الشبیه بن علی بن حسین ذوالدمعة بن زید شهید بن علی <small>علیه السلام</small> (قرن ۳)	مفقود
۸۴	انساب قریش و اخبارها	احمد بن محمد الجهمی (قرن ۳)	مفقود
۸۵	کتاب النسب	ابن غنام الکلابی (قرن ۳)	مفقود
۸۶	اخبار ربیعه و انسابها	خراش شبیانی (قرن ۳)	مفقود

۱. وی به شیوه و سبک نسابه شیعی ابن کلبی (۲۰۴هـ) می نوشته است. (صادق آینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۴۸۸)

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۸۷	انساب بنی عبدالمطلب	حسن بن سعید السکری (قرن ۳)	مفقود
۸۸	افخاذ العرب	ابن نطاح، محمد بن صالح (قرن ۳)	مفقود
۸۹	انساب أزد عمان	همو	مفقود
۹۰	کتاب النسب	علی بن احمد علوی عقیقی (قرن ۳) ^۱	مفقود
۹۱	انساب الاثمه <small>عليه السلام</small> و موالیدهم الی صاحب الامر	حسن بن علی الاطروش (۳۰۴ه) ^۲	مفقود
۹۲	الانساب	حسن بن موسی نوبختی (۳۱۰ه)	مفقود
۹۳	الاشتقاق	محمد بن حسن بن درید (۳۲۱ه)	موجود
۹۴	اخبار آل المنجم و نسبهم	احمد بن یحیی المنجم (۳۲۷ه)	مفقود
۹۵	الیتیمه فی الانساب (عنوان بابی در کتاب عقد الفرید)	احمد بن محمد بن عبد ربه (۳۲۸ه)	موجود
۹۶	نسب ابن عباس	عبدالعزیز بن احمد جلودی (۳۳۲ه)	مفقود
۹۷	نسب النبی <small>صلی الله علیه و آله</small>	همو	مفقود
۹۸	الاکلیل فی انساب حمیر و ایام ملوکها (۱۰ جلد)	ابو محمد حسن بن احمد بن یعقوب همدانی یمنی (۳۳۴ه)	موجود
۹۹	کتاب فی الانساب	قاسم بن اصیغ الاندلسی (۳۴۰ه)	مفقود
۱۰۰	انساب الداخلین الی الاندلس من العرب و غیرهم	ابو محمد عبدالله بن عبیدالله الازدی ملقب بالحکیم (۳۴۱ه)	مفقود
۱۰۱	سر السلسله العلویه (انساب آل ابی طالب)	ابونصر سهل بن عبدالله بخاری (بعد ۳۴۱ه)	موجود
۱۰۲	رساله ادعیاء فی النسب الشریف ^۳	همو	موجود
۱۰۳	الاستیعاب فی انساب مشاهیر اندلس	احمد بن محمد الرازی الاندلسی (۳۴۴ه)	مفقود
۱۰۴	جمهره النسب	ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۳۵۶ه)	مفقود
۱۰۵	نسب بنی عبد شمس	همو	مفقود

۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۶۲، شماره ۴۲۴؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۶۸، شماره ۴۶۹.
۲. ابن داوود او را معتقد به امامیه دانسته است. (رجال ابن داوود، ص ۲۳۹)، وی جد مادری سید مرتضی و سید رضی بود و کتابش دارای گرایش‌هایی است که مورد نظر عقاید امامیه نیست. (علامه حلی، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، ص ۱۰۰)
۳. آقای مرعشی نجفی رحمته الله آن را استنساخ کرده است اما به آن دست نیافتیم. (مرعشی نجفی، کشف الارتیاب، شماره ۵۹)

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۰۶	نسب بنی شیبیان	همو	مفقود
۱۰۷	نسب بنی تغلب	همو	مفقود
۱۰۸	نسب بنی کلاب	همو	مفقود
۱۰۹	نسب المهالبه	همو	مفقود
۱۱۰	المفتخر فی النسب	حسن بن حمزه طبری (۳۵۸هـ)	مفقود
۱۱۱	لباب الانساب	حسن بن محمد بن یحیی ابن اخی طاهر (۳۵۸هـ) (نوه یحیی نسابه)	مفقود
۱۱۲	المعقبین (المبسوط فی النسب)	ابن خداع مصری، حسین بن جعفر حسینی (زنده در ۳۶۱هـ)	مفقود
۱۱۳	انساب الطالبیین و العلویین القادمین الی المغرب	المستنصر بالله حاکم اموی اندلس (۳۶۶هـ)	مفقود
۱۱۴	مختصر انساب قریش (مختصر انساب زبیر بن بکار)	مروج بن عمرو بصری (۳۷۴هـ)	مفقود
۱۱۵	نسب ولد معد بن عدنان و لمع من اخبارهم و ایامهم	ابوالحسن علی بن محمد العدوی الشمشاطی (۳۸۰هـ) ^۱	مفقود
۱۱۶	کتاب فی نسب بنی عقیل	علی بن ابراهیم بن محمد الکاتب (بعد از ۳۸۴هـ)	مفقود
۱۱۷	کتاب فی النسب (کتاب فی انساب اولاد امیرالمؤمنین)	ابن مهلوس، ابوالحسن محمد بن علی بن اسحاق موسوی (۳۹۹هـ)	مفقود
۱۱۸	الانساب و الاخبار	ابوالحسن محمد بن قاسم بصری (۴۰۰هـ) ^۲	مفقود
۱۱۹	جریده بغداد	حسین بن موسی الابرش العلوی (۴۰۰ق)	مفقود
۱۲۰	النسب	سید علی بن احمد حسینی عقیقی (قرن ۴)	مفقود
۱۲۱	المبسوط	ابن معیه، محمد بن علی حسنی (قرن ۵هـ)	مفقود

۱. نجاشی برای او کتاب‌های بسیاری را در علوم مختلف برشمرده است؛ از جمله رساله البرهان فی النص الجلی علی امیرالمؤمنین علیه السلام و مختصر فقه اهل بیت علیهم السلام که به شیعه بودن وی حکم می‌کند. (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۲۶۳-۲۶۵)؛ ابن ندیم نیز او را تا زمان تألیف کتابش زنده می‌داند. (الفهرست، ص ۱۲۷)
۲. شیخ صدوق در خصال از او نام برده است. (کشف الارتیاب، شماره ۷۴) وی کتابی به نام اخبار القرس و انسابها داشته است؛ به دلیل آنکه درباره انساب عرب‌ها نبود از ذکر در فهرست خودداری شد.

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۲۲	مشتبه النسبه	ابوسعید عبدالغنی بن سعید بن بشر الازدی المصری (قرن ۴)	موجود
۱۲۳	الموتلف والمختلف	همو	مفقود
۱۲۴	المبسوط فی النسب	محمد بن ابراهیم الاعرجی (قرن ۴)	مفقود
۱۲۵	تعلیقہ فی النسب	محمد بن ابراهیم الاسدی، ابن دینار (قرن ۴)	مفقود
۱۲۶	کتاب فی مشتبه النسبه	ابن الفرضی الاندلسی، عبدالله بن محمد (۵۴۰۳)	موجود
۱۲۷	الایناس بعلم الانساب	الوزیر ابن المغربی، ابوالقاسم حسین بن علی (۵۴۱۸)	موجود
۱۲۸	اسامی الامهات	سید ابوطالب یحیی صاحب الامالی، ابوطالب هارونی (۵۴۲۴)	مفقود
۱۲۹	کتابی در مشجرات شام و قدس	شریف ابوالقاسم علی بن محمد حرانی (۵۴۳۳)	مفقود
۱۳۰	تهذیب الانساب و نهایه الاعقاب	ابی الحسن محمد بن ابی جعفر شیخ الشرف العییدلی (۵۴۳۷)	موجود
۱۳۱	المبسوط	همو	مفقود
۱۳۲	الحاوی فی النسب	همو	مفقود
۱۳۳	تهذیب اعیان الاسرار فی النسب	همو	مفقود
۱۳۴	الانتصار لبنی فاطمه الابرار	همو	مفقود
۱۳۵	الانساب المشجره	ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان الکراجکی (۵۴۴۹)	مفقود
۱۳۶	تهذیب الانساب (بحرالانساب) (مبسوط)	حسین بن ابی طالب محمد بن قاسم، ابن طباطبایا (۵۴۴۹)	مفقود
۱۳۷	الکامل فی النسب و الانساب (مشجر)	همو	مفقود
۱۳۸	جریده نیشابور	همو	مفقود
۱۳۹	انساب بنی نصر بن معین و ایامهم و اشعارهم	احمد بن علی النجاشی، ابن کوفی (۵۴۵۰)	مفقود
۱۴۰	جمهره انساب العرب	ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۵۴۵۶)	موجود
۱۴۱	انساب آل ابی طالب	ابو جعفر محمد طوسی (۵۴۶۰)	مفقود
۱۴۲	القصد و الامم فی تعریف باصول انساب العرب و العجم	ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله قرطبی (۵۴۶۳)	موجود

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۴۳	الانباء الى قبائل الروات ^۱	همو	موجود
۱۴۴	المجدى فى انساب الطالبين	العمري، نجم الدين ابوالحسن على بن ابى الغنائم (بعد ۴۶۶هـ)	موجود
۱۴۵	المبسوط فى الانساب	همو	مفقود
۱۴۶	كتاب المشجر	همو	مفقود
۱۴۷	كتاب الشافى	همو	مفقود
۱۴۸	كتاب العيون	همو	مفقود
۱۴۹	ابناء الامام فى مصر و الشام	ابوالمعمر يحيى بن محمد [بن ابى طالب] بن القاسم ابن طباطبا (۴۷۹هـ)	موجود
۱۵۰	منتقله الطالبية	ابو اسماعيل ابراهيم بن ناصر بن طباطبا (بعد از ۴۷۹هـ)	موجود
۱۵۱	ديوان الانساب و مجمع الاسماء و الالقاب	همو	مفقود
۱۵۲	غايه المعقبين	همو	مفقود
۱۵۳	جرائد البلدان	محمد بن محسن التفليسى (بعد ۴۸۷هـ)	مفقود
۱۵۴	تذکره الالباب بأصول الأنساب	ابو جعفر احمد بن عبد الولی البتى البلنسى الاندلسى (۴۸۸هـ)	موجود
۱۵۵	قسط الالباب من ثمار الانساب	همو	مفقود
۱۵۶	انساب آل ابى طالب	سيد يحيى بن ابى عبد الله حسين، كيا (قرن ۵)	مفقود
۱۵۷	نزهه عيون المشتاقين الى وصف ساده الميامين (۱۰ج) ^۲	ابوالغنائم عبد الله بن بن حسن بن محمد الحسينى (قرن ۵)	مفقود
۱۵۸	انساب الطالبية (انساب آل ابى طالب)	ابوالمعالى، سيد اسماعيل بن حسن حسینی، نقيب نيشابور (قرن ۵)	مفقود
۱۵۹	كتاب الانساب المتفقه	ابن قيسرانى، محمد بن طاهر بن على بن احمد المقدسى (۵۰۷هـ)	موجود

- نویسنده در مقدمه این کتاب، به کتاب‌های مهمی اشاره نموده که از آن‌ها برای تألیف استفاده کرده است، از جمله کتاب هشام بن محمد کلبي شيعی، على بن كيسان كوفی (انساب العرب قاطبه) و... (يوسف بن عبدالله بن عبدالبر اندلسی، الانباه الى قبائل الروات، ذیل القصد والامم الى انساب العرب والعجم)، ص ۴۵ و ۴۶.
- ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۲۷، ص ۴۰۰.

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۶۰	المختلف والمؤتلف فی الانساب	همو	مفقود
۱۶۱	انساب المحدثین	همو	مفقود
۱۶۲	قبسه العجلان فی نسب آل ابی سفیان	محمد بن احمد الاموی المعاوی الابیوردی (۵۰۷هـ)	مفقود
۱۶۳	کتاب الانساب	همو	مفقود
۱۶۴	ما اختلف و ائتلف فی انساب العرب	همو	مفقود
۱۶۵	الانساب	ابن السید بطلموسی، ابومحمد عبدالله بن محمد (۵۲۱هـ)	مفقود
۱۶۶	اقتباس الانوار والتماس الازهار فی انساب الصحابه و رواه الآثار	عبدالله بن علی اللخمی الرشاطی الاندلسی (۵۴۲هـ)	موجود
۱۶۷	مشجر نسب آل ابی طالب	ابوعلی حسن بن علی بن محمد بن ابراهیم القطان مروزی بخاری (۵۴۸هـ)	مفقود
۱۶۸	الدوحه	همو	مفقود
۱۶۹	التعریف فی الانساب و التنویه لذوی الاحساب	احمد بن محمد بن ابراهیم الأشعری، (حدود ۵۵۰هـ)	موجود
۱۷۰	اللباب فی الانساب (خلاصه التعریف)	همو	موجود
۱۷۱	الانساب	قاضی المهدب، ابو محمد حسن بن علی (۵۶۱هـ)	مفقود
۱۷۲	کتاب الانساب	سمعانی (۵۶۲هـ)	موجود
۱۷۳	لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب	ابوالحسن علی بن ابی القاسم زید البیهقی، ابن فندق (۵۶۵هـ)	موجود
۱۷۴	الجوهرة فی نسب النبی و اصحابه العشره	کمال الدین عبدالرحمان بن محمد الانباری (۵۷۷هـ)	موجود

۱. آیت الله مرعشی نجفی او را شیعه دانسته است. کشف الارتیاب، شماره ۱۰۳) هم چنین سید محسن امین در اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۷۳، او را شیعه می داند، اما دلیل محکمی ارایه نمی دهد. به نظر می رسد که مرعشی نجفی نیز به تبع امین، وی را شیعه دانسته است، اما مصحح کتاب التعریف فی الانساب و التنویه لذوی الأحساب او را حنفی دانسته. غیر شیعی بودن او از بعضی از تعبیرش استنتاج می شود او هنگام سخن از شمر بن ذی الجوشن قاتل امام حسین علیه السلام و یا کسانی که در مقابل حضرت علی علیه السلام در جمل و صفین ایستادند، یا عبارت «رضی الله عنه» یاد می کند، اما این احتمال نیز می رود بنابر شواهدی دیگر که او شیعه بوده و یا بعداً شیعه شده است. (احمد بن محمد اشعری، التعریف فی الانساب و التنویه لذوی الأحساب، مقدمه، ص ۲۰)

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۷۵	اختصار اقتباس الانوار و التماس الازهار	عبدالحق بن عبدالرحمان اشبیلی، ابن الخراط (۵۸۱هـ)	موجود
۱۷۶	عجاله المبتدی و فضالته المنتهی فی النسب	زین الدین ابوبکر محمد بن موسی الحازمی الهمدانی (۵۸۶هـ)	موجود
۱۷۷	طبقات الطالبین	شریف ابو علی محمد بن اسعد شریف الحسینی الجوانی (۵۸۸هـ)	مفقود
۱۷۸	تاج الانساب	همو	مفقود
۱۷۹	جوهر المکنون فی معرفة القبائل و البطون (فیہ انساب العرب و الهاشمیین)	همو	مفقود
۱۸۰	التحفة الشریفة والهدایا المنیفة فی نسب النبی ﷺ	همو	مفقود
۱۸۱	تحفة الانساب		موجود
۱۸۲	نزهة القلب المعنا فی نسب آل مهنا	همو	مفقود
۱۸۳	انساب آل ابی طالب	محمد بن علی بن شهر آشوب (۵۸۸هـ)	مفقود
۱۸۴	ازهار الرياض المریعه	ابو علی جلال الدین کبیر حسینی (۵۹۷هـ)	مفقود
۱۸۵	نهایه الاعقاب و الانساب	شریف ابوجعفر محمد موسوی هارونی (قرن ۶)	موجود
۱۸۶	نسب العلویون نیشابور	همو	مفقود
۱۸۷	نسب سادہ ملوک بلخ	همو	مفقود
۱۸۸	بحر الانساب و الفصول التامه ^۱	نقیب النقب مرتضی جمال الدین ابو عبدالله محمد بن حسین بن حسن رازی (قرن ۶)	مفقود
۱۸۹	بحر الانساب فی انساب العلویین	منصور الباز الأشهب (قرن ۶)	موجود
۱۹۰	الفخری فی انساب الطالبین	ابوطالب اسماعیل المروزی الازوارقانی (بعد از ۶۱۴هـ)	موجود
۱۹۱	بحر الانساب فیما لسبطين من الاعقاب	همو	مفقود

۱. منتجب الدین ابوالحسن علی بن بابویه رازی (۵۸۵ق، فهرست علماء الشیعه و مصنفیهم (فهرست منتجب الدین)، ص ۷ و ۱۶۳.

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۱۹۲	کتاب حظيرة القدس (در ۶۰ جلد)	همو	مفقود
۱۹۳	غنيه الطالب في نسب آل ابي طالب	همو	مفقود
۱۹۴	کتاب بستان الشرف (خلاصه حظيرة القدس در ۲۰ جلد)	همو	مفقود
۱۹۵	کتاب الموجز في النسب	همو	مفقود
۱۹۶	کتاب نسب الساده المراوزه	همو	مفقود
۱۹۷	تعليقه بر سر الانساب	همو	مفقود
۱۹۸	تشجير کتاب وفق الاعداد في النسب	همو	مفقود
۱۹۹	تشجير کتاب نسب شافعي خاصه	همو	مفقود
۲۰۰	تشجير کتاب الطبقات الفيه زكريا بن احمد بزاز نيسابوري	همو	مفقود
۲۰۱	کتاب من اتصل عقبه بابي الحسن محمد بن القاسم التميمي اصفهاني (کتابي مشجر)	همو	مفقود
۲۰۲	تشجير کتاب النسب ابي الغنائم دمشقي	همو	مفقود
۲۰۳	کتاب خلاصة العترة النبوية في انساب الموسوي	همو	مفقود
۲۰۴	کتاب المثلث في النسب	همو	مفقود
۲۰۵	زبدة الطالبية	همو	مفقود
۲۰۶	کتاب المعارف واللقاب	همو	مفقود
۲۰۷	التبيين في انساب القرشيين	موفق الدين ابو محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه (۵۶۲۰هـ)	موجود
۲۰۸	الاستبصار في نسب الصحابة من الانصار	همو	موجود
۲۰۹	المقتضب في کتاب جمهره النسب	ياقوت حموي (۵۶۲۶هـ)	مفقود
۲۱۰	ذيل على انساب المحدثين	حافظ محمد بن محمد بن نقطه الحنبلي (۵۶۲۹هـ)	مفقود
۲۱۱	الحاوي	ابوطاهر محمد بن عبد السمیع بن محمد بن کلبون بغدادی (۵۶۴۳هـ)	مفقود
۲۱۲	انساب المحدثين	محب الدين محمد بن محمود بغدادی (۵۶۴۳هـ)	مفقود

ردیف	نام کتاب	نویسنده	وضعیت
۲۱۳	شجرة الانساب	محمد بن رضوان (۵۶۵۷هـ)	مفقود
۲۱۴	نسب القطب النبوی والشریف العلوی	شهاب الدین ابی العباس احمد بن علی بن ابراهیم البدوی (۵۶۷۵هـ)	مفقود
۲۱۵	التذکره فی الانساب المطهره (مشجر النسب، الانساب المشجره، تذکره الانساب و...)	احمد بن محمد بن المهنا الحسینی العُبَیدلی (بعد از ۵۶۸۱هـ)	موجود
۲۱۶	طرفه الاصحاب فی معرفه الانساب	ابن رسول (۵۶۹۴هـ)	موجود
۲۱۷	تحفه الاداب فی التواریح والانساب	همو	مفقود
۲۱۸	الانساب	یوسف بن ابی المعالی شهیر بابن مهمندار (۵۷۰۰هـ)	
۲۱۹	الاصیلی فی انساب الطالبیین	ابن طَقَطَقی، صفی الدین محمد بن تاج الدین علی (۵۷۰۹هـ)	موجود
۲۲۰	غایة الاختصار فی اخبار البیوتات العلویة المحفوظة من الغبار	تاج الدین بن محمد بن حمزه بن زهره الحسینی (اواخر ق ۷هـ)	موجود

نتیجه‌گیری

با توجه به جدول فوق و دقت در آن می‌توان گفت لیست ارایه شده در آن نتیجه یک تحقیق آماری بوده و می‌تواند در تحقیقات آینده در حوزه انساب‌نگاری به کار گرفته شود و به این جهت کاربردی است. در این جا به برداشت‌ها و نتایجی که به کمک فهرست ارایه شده می‌توان دست یافت به طور اجمال اشاره می‌شود.

۱. از تعداد ۲۲۰ عدد کتاب انساب ذکر شده در این فهرست تعداد ۴۷ عدد آن موجود بوده که تقریباً ۲۱/۳۶٪ از کل کتاب‌های این فهرست را تشکیل می‌دهد.
۲. در بین نویسندگان کتاب‌های ذکر شده برخی بسیار پرکار بوده‌اند و چندین کتاب از جدول فوق را به خود اختصاص داده‌اند از جمله ایشان می‌توان هشام بن محمد کلبی (۵۲۰۴)، ابن حبیب بغدادی (۵۲۴۵)، محمد بن عبده بن سلیمان (قبل از ۵۳۰۰)، ابوالفرج اصفهانی (۵۳۵۶)، ابوطالب اسماعیل المروزی الازوارقانی (بعد از ۵۶۱۴) را نام برد.
۳. در بین کتاب‌های موجود در این فهرست کتاب‌هایی که به انساب تمامی عرب پرداخته‌اند به مراتب کم تعداد و بیش‌تر کتاب‌ها مربوط به انساب قبایل می‌باشند. کتاب‌هایی که در ابتدای نگارش انساب تدوین شده‌اند کتاب‌های انساب مربوط به قبایل و طوایف بوده و عموم عرب‌ها را در بر نداشت. در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم اولین تألیفات که شامل انساب تمامی عرب‌ها باشد به وجود آمد اما این کار به دلایلی همچون ازدیاد جمعیت عرب‌ها و پراکندگی ایشان و مشکل بودن جمع‌آوری انساب آنان دنبال نشد و دوباره انساب‌نگاران به انساب قبایل و طوایف روی آوردند.
۴. قبل از قرن چهارم در بین کتب انساب قبایل و خاندان‌ها، انساب قریش دارای بیشترین تعداد و پس از قرن چهارم بیش‌ترین تعداد مربوط به انساب آل ابی‌طالب بوده و با بقیه تیره‌ها قابل مقایسه نیست.
۵. با توجه به نویسندگان کتاب‌های انساب مربوط به انساب طالبیان این نکته متبلور می‌شود که اکثر این نویسندگان انساب طالبیان خود از سادات و طالبیان بوده و آنان نقش برجسته را در این بین ایفا کرده‌اند.
۶. در جدول کتاب‌هایی مانند کتاب *من نسب الی‌امه* اثر علی بن محمد مدائنی (۵۲۲۵)، *من نسب من الشعراء الی‌امهاتهم* اثر ابن حبیب بغدادی (۵۲۴۵) ذکر شده است که در آن‌ها نسب مادری بیان شده است از آنجا که نسب در بین عرب از طریق پدر است این موارد بسیار جالب می‌نمایند.

۷. همان‌طور که از فهرست هویداست توجه به انساب حاکمان و ملوک چندان مورد توجه نبوده و جزء استثناهایی مانند انساب حمیر و ملوکها (التیجان فی ملوک حمیر) اثر عبدالملک بن هشام (۵۲۱۳) کتابی در این باره نگاشته نشده است.

۸. از موارد جالب ذکر شده در فهرست کتاب *الجوهرة فی النسب النبوی واصحابه العشرة* نوشته الانباری (۵۵۷۷)، *الاستبصار فی نسب الصحابة الانصار* اثر ابن قدامه (۵۶۲۰) می‌باشد که نیازمند توجه و مذاقه بیشتر است.

۹. کتاب‌هایی مانند *جرايد البلدان* اثر محمد بن محسن تفلیسی (۵۴۷۸)، *جریده بغداد* اثر حسین بن موسی الابرش العلوی (۵۴۰۰) و *جریده نیشابور* اثر ابن طباطبا حسین بن ابی طالب (۵۴۴۹) که در فهرست آمده‌اند در واقع جریده و یا دفترهایی هستند که به نقبای مناطق تعلق داشته‌اند و توسط خود نقبا و یا نسابه‌ای تحت نظر نقیب تدوین می‌شدند و مورد استقاده نقبا در نهاد نقابت قرار می‌گرفتند. این‌گونه جراید به احتمال بسیار به تعداد زیاد در مناطق مختلف وجود داشته‌اند که هم اکنون نام و یا نشانی از بیش‌تر آنها موجود نیست.

۱۰. در برخی از کتاب‌ها مانند *کتاب فی اخبار الیمن و اشعارها و انسابها* اثر عبید بن شریه جرهمی (۵۶۷)، *اخبار خثعم و انسابها و اشعارها* اثر محمد بن سلم یشکری (۵۲۳۰)، *انساب بنی نصرین معین و ایامهم و اشعارهم* اثر احمد بن علی نجاشی (۵۴۵۰) اشعار و ایام عرب بر اساس انساب ایشان که تنها علوم مطروحه در دوران جاهلی در نزد عرب بودند، در یکجا جمع شده‌اند؛ این مسأله نشان‌گر آن است که پس از اسلام تا قرن‌ها هنوز مسایل فخر به قبیله و ایام ایشان در بین عرب رواج داشته است. البته این نوع نگاشته‌ها بیشتر مربوط به قرون اولیه اسلامی بوده و به مرور زمان از تعداد آنها کاسته شده است.

۱۱. برخی کتاب‌ها مانند *الموتلف والمختلف فی النسب* اثر ابن حبیب بغدادی (۵۲۴۵)، *المؤتلف والمختلف* نگاشته از دی مصری (ق ۵۴)، *کتاب الانساب المتفقه، المختلف و المؤتلف فی الانساب* هر دو اثر ابن قیسرانی (۵۵۰۷)، *ما اختلف و اختلف فی انساب العرب* اثر الایبوردی (۵۵۰۷) نشان از دید آسیب‌شناسانه نویسندگان این اثرها و کوشش آنها در مشخص کردن محل‌های اختلاف و اتفاق در انساب عرب‌ها دارد که از این نظر قابل توجه و مهم هستند.

۱۲. در بین این کتاب‌ها مواردی مانند *رساله ادعیای فی النسب الشریف* نوشته ابونصر بخاری (بعد ۴۳۲) وجود دارند که در آنها به معرفی کسانی می‌پردازند که سعی دارند تا با

ادعای نسب دروغین خود را به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و طالبیان منتسب کنند. این کار اصلاحی در نسب از قرن سوم به بعد از وظایف اصلی نقباء و نسابه‌های تحت نظر ایشان بوده است به همین جهت ممکن است که رساله‌های ادعیاء بسیاری وجود داشته که اکنون در دسترس نیستند. در دیگر کتب انساب به خصوص انساب‌طالبیان در موارد بسیاری به کسانی که دعوی هستند و ادعای نسب دروغین دارند، اشاره شده است. ابن فندق در *لباب الانساب واللقاب والاعقاب* بابی را در مجازات ادعیاء توسط نقباء در نواحی خوارزم، غزنه و نیشابور آورده است.^۱

۱۳. کتاب‌هایی مانند *نسب العلویین نیشابور، نسب ساده ملوک بلخ* هر دو نوشته شریف ابوجعفر موسوی هارونی (قرن ۶) نشان‌گر انساب‌نگاری محلی و کتاب‌هایی مانند *انساب الطالبیین والعلویین القادمین الی المغرب* نوشته المستنصر بالله اموی (۳۶۶هـ) و *منتقله الطالبیه* ابواسماعیل بن طباطبا (بعد از ۴۷۹هـ) نشانگر توجه نویسندگان ایشان به انساب مهاجران از طالبیان می‌باشد.

۱۴. تعدادی انگشت‌شمار از کتاب‌های این فهرست مانند *انساب المحدثین* نگاشته ابن قیسرانی (۵۰۷هـ)، *اقتباس الانوار والتماس الازهار فی انساب الصحابه ورواه الآثار* اثر رشاطی اندلسی (۵۴۲هـ) نشانه توجه برخی از انساب‌نگاران به انساب شخصیت‌های علمی از جمله محدثان می‌باشد؛ قابل توجه آن است که نویسندگان آنها از اهل سنت می‌باشند، در این لیست کتابی از این نوع با نویسنده‌ای شیعه وجود ندارد.

۱۵. برخی از کتاب‌های ذکر شده در جدول با عنوان *معتبین* مانند *المعتبین* اثر ابن خداع مصری (زنده در ۳۶۱هـ)، *غایه المعتبین* اثر ابواسماعیل ابن طباطبا (بعد از ۴۷۹هـ) به انساب کسانی پرداخته‌اند که دارای اعقاب بوده و از ایشان تا زمان صاحب اثر فرزندان باقی مانده است، این گونه از کتاب‌های انساب جنبه کاربردی فراوان داشته و مورد ارجاع مردم و نقباء واقع شده است.

۱۶. عنوان‌های برخی از کتاب‌های مذکور در جدول فوق مانند *المبسوط، المبسوط فی النسب، المبسوط فی الانساب* و یا مانند *الانساب المشجره، کتاب المشجر، التشجیر* نشان‌گر دو روش انساب‌نگاری مشجر و مبسوط می‌باشد. تفاوت عمده روش مشجر و مبسوط آن است که در مشجر، انساب از پایین به بالا یعنی از نوادگان به سمت نیا ذکر می‌شوند و

۱. ابن فندق، *لباب الانساب واللقاب والاعقاب*، ج ۲، ص ۷۲۳.

پسر بر پدر مقدم می‌گردد و قبل از پدر ذکر می‌شود ولی در مبسوط از نیا به نوادگان می‌رسند و ذکر پدر بر پسر مقدم است. لازم به ذکر است کتاب‌های دیگری که عنوان مشجر و یا مبسوط ندارند نیز به یکی از این دو روش نگاشته شده‌اند.

۱۷. با توجه به جدول فوق که در آن به ۲۲۰ کتاب در حوزه انساب‌نگاری تا پایان قرن هفتم هجری اشاره شده است به وضوح می‌توان نقش برجسته انساب‌نگاری نسبت به دیگر انواع کتاب‌های تاریخ‌نگاری همچون: سیر و مغازی، مقاتل و فتن و حروب، خراج و فتوح، تواریخ عمومی، تواریخ دودمانی و تک‌نگاری، تواریخ محلی طبقات، وزارت و دیوان‌سالاری، فرق و مذاهب و فرهنگ‌نامه‌های تاریخی،^۱ مشاهده نمود و سهم انساب‌نگاری را در میراث تمدن اسلامی برشمرد. لازم به ذکر است که بیش از ۵۰ درصد این کتاب‌ها به شیعیان اعم از امامی، زیدی و اسماعیلی تعلق دارد که سهم شیعیان امامی نسبت به بقیه خصوصاً اسماعیلی به مراتب بیشتر است.

۱۸. با توجه به تاریخ وفات نفرات اول لیست ارایه شده می‌توان گفت که در نیمه اول قرن اول هجری و قبل از آن تألیف خاصی در انساب‌نگاری تدوین نیافته است؛ البته نقل شده که خلیفه دوم برای داشتن معیاری برای تقسیم بیت‌المال، دستور داد تا انساب مسلمین را در دفاتری ثبت و ضبط کنند، در این دفاتر انساب به واسطه نزدیکی و دوری از پیامبر ﷺ تقسیم‌بندی شدند.^۲ ابن اثیر ضمن حوادث سال ۱۵ هجری آورده که خلیفه دوم دیوانی را برای پرداخت حقوق تأسیس کرد،^۳ البته برخی دیگر این قضیه را مربوط به سال ۲۰ هجری دانسته‌اند.^۴ در کار تسجیل و ثبت اسناد برای تقسیم بیت‌المال از عقیل بن ابی طالب که از ثقات نسابه‌ها بود و هم‌چنین مخرمه بن نوفل و جبیر بن مطعم استفاده شد. از این دیوان چیزی موجود نیست و اصولی که این دیوان نیز بر اساس آن تدوین گردیده بود، از بین رفته است؛ گویند محمد بن عمر واقدی (م ۲۰۷ هـ) کتابی در مورد

۱. صادق سجادی، هادی عالم زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، ص ۱۰۹-۱۴۹.

۲. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، ج ۳، ص ۵۴۹.

۳. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الکامل، ج ۲، ص ۵۰۲؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۴. قس: یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۳؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۱۰۸ و ۲۰۲؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۵۰۲.

۵. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۳؛ بلاذری، فتوح البلدان، ج ۳، ص ۵۴۹؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۲۷۸؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۱۳؛

دیوان عمر و تصنیف قبایل و مراتب و انساب در آن به نام *مداعی قریش والانصار فی القطاع و وضع عمرالدواوین و تصنیف القبایل و مراتبها و انسابها* نگاشته بود^۱ که از بین رفته و در دست نیست؛ اما اساس آنچه را که به آن اشاره شد را در تدوین این دفتر را اخذ نموده‌اند و همان قواعدی را که خلیفه در آنها به کار برده را مانند نزدیکی به پیامبر و نحوه تقسیم قبایل را مد نظر قرار داده‌اند.^۲ کسانی افرادی مانند فواد سزگین نیز بر این عقیده‌اند که از پیش از اسلام کتاب‌هایی در انساب وجود داشته و برای حفظ انساب تنها به حافظه اتکا نمی‌کرده‌اند؛^۳ هر چند که عملاً اکنون موردی در دست نیست.

۱۹. با توجه به جدول و تطبیق زمان وفات نویسندگان آن با دوره حکومت امویان (۴۰-۱۳۲ه) باید گفت تعدادی انگشت شمار از کتاب‌های انساب تحت تاثیر سیاست ارتجاعی حاکمان اموی در این دوره تدوین شده‌اند، امویان سعی داشتند تا بار دیگر فرهنگ اعراب جاهلی را زنده کرده و از تاثیر اسلام و آموزه‌های آن در این حیطة بکاهند و فخر به قبیله و نسب را پرو بال بخشند نزدیکی و هم‌نشینی خلفای اموی با نسابه‌ها به خوبی این مسأله را روشن می‌سازد، به طور مثال، معاویه با نسابه‌هایی هم‌چون دغفل بن حنظله (۵۶ه) (ردیف اول جدول) و عبید بن شریه (۶۷ه) (ردیف سوم جدول) هم‌نشینی می‌کرد،^۴ یزید بن معاویه (۶۵ه) علاقه بن کرم کلای نسابه را که از هم‌نشینانش بود، در «سُماره»^۵ قرار داد،^۶ ابرش کلای نسابه از دوستان هشام بن عبدالملک بود،^۷ در این بین آثاری درباره انساب عرب تالیف شد که هم اکنون همگی مفقود هستند.

۱. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۱۱؛

۲. بنا بر آنچه که طبری از کیفیت این دیوان آورده آن است که در این دیوان ابتدا از بنی‌هاشم (با محوریت پیامبر) شروع شده و پس از آن ابوبکر و قومش و پس از آن عمر و قومش ذکر شده بود. رک: طبری، *تاریخ الامم والملوک*، ج ۳، ص ۲۷۸.

۳. سزگین، فواد، *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۳.

۴. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ الذهبی، *میزان الاعتدال*، ج ۲، ص ۲۷؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، ج ۱۷، ص ۲۸۹.

۵. بنا بر آنچه که یاقوت حموی (۵۲۶ه) در معجم البلدان آورده است شماره نام قلعه‌ای بر بالای کوهی به نام صید در سرزمین یمن بوده است؛ یاقوت بن عبدالله حموی، *معجم البلدان*، ج ۳، ص ۴۳۸ و ج ۵، ص ۳۰۳؛ ابوالفرج اصفهانی (۳۵۶ه) نیز از مردمی از اهالی شماره نام می‌برد که در نزد مسلمة بن عبدالملک جمع شده بودند. ابوالفرج اصفهانی، *الأغانی*، ج ۱۸، ص ۵۶.

۶. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۲.

۷. فواد سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ص ۳۲-۳۳؛ شاکر مصطفی، *التاریخ العربی والمؤرخون*، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲. در جدول فوق همان طور که مشهود است بیشتر کتاب‌ها نگاشته شده در دوره عباسیان (۱۳۲-۵۶۶ه) است؛ در این دوره در کنار تدوین سایر علوم، انتقال انساب از روایت به تدوین سرعت گرفت؛ در دوره عباسیان سرزمینهای اسلامی تا حد اعلائی آن گسترش یافت و اختلاط عرب‌ها با غیر عرب‌ها زیاد شد و جریان‌ات شعوبی‌گری در بین شکل گرفت، معمر بن مثنی (۵۲۰۸ه) که پدراش یهودی بودند کتابی در مثالب عرب نوشت،^۱ هیشم بن عدی (۵۲۰۷ه) نیز کتابی در مثالب نوشت،^۲ اعلان شعوبی (اوایل ق ۵۳ه) که اصالتاً فارس و عارف به انساب و مثالب عرب بود در مقطعی در بیت الحکمه، برای برامکه کتابی در مثالب عرب نگاشت که در آن به هتک عرب‌ها و بیان مثالب آنها از قریش گرفته تا آخرین قبایل یمن پرداخته بود،^۳ در پاسخ همین جریان‌ات بود که به سرعت کتاب‌هایی در انساب و مفاخر آنان نوشته و مدون گشت.

۱. یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، ج ۱۹، ص ۱۵۶؛ البته خود وی کتابی در نسب به نام کتاب القبایل نگاشته بود. (ردیف ۳۳ جدول)

۲. همو؛ ابن رسول، عمر بن یوسف، *طرفه الاصحاب فی معرفه الانساب*، ص ۷؛ او خود کتابی در نسب طی داشت. (ردیف ۳۰ جدول)

۳. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۱۸؛ او خود کتابی در نسب به نام کتاب نسب النمر بن قاسط داشت. (ردیف ۳۸ جدول)

منابع

۱. آیینہ‌وند، صادق، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۲. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الكامل فی التاريخ، بیروت: دارصادر للطباعة و النشر، ۱۳۸۵ هـ.
۳. ابن المہنا الحسینی العبیدی، جمال الدین ابی‌الفضل احمد بن محمد، التذکرہ فی الانساب المطہرہ، مقدمہ: سید مہدی رجایی، قم، کتابخانہ آیت‌اللہ مرعشی نجفی، ۱۴۲۱ ق.
۴. ابن بابویہ رازی، منتجب الدین ابوالحسن علی، فہرست علماء الشیعہ و مصنفیہم (فہرست منتجب الدین)، تصحیح: میر جلال الدین محدث ارموی، قم، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی، ۱۳۶۶ ش.
۵. ابن حزم، عبدالسلام محمد ہارون، جمہرہ انساب العرب، مصر، دارالمعارف، چاپ سوم، بی تا.
۶. ابن داوود، حسن بن علی بن داوود حلّی، رجال ابن داوود، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، الحیدریہ، ۱۳۹۲ هـ.
۷. ابن رسول، السلطان الملک الاشرف عمر بن یوسف، طرفۃ الاصحاب فی معرفۃ الانساب، تحقیق: ک.و. سترستین، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۲ هـ.
۸. ابن شہر آشوب، معالم العلماء، مقدمہ: محمد صادق بحر العلوم، نجف، المطبعہ الحیدریہ، چاپ دوم، ۱۳۸۰ هـ.
۹. ابن طباطبا، ابواسماعیل ابراہیم بن ناصر، منتقلۃ الطالبیہ، تحقیق: سید محمدمہدی خرسان، نجف الاشرف، منشورات المطبعۃ الحیدریہ، ج ۱، ۱۳۸۸ هـ.
۱۰. ابن طباطبا، ابوالعمر یحییٰ بن محمد، ابناء الامام فی مصر والشام، تحقیق و تعلیقہ: ابن صدقہ الحلّی، ابوالعون محمد السفارینی و محمد بن نصار ابراہیم المقدسی، ریاض، مکتبہ حل المعرفۃ و مکتبۃ التوبہ، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
۱۱. ابن طقطقی، صفی الدین محمد بن تاج الدین علی، الاصلی فی انساب الطالبیین، تحقیق: سیدمہدی رجایی، قم، انتشارات کتابخانہ مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.

١٢. ابن عبدالبر اندلسي، يوسف بن عبدالله، *الانباه الى قبائل الروات* (ذيل القصد و الامم الى انساب العرب و العجم)، قاهره، مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ.
١٣. ابن عبدربه، *عقد الفريد*، ج ٤، بيروت، داراحياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤٠٩هـ.
١٤. ابن عساكر، ابوالقاسم علي بن الحسن، *تاريخ مدينه دمشق*، تحقيق: علي شيري، بيروت: دارالفكر للطباعه و النشر و التوزيع، ١٤١٥هـ.
١٥. ابن عنبه، سيد جمال الدين احمد بن علي الحسيني، *عمده الطالب في انساب آل ابي طالب*، تصحيح: محمد حسن آل الطالقاني، نجف، مطبعه الحيدريه، چاپ دوم، ١٣٨٠هـ.
١٦. ابن فندق، ابوالحسن علي بن ابي القاسم بن زيد بيهقي، *لباب الانساب واللقاب والاعقاب*، تحقيق: سيدمهدى رجائي، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي، چاپ اول، ١٤١٠هـ.
١٧. ابن نديم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقيق: رضا تجدد، بي نا، بي تا.
١٨. ابو نصر بخاري، *سلسلة العلويه*، مقدمه: سيد محمد صادق بحر العلوم، نجف، مكتبه الحيدريه، ١٣٨١هـ.
١٩. ابوالفرج اصفهاني، الأغاني، القاهره، الهيئه المصريه العامه للكتاب، بي تا.
٢٠. اشعري، احمد بن محمد، *التعريف في الانساب و التنويه لذوي الأحساب*، تحقيق: سعد عبدالمقصود ظلام، قاهره، دارالمنار، بي تا.
٢١. امين، سيد محسن، *اعيان الشيعه*، تحقيق: حسن الامين، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، بي تا.
٢٢. الذهبي، شمس الدين ابوعبدالله محمد بن احمد، *ميزان الاعتدال*، تحقيق: محمد علي البجاوي، بيروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر، چاپ اول، ١٣٨٢هـ.
٢٣. الزركلي، خيرالدين، *الأعلام*، بيروت: دارالعلم للملايين، ١٩٨٠م.
٢٤. العمري، سيد شريف نجم الدين ابوالحسن علي بن محمد، *المجدي في انساب الطالبين*، تحقيق: احمد مهدوي دامغاني، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، چاپ اول، ١٤٠٩هـ.
٢٥. المروزي الازوارقاني، اسماعيل، *الفخرى في انساب الطالبين*، تحقيق: سيد مهدى رجايي، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، چاپ اول، ١٤٠٩هـ.

۲۶. برقی، ابوجعفر احمد بن ابی عبدالله، *کتاب الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، تحقیق: صلاح الدین المنجد، قاهره: مکتبه النهضه المصریه، بی تا.
۲۸. حاجی خلیفه، مصطفی ابن عبدالله، *کشف الظنون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲ م.
۲۹. حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ هـ.
۳۰. حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم الادبایء*، مصر، چاپ دوم، ۱۹۲۴ م.
۳۱. سجادی، صادق و عالمزاده، هادی، *تاریخ نگاری در اسلام*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. سزگین، فؤاد، *تاریخ نگارش های عربی*، ترجمه مهرازاننده و شیرین شادفر، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. _____، *تاریخ التراث العربی*، ترجمه: محمود فهمی حجازی، المملکه العربیه السعودیه: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۳ هـ.
۳۴. شیخ طوسی، *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.
۳۵. _____، *رجال طوسی*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.
۳۶. صدر، سید حسن، *تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، بیروت، دارالرائد، ۱۹۸۱ م.
۳۷. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ هـ.
۳۸. طهرانی، آقا بزرگ، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دارالأضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ هـ.
۳۹. العبدلی، شیخ الشرف ابی الحسن محمد بن ابی جعفر، *تهذیب الانساب ونهایه الاعقاب*، استدراک و تعلیق: الشریف ابوعبدالله الحسین بن القاسم ابن طباطبا (۴۴۹ هـ)، تحقیق: شیخ محمد کاظم محمودی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۴۰. علامه حلی، ابومنصور حسن بن یوسف، *خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال*، تحقیق: جواد

- قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، چاپ دوم، ۱۴۲۲هـ.
۴۱. کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، مکتبه المثنی و دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۲. کمونه، عبدالرزاق، منیه الراغبین فی طبقات النسابین، نجف، ۱۳۹۲هـ.
۴۳. مرعشی نجفی، شهاب الدین، کشف الارتیاب، ذیل: لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب، ابن فندق، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۱۰هـ.
۴۴. مصطفی، شاکر، تاریخ العربی والمؤرخون، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹م.
۴۵. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶هـ.
۴۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر، بی تا.

تحلیلی نو بر ازدواج و طلاق در جاهلیت

دکتر مهدی مهریزی*

مریم مشهدی علی پور**

چکیده

خانواده یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی بوده که طول تاریخ، اقوام و ملل به آن توجه داشته‌اند. نظام جاهلیت نیز با توجه به موقعیت جغرافیایی، اقتصادی و فرهنگی، دارای قوانین و کارکردهای خاص بود. قوانین و آداب نظام خانوادگی کلی جاهلی، علت اصلی پست بودن جایگاه زن در آن جامعه به‌شمار می‌آمد.

این نوشتار، نگاهی به برخی از مباحث خانواده در جاهلیت، چون انواع ازدواج، طلاق، تعدد زوجات، روابط زن و مرد و اختیارداری زن در ازدواج و طلاق که جایگاه زن را در آن جامعه نشان می‌دهد هم‌چنین شیوع انواع ازدواج‌های آن‌ها را به عنوان ازدواج رایج قبول ندارد و چنان‌که پست بودن روسپی‌گری در باور آن‌ها را نیز تأیید می‌کند. اختیارداری برخی از دختران در امر ازدواج، از دیگر یافته‌های این مقاله است. تعدد ازواج نیز در عین محدود بودن در افکار عمومی ارزش فائل نمی‌شد. وجود انواع طلاق‌های جاهلی و اختیار داشتن زنان در طلاق نیز مورد تأیید یافته‌های این پژوهش است.

واژگان کلیدی

خانواده، جاهلیت، تعدد زوجات، ازدواج، طلاق.

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۲۵، تاریخ تصویب ۹۰/۸/۲
* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

مقدمه

درباره جایگاه زن در جاهلیت، گروه اقلیتی معتقدند که آن‌ها از موقعیت عالی در جامعه برخوردار بودند. این گروه حضور فعال سیاسی - اجتماعی زنان را شاهدی بر مدعای خود می‌دانند. در مقابل، گروه کثیری نیز دیدگاهی متفاوت با این نظریه دارند و بر ادله‌ای چون زنده به گور کردن دختران، انواع ازدواج و طلاق‌های جاهلی، تعدد زوجات و روابط نامناسب زن و شوهر و به طور کل، جایگاه پست زنان در خانواده تکیه می‌کنند. اکنون پرسش‌های اصلی این است:

آیا انواع ازدواج‌ها امری طبیعی و شایع بود یا اموری ناپسند محسوب می‌شد که گاه بر اثر اوضاع نامناسب اقتصادی صورت می‌گرفت؟
آیا تعدد زوجات به صورت نامحدود و شایع بود یا به صورت محدود و زشت در افکار مردم تلقی می‌شد؟

آیا همه زنان در ازدواج و طلاق اختیار داشته‌اند؟
در این مقاله سعی شده است تا با مطالعه دوباره نظام خانوادگی جاهلی، به روشن شدن موقعیت زنان جاهلی در خانواده که آمیخته‌ای از عناصر مثبت و منفی است، با تأمل بیش‌تری پرداخته شود.

الف) انواع ازدواج‌ها در جاهلیت

در جاهلیت، ازدواج به روش‌های مختلفی انجام می‌شد و با توجه به وضعیت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، ازدواج‌های گوناگونی در محیط جزیره‌العرب وجود داشت؛^۱ از جمله:

۱. در جاهلیت برخی از دختران و زنان با مردان متعدد رابطه داشتند که این ارتباط به دلایل و روش‌های گوناگون انجام می‌گرفت، از آنجایی که این نوع روابط ازدواج محسوب نمی‌شدند لذا آن‌ها را در انواع ازدواج بیان نکردیم.

مخادنه

خدن به معنای دوست، رفیق و معشوق است. در جاهلیت به معاشرت گروهی از مردان با زنان که به صورت مخفیانه انجام می‌گرفت، مخادنه می‌گفتند. مخادنه را نمی‌توان ازدواج به شمار آورد؛ هر چند به آن نکاح اطلاق کرده‌اند؛ زیرا بدون خواستگاری و عقد بوده است. این رابطه و دوستی، به قدری آشکار نبود که معروف به فحشا بشوند و کاملاً هم مخفی نبود که کسی نفهمد. جواد علی در این باره می‌گوید: «اهل الجاهلیه یحرمون مآظهر من الزنا و یستحلون ما خفی، اما ما ظهر منه، فهو ما لؤم، و اما ما خفی فلا بأس بذلك. فالزنا عند الجاهلیه، الزنا العلنی، فهو عیب عندهم، اما اتخاذ الخدن فلا یعد عیباً، لأن المراه تصادق الرجل، و الرجل یصادق المراه و قد وقع عن قبول و رضی فهو عمل حلال و لا بأس به... و ذات الخدن هی من اتخذت صدیقاً واحداً.» (جواد علی، ج ۵، ص ۵۴۶)

از آن جایی که جامعه عرب جاهلی، تنها آنچه را که آشکار بود مایه ذلت می‌دانستند، این نوع معاشرت را عار نمی‌شمردند؛ زیرا آنها بر این باور بودند: «ما استتر بأس و ما ظهر لؤم؛ آنچه محرمانه و پنهان است، مانعی ندارد و آنچه آشکار است، مایه عار است» همان، طبری، ج ۸، ص ۱۹۳. (آن‌ها مرد را دوست زن و زن را دوست مرد می‌شمردند و اعتقاد داشتند که اگر هر دوی این‌ها بر این دوستی راضی باشند، این نکاح از طریق ایجاب و قبول رضایت انجام گرفته، پس حلال است، همان).

بغایا (ذوات الرایات)

به زنانی که برای به دست آوردن پول صورت می‌گرفت، بغاء اطلاق می‌شد. این نوع رابطه به زنان معین، معروف به ذوات الرایات (پرچمداران) محدود بود و افراد زیادی می‌توانستند از آن‌ها بهره‌برند. اگر فرزندی نیز متولد می‌شد، از شخصی که معروف به قافه بود، دعوت می‌شد و او این فرزند را به پدرش ملحق می‌ساخت (جواد علی ج ۱، ص ۵۴۰). ثروت‌مندان عرب، کنیزان زیبا و زنان بی‌بند و بار را با انعقاد قراردادی جمع نموده، آن‌ها را نزد اساتید فن، رموز ادب و موسیقی و عشوه‌گری می‌آموختند و هر یک را در منزل مهبایی جا می‌دادند و بر بام آن، پرچمی قرمز نصب می‌کردند، که از آزادی ورود همگان حکایت داشت. (نوری، ص ۳۵). البته یادآوری این نکته ضروری است که این نوع روابط، به علت زشت و پست بودن زنا، شیوع چندانی نداشت.

استبضاع

گاه مردی خواستار فرزندی با قیافه و شکل خاص و یا صفاتی ممتاز مانند نجیب، دلیر، شجاع، بخشنده، شاعر، سخنور و... بود و به خاطر این که خود متصف به این صفات نبود، همسرش را نزد مردی که چنین ویژگی‌هایی داشت، می‌فرستاد تا باردار شود (آلوسی، بلوغ الارب، ج ۲، ص ۴). آن زن طی این مدت، با کس دیگری همبستر نمی‌شد تا بارداری‌اش آشکار شود. و این فرزند به شوهر زن نسبت داده می‌شد (المفصل، ج ۵، ص ۵۳۹). لقمان بن عاد خواهری داشت که شوهرش مرد ضعیفی بود و تمایل داشت که او نیز دارای پسری مانند برادرش، در عقل و زکاوت، داشته باشد. به زن برادرش گفت: «شوهر من مرد ضعیفی است. اجازه بده، امشب من با برادرم همبستر شوم.» او نیز چنین اجازه‌ای را به او داد و او از برادرش حامله شد و پسرش لُقَیم (مصغر لقمان) به دنیا آمد. هم‌چنین داستان دیگری نیز در این زمینه آورده‌اند که روزی فاطمه دختر مر که زنی کاهن بود، عبدالله پدر حضرت محمد ﷺ را دید. در این هنگام در صلب او نوری مشاهده کرد و چون می‌خواست که این نور به وی منتقل شود و به آن نور حامله گردد، از وی تقاضای ازدواج کرد و به وی وعده داد در ازای قبول ازدواج، صد شتر به عبدالله هدیه کند، ولی عبدالله بن عبدالمطلب این درخواست را نپذیرفت. (ابن هشام، ج ۲-۱، ص ۱۵۵). این نمونه‌ها نشان می‌دهد که این ازدواج، از طریق درخواست و اعلام آمادگی زن و دختر نیز صورت می‌گرفت و آن‌ها هم به دلایل متفاوتی از مردان بضع می‌خواستند و تنها به این صورت نبود که مردان زنان خود را برای بضع نزد کسی بفرستند. این رابطه‌ای نادر در جاهلیت بود و غیر از مردانی که مشکل بچه‌دار شدن داشتند، کم‌تر کسی به این کار تن می‌داد؛ زیرا با غیرت و تعصب عرب منافات داشت (حوفی، ص ۲۴۸).

رھط

این نکاح به تعدد ازواج معروف بود. گاه عده‌ای از مردان یک قبیله که تعدادشان معمولاً از ده نفر تجاوز نمی‌کرد، با رضایت هم با زنی رابطه برقرار می‌کردند و مخارج او را متکفل می‌شدند (جواد علی، ج ۵، ص ۵۳۹) فرزند حاصل این رابطه، اگر دختر بود، او را زنده به‌گور می‌کردند و یا نامی بر وی می‌نهادند و زن در نزد خود نگه می‌داشت؛ زیرا هیچ‌کدام از مردان آن دختر را نمی‌پذیرفتند. ولی اگر پسر بود، چند روز پس از تولد، آن زن همه مردها را فرامی‌خواند و بچه را به یکی از آن‌ها ملحق می‌ساخت که در این صورت مرد حق امتناع نداشت گاه نیز چند برادر زوجه‌ای مشترک اختیار می‌نمودند (رالف لیتون، ترجمه پرویز مرزبان، ص ۲۷۴). در این صورت زن به طور رسمی، همسر برادر بزرگ‌تر محسوب می‌شد، ولی بقیه برادران نیز حق استمتاع داشتند و هر کدام در موقع خلوت با زن عصایی جلوی در خانه می‌گذاشت تا علامتی برای داخل بودن یکی از آن‌ها باشد و کسی دیگر داخل منزل نشود. ولی در شب حق استمتاع فقط با برادر بزرگ‌تر بود (جواد علی، ج ۵، ص ۵۴۰ و ۵۴۱). این نوع رابطه نیز به ندرت در میان اعراب شیوع داشت (حوفی، ص ۲۵۱) و از عیب‌های بزرگ به شمار می‌آمد؛ چنان‌که اروی دختر حارث بن عبدالمطلب به هنگام سرزنش عمرو بن عاص که حاصل چنین ازدواجی بود، به او

۱. بعوله

ازدواج رایج بین اهل جاهلیت همان ازدواج معمول در زمان ما بود؛ یعنی ازدواجی که قائم بر خواستگاری، ایجاب و قبول و مهریه است که به ازدواج «بعوله» معروف بود. این ازدواج در جاهلیت و در همه جزیره العرب خصوصاً هنگام ظهور اسلام رواج داشت.^۱

۲. شغار

نکاح شغار، نوعی زناشویی تعویضی بود؛ یعنی مردی مهر همسرش را ازدواج دختر یا خواهرش با مرد دیگری قرار می‌داد که در این نوع ازدواج آن دو زن، مهر هم‌دیگر محسوب می‌شدند.^۲ برخی بر این باورند که این ازدواج، محدود بین خویشاوندان بود^۳ که نوعی ازدواج بدل محسوب می‌شد.^۴ این ازدواج که از آثار وضع اقتصادی نامطلوب آن جامعه بود، بین طبقات فقیر و اعرابی صورت می‌گرفت که از این طریق از عهد اعطای مهر خارج می‌شدند. نگرش منفی، به این نوع ازدواج وجود نداشت، گاهی نیز این ازدواج بدون رضایت آن دو زن صورت می‌گرفت.^۵

۳. بدل یا تبادل زوجات

در این ازدواج، دو مرد برای مدتی زن خود را با یک‌دیگر مبادله می‌کردند. معمولاً این

می‌گوید: «به خدا تو از قریش نیستی؛ هنگامی که به دنیا آمدی، شش مرد بر سر تو اختلاف و دعوا داشتند. مادرت را در ایام حج با مردان بدکاره می‌دیدم! وقتی تو به دنیا آمدی، از مادرت پرسیدم، بچه‌ات از کیست؟ گفت: همه این‌ها با من بوده‌اند. ببینید به کدام شبیه‌تر است. لذا تو را به عاص بن وائل، مردی که شترکش قریش شمرده می‌شد و از همه ناپاک‌تر بود، شبیه‌تر یافتند (بهشتی، زنان قهرمان، ج ۱، ص ۹۳).

مضامده

در جاهلیت گاه بر اثر اوضاع اقتصادی نامناسب، مخصوصاً در سال‌های قحطی، زنان فقیر برای تأمین معاش خود به این رابطه پناه می‌بردند (ترمانینی، ص ۲۳). تا از طریق وقف کردن خود برای مردان ثروت‌مند، مال و طعامی به‌دست آوردند و به سوی خانواده خود برگشته، آن‌ها را از گرسنگی و مرگ نجات دهند. در اشعار عرب نیز آمده که ضمد عملی زشت در بین آن‌ها بوده و انگیزه‌ای جز فقر نداشته است. شاعری در این باره می‌گوید: از جمله زنانی که مضامده کرده بود، اسماء الثمریه از زیباترین زنان عرب با هاشم بن حرملة بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۸۷ و ترمانینی، ص ۲۴).

۱. جواد علی، *المفصل*، ج ۵، ص ۵۳۳.

۲. طبری، *جامع‌البیان*، ج ۷، ص ۵۵۳.

۳. ابن منظور، *لسان‌العرب*، ج ۶، ص ۸۵ (شغر)، *زبیدی*، *تاج‌العروس*، ج ۳، ص ۳۰۶، (شغر).

۴. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۳۸.

۵. همان.

۶. نوری، همان، ص ۳۷.

ازدواج به صورت موقت و در بعضی قبایل در اعیاد و ایام حج انجام می‌گرفت و نشانه رفاقت بین دو دوست محسوب می‌شد.^۱ در این نوع ازدواج، معمولاً پیشنهاد دهنده با الفاضلی خاص، درخواست خود را به مرد دیگر اعلام می‌کرد: «انزل لی عن امرأتک - یا - انزل الی عن دابتک، انزل لک عن دابتی و...»؛ به نفع من از زنت کناره‌گیری کن و من نیز از زنت به نفع تو پیاده می‌شوم.^۲ این ازدواج بدون مهر و از طریق مبادله انجام می‌گرفت.^۳ ابوالفتوح رازی در ذیل آیه ۵۳ سوره احزاب در این زمینه داستانی آورده که از وجود این سنت در جاهلیت حکایت می‌کند:

آورده‌اند روزی عینیه بن حصین، از رؤسای قبایل عرب، نزد رسول خدا ﷺ آمد و در حالی که آن حضرت در حجره عایشه نشسته بود، بدون اجازه وارد خانه آن حضرت شد. پیامبر ﷺ فرمودند: «چرا بدون اجازه داخل شدی؟!» گفت: «یا رسول الله، من تاکنون برای ورود به هیچ خانه‌ای از صاحب آن خانه اجازه نگرفته‌ام.» سپس افزود: «این بانوی گلرخ کیست که در پهلوی تو نشسته است؟» حضرت فرمودند: «این عایشه است.» عینیه گفت: «افلا انزل لک عن احسن الخلق: خواهی که من فرود آییم برای تو از نیکوترین خلق خدا» (کنایه از زنت بود که مبادله با عایشه کند) رسول خدا ﷺ فرمود: «خدای متعال این کار را حرام کرده است.» وقتی بیرون رفت، عایشه گفت: «او کیست؟» پیامبر ﷺ فرمود: «او احمق است و با این حماقت که می‌بینی، رئیس قوم خود گشته است.»^۴

۴. ضیزن (مقت)

از ازدواج‌های معروف جاهلی که آن را حرام نمی‌شمردند، ازدواج با زن پدر بود. در جاهلیت بعد از مرگ شوهر، همسر او به پسر بزرگ شوهرتعلق می‌گرفت. او تمایل خود را با انداختن پارچه‌ای بر روی آن زن اعلام می‌کرد و در این صورت مالک او می‌شد؛ اگر می‌خواست با او ازدواج می‌نمود و اگر هم مایل نبود، او را از ازدواج منع می‌کرد تا این که می‌مرد و صاحب ارثش می‌شد، مگر این که زن با بخششی به آن پسر خودش را از او آزاد می‌کرد.^۵ البته اگر پسر بزرگ تمایلی به آن زن نداشت، این حق به پسر کوچک‌تر می‌رسید

۱. همان.

۲. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۳۷، نوری، همان، ص ۳۲.

۳. جواد علی، همان.

۴. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۶، ص ۱۱ و ۱۲.

۵. طبری، همان، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۹؛ جواد علی، همان، ص ۵۳۵.

و اگر میت دارای فرزندی نبود، به نزدیکان او می‌رسید. این ازدواج نیز بدون عقد و مهر انجام می‌گرفت.^۱ گاه از یک مرد چندین زن برجای می‌ماند که بین پسران و خویشاوندان نزدیک تقسیم می‌شد.

این نوع ازدواج گرچه از ازدواج‌های معروف جاهلیت بود، شیوع زیادی نداشت؛ زیرا مردم عرب آن را زشت می‌پنداشتند و افراد کمی به چنین ازدواجی تن می‌دادند. لذا این نکاح به مَقْت (زشت) شهرت داشت و بچه‌ای که گاه از این طریق متولد می‌شد، به مَقیت معروف بود.^۲

۵. متعه

اصل در ازدواج غیرمحدود و دائم بودن است که به وسیله طلاق و یا مرگ یکی از زوجین نقض شود، ولی گاه ازدواج به صورت موقت انجام می‌گرفت. این ازدواج هنگام ظهور اسلام در جزیره‌العرب رایج بود و بیش‌تر در هنگام جنگ یا سفر شیوع داشت.^۳ هنگامی که مدت ازدواج تمام می‌شد، عقد فسخ می‌گردید و مرد از زن جدا می‌شد و زن باید بعد از جدا شدن از مرد، مانند ازدواج دائم عده نگه می‌داشت.^۴ بچه‌ای که از طریق ازدواج موقت به دنیا می‌آمد، اغلب به مادر نسبت داده می‌شد؛ زیرا در اکثر مواقع پدر از مادر جدا می‌گردید و به مکان دیگری می‌رفت و رابطه بین آن دو از بین می‌رفت.^۵

۶. طعینه (سبیات)

در جاهلیت قبیله‌ای که در جنگ پیروز می‌شد، اموال قبیله دیگر را غارت و زنان و مردانشان را اسیر می‌کردند. زنان به عنوان سهمی در بین افراد تقسیم می‌شدند و مردان به خاطر مالک بودن آنان، حق استمتاع از زنان را هم داشتند. اگر از قبیله زن برای آزادی‌اش فدیة نمی‌دادند، او به عنوان کنیز فروخته می‌شد. فرزندان را که از این طریق به دنیا می‌آمدند، اولاد سبیه یا اولاد اخیده می‌نامیدند.^۶ اسیر شدن زن، ذلت و عاری شدید برای مردان محسوب می‌شد. و به همین علت، در جنگ‌ها تمام تلاش خود را به کار

۱. ترمائینی، ص ۲۹.

۲. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۳۷.

۳. ترمائینی، همان، ص ۳۵.

۴. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۳۷.

۵. همان.

۶. ترمائینی، همان، ص ۳۴.

می‌بستند که مغلوب نشوند و زنانشان اسیر نگردند. اسیری زنان در جنگ‌ها و ازدواج با آن‌ها، امری شایع در نزد بیش‌تر قبایل و هدف برخی از افراد از جنگیدن به شمار می‌رفت.^۱ این ازدواج بدون مهر و عقد انجام می‌گرفت؛ زیرا زن اسیر بود و هیچ اختیاری نداشت.^۲

۷. خطف (ربودن)

این نوع ازدواج زمانی واقع می‌شد که یک شخص، زنی را از قومی می‌ربود و با او ازدواج می‌کرد. در جاهلیت گاه مردی قوی از زنی خوشش می‌آمد و مجذوب او می‌شد، لذا برای رسیدن به معشوقش او را می‌ربود. این کار بیش‌تر در قبایل ضعیف صورت می‌گرفت؛ زیرا کسی جرأت تجاوز به قبایل قوی را نداشت؛ چنان‌که آورده‌اند عروۃ بن الورد (از صعالیک عرب)، زنی به نام لیلی از بنی‌عامر بن صعصعه را اسیر کرد و حدود ده سال با وی زندگی نمود و از وی بچه‌دار نیز شد.^۳

ب) تعدد زوجات

نظام تعدد زوجات در میان اعراب جاهلی شایع بود و فکر مشهور این است که هیچ قانونی تعدد زوجات را در میان آن‌ها محصور نمی‌کرد و آن‌ها ازدواج به هر تعداد را که مایل بودند از حقوقشان محسوب می‌کردند. در عین حال، برخی دیگر نیز بر این باورند که تعدد زوجات، محدود به ده تا بود که این مسأله با نقل‌های متفاوت بیان گردیده است. نقل شده که قریش، با ده زن و یا کم‌تر ازدواج می‌کردند.^۴ همچنین روایت کرده‌اند که مرد در جاهلیت با ده زن و یا کم‌تر از ده زن ازدواج می‌نمود^۵ و یا در جاهلیت، مردان با ده زن ازدواج می‌کردند.^۶

شاید بتوان از این گفته‌ها، نتیجه گرفت که در هنگام ظهور اسلام، بیش‌تر از ده زن نمی‌گرفتند.^۷ آورده‌اند اهل حرم، اولین کسانی بودند که تعدد زوجات را اتخاذ

۱. همان، ص ۳۶.

۲. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۴۶.

۳. ابوالفرج اصفهانی، *الغانی*، ج ۳، ص ۳۸؛ ترمذی، همان، ص ۳۶.

۴. طبری، همان، ج ۷، ص ۵۳۴.

۵. همان، ج ۷، ص ۵۳۶ و ۵۳۹.

۶. همان، ص ۵۳۸.

۷. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۴۷.

کردند.^۱ ولی آن‌ها محدودیتی در مورد کنیز نداشتند و با هر تعداد کنیزی که می‌خواستند، هم‌بستر می‌شدند؛ زیرا کنیز خریداری می‌شد و ملک مرد به حساب می‌آمد. کنیز از حقوق زوجه برخوردار نبود و برای مرد همسر محسوب نمی‌شد، مگر این که مالک او را آزاد می‌ساخت و با او ازدواج می‌کرد.^۲ از جمله مردانی که در هنگام ظهور اسلام در قبیله ثقیف ده زن داشتند عبارتند از: مسعود بن معقب، عروه بن مسعود، سفیان بن عبدالله، ابو عقیل مسعود بن عامر و غیلان بن سلمه. زمانی که غیلان، سفیان و ابو عقیل اسلام آوردند، زنان خود را به چهار عدد محدود کردند و شش زن دیگر را کنار گذاشتند.^۳ حارث بن قیس دارای هشت زن بود که به دستور پیامبر ﷺ از چهارتای آن‌ها صرف‌نظر کرد.^۴ هم‌چنین عبدالمطلب بن هاشم^۵، ابی سفیان بن حرب و صفوان بن امیه، دارای شش زن بودند.^۶ اعراب جاهلی عدالت را در بین زنان خود رعایت نمی‌کردند و بعضی را بر بعض دیگر تفضیل می‌دادند.^۷

آنچه درباره تعدد زوجات گفته شد، بدین معنا نیست که همه مردان عرب دارای همسران متعدد بودند، بلکه برخی آن‌ها به یک زن اکتفا می‌کردند و عدم تعدد زوجات را یکی از ارزش‌ها به حساب می‌آوردند؛ چنان که در ضرب‌المثل‌های آن‌ها نیز آمده: «خیر الرجال الذی یکرم الحره و لا یجمع الضرة؛ بهترین مردان، کسی است که زن آزاد را تکریم کند و دارای زنان متعدد نباشد».^۸ برخی از دختران نیز در موقع خواستگاری، با مرد شرط می‌کردند که زن دیگری نگیرد. عدی بن زید در این باره می‌گوید:

بنات کرام لم یُرَبَّنَ بَضْرَةً دُمَّى شَرَقَاتٍ بِالْعَبِیرِ رَوَاعِیاً^۹

«صورت‌هایی که از اشک پر شده در حالی که به بوی خوش آغشته است.»

وقتی حاتم طایی از ماویه، دختر عفرز، خواستگاری کرد، وی بعد از این‌که حاتم را از

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۳، ص ۱۳۷ (حرم)

۲. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۴۷.

۳. محمد بن حبیب بغدادی، *المحبر*، ص ۳۵۷، میدانی، *مجمع‌المثال*، ج ۱، ص ۳۵.

۴. *تفسیر قرطبی*، ج ۵، ص ۱۳.

۵. *سیره ابن هشام*، ج ۱-۲، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۶. ابن حجر عسقلانی، *الاصابه*، ج ۸، ص ۱۳۹.

۷. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۴۶.

۸. ابی هلال عسکری، *جمهره‌المثال*، ص ۱۶۳؛ حامد ناصر و خوله درویش، *المرأة بین الجاهلیة والاسلام*، ص ۱۲۵.

۹. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۲، ص ۱۵۰.

میان خواستگاران متعدّدش برای ازدواج انتخاب نمود. شرط ازدواجش را طلاق زن حاتم قرار داد و چون حاتم این کار را انجام نداد، آن دو بعد از فوت همسر اول حاتم با هم‌دیگر ازدواج کردند.^۱ حَرْقَه بلویه نیز با خواستگارش مُرّة بن عوف شرط کرد که با کس دیگری ازدواج نکند. او نیز قسم خورد که غیر از او با کس دیگری ازدواج ننماید.^۲

ج) مهر در جاهلیت

ازدواج با تعیین کردن مهر مشخص می‌گشت که شرط صحت عقد و دلالت بر مشروع بودن ازدواج بود. اگر مهري در بین نبود، زنا و بغی محسوب می‌شد. زنانی که از طریق اسارت به ملک مرد درمی‌آمدند، مهري نداشتند هم‌چنین در ازدواج شغار نیز مهر وجود نداشت و در بقیه موارد باید مهر پرداخت می‌شد. تعلق مهر به زن در جامعه جاهلی، اصل و مبنا بود، ولی دارای عرف واحدی نسبت به حق انتفاع از مهر نبودند. بعضی از اعراب، همه مهر را به زن اعطا می‌کردند و بعضی دیگر نه تنها همه مهر را به دخترشان اعطا می‌نمودند، بلکه چیزی اضافه بر مهر نیز به خاطر تکریم دخترشان به او اعطا می‌کردند. البته در مقابل افرادی نیز بودند که قسمتی و یا همه مهر را بر می‌داشتند و به اموال خویش می‌افزودند و به دختر چیزی نمی‌دادند.^۳ چنان‌چه اهل فامیل نیز هنگام تولد دختر برای تبریک به پدرش می‌گفتند: «بارک‌الله لک فی النافجه!» منظور از نافجه شتری بود که به هنگام بردن عروس به خانه شوهر برای او فرستاده می‌شد. این شتر هدیه‌ای بود که داماد به عروس می‌داد و عروس هم موظف بود که این شتر را به ویش بدهد تا با افزوده شدن به اموال او، باعث افزایش مالش شود.

د) اختیاری در ازدواج

اغلب رضایت ولی دختر در موقع خواستگاری، به ازدواج منجر می‌شد، ولی در عین حال برخی از زنان عرب در انتخاب همسر آینده و شریک زندگی‌شان آزادی عمل داشتند. ماویه دختر عفرز پس از مقایسه بین خواستگاران (نابغه ذبیانی، حاتم طایی و مردی از نبیت)، حاتم طایی را برای ازدواج برگزید.^۴ زنی به نام رباب از قبیله بنی‌ذهل نیز وقتی

۱. همان، ج ۱۷، ص ۳۸۶.

۲. ابی تمام حبیب بن اوس طایی، شرح علامه تبریزی، ج ۱، ص ۲۰۲.

۳. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۳۲.

۴. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۷، ص ۳۸۰-۳۸۶؛ ابن‌قتیبّه، الشعروالشعر، ص ۷۲.

خداش بن حابس تمیمی از وی خواستگاری کرد و پدرش به خاطر فقر جواب منفی به او داد، شبانه سوار بر اسب خود را به محله و کوچه آن‌ها رسانید و با فرستادن فردی به سوی خداش، رضایت خود را از خواستگارش اعلام کرد و از وی خواست دوباره به خواستگاری او بیاید. سپس به سوی پدر و مادر خود برگشته، ماجرا را برای آن‌ها بازگو کرد که این امر به ازدواج آنها انجامید.^۱

گاهی نیز پدر با دختر درباره خواستگاران‌ش به مشورت می‌نشست. و نظر وی را درباره آن‌ها جویا می‌شد. سروده‌های فراوانی نیز از این نظرخواهی و مشورت‌ها در اشعار عرب به چشم می‌خورد. چنانچه پدر خنساء درباره خواستگاری درید بن صمه،^۲ اوس بن حارثه طایبی درباره حارث بن عوف مری، با دخترانشان به مشورت پرداختند و نظر آن‌ها را در این باره جویا شدند.^۳ هم‌چنین وقتی ابوسفیان و سهیل بن عمرو، هند را از پدرش عتبه خواستگاری کردند، پدرش درباره خواستگاران نظر دختر را جویا شد و هند ابوسفیان را برای ازدواج برگزید.^۴

گفتنی است که این آزادی و اختیار در انتخاب شوهر و مشورت با دختر در امر ازدواج، به خانواده‌های اشراف و ثروت‌مندان محدود می‌شد.^۵

ه) روابط زن و شوهر

۱. عشق و علاقه به زن

مردان عرب همسرانشان را دوست داشتند^۶ و همواره به عنوان شریک زندگی به آنان احترام قرار می‌گذاشتند. عشق و محبت به زنان، آن‌ها را وامی‌داشت تا به تعریف و تمجید از زنان خود بپردازند. شاعرانی چون زهیر بن ابی سلمی، امرؤ القیس و حسان بن ثابت،^۷ درباره همسرانشان، ام‌وفی، ام‌جندب و شعتاء به غزل‌سرایی پرداختند. زنان تمیمی به ناز کردن به شوهران خود و محبوب‌القلوب بودن نزد آن‌ها معروف بودند. آن‌ها خیلی کم از

۱. میدانی، همان، ج ۲، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۲. قالی، الامالی، ج ۲، ص ۱۶۱، ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۹، ص ۱۱ و ج ۱۳، ص ۱۳۸.

۳. احمد ابن ابی طاهر طیفور، بلاغات النساء، ص ۱۴۹، و ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۹، ص ۱۴۲.

۴. قالی، الامالی، ج ۲، ص ۱۰۴.

۵. جواد علی، همان، ج ۴، ص ۶۳۶؛ محمد حامد ناصر و خوله درویش، همان، ص ۵۹.

۶. هاشمی، المرأة فی الشعر الجاهلی، ص ۱۴۶.

۷. ابن حجر عسقلانی، همان، ج ۷، ص ۷۲۷.

همسرانشان کتک می‌خوردند. و به خاطر خوش اخلاقی همسرانشان نازپرور بودند.^۱ البته همه مردان عرب بر یک روش نبودند. از عمر بن خطاب روایت شده که می‌گوید: «ما جماعت قریش بر زنان خود غالب بودیم. زمانی که به مدینه آمدیم، زنان انصار بر مردان غالب بودند؛ زنان ما با آنها همنشین شدند و از ادب زنان انصار تأثیر پذیرفتند. قبلاً بر سر زنان فریاد می‌کشیدیم و آنها به سوی ما بازمی‌گشتند، ولی حالا بر آنها سخت شده که به سوی ما بیایند.»^۲

مردان عرب در عین عشق و محبت به همسرانشان، سیادت و بزرگی خانه را بر عهده داشتند و در مقابل همسرانشان، خضوع نمی‌کردند و گاهی نیز رفتار و گفتار تندی داشتند.^۳

۲. رضایت زن، داروی آرام‌بخش شوهر

رضایت زن برای مردان، بهترین انگیزه برای ثابت قدم ماندن در کارها و بهترین پناهگاه در بحران‌های زندگی آنها به شمار می‌رفت. آورده‌اند روزی عبد یغوث اسیر شد. زنی او را به سبب اسارتش تحقیر کرد، ولی وی از این عمل زن ناراحت نشد و به او گفت که رضایت همسرش بهترین مسکن و آرام‌بخش برای اسارت اوست و این رضایت، تحمل رنج اسارت را برای او آسان ساخته است:

و تضحک مینی شیخة عبشمیة کأن لم ترا قبلی أسیرا یمانیا
و قد علمت عرسی ملیکة اننی أنا اللیث معدوؤاً علیه وعادیاً^۴

«پیرزن عبشمی به من می‌خندد. گویا قبلاً اسیر یمانیا ندیده است. اما همسر من ملیکه می‌داند که من شیر دلیری هستم که دشمنان زیادی دارد و به پیکار آنها می‌رود.»

این ادبیات، بر تأثیر عمیق زنان در قلب و جان شوهرانشان دلالت دارد.

۳. تنبیه زنان

در میان مردان عرب، افرادی نیز به تنبیه زنانشان می‌پرداختند اعشی تنبیه و شکنجه زنان را این چنین به تصویر می‌کشد:

۱. همان، ج ۱۰، ص ۱۵.
۲. احمد بن علی بن حجر، فتح الباری، ج ۹، ص ۲۴۵.
۳. هاشمی، همان، ص ۶۳.
۴. لویس شیخو، شعراء النصرانیة قبل الاسلام، ص ۷۹.

و بَیْنِی فَاِنَّ الْبَیْنَ خَیْرٌ مِّنَ الْعَصَا وَاِلَّا تَزَالُ فَوْقَ رَاسِکَ بَارِقَهٗ^۱
 «از من دور شو که فراق بهتر است از عصا و گرنه برق این عصا را دائماً بالای سرت
 خواهی دید.»

و یا شنفری می گوید:

اِذَا مَا جِئْتَ مَا اَنْهَاکَ عَنْهُ و لَمْ اَنْکُرْ عَلَیْکَ فَطْلِقِیْنِی
 فَاَنْتَ الْبَعْلُ یَوْمَئِذٍ فِقَوْمِی بِسَوْطِکَ لَا اَبَالِکَ فَاَضْرِبِیْنِی^۲

«مرا طلاق بده زمانی که به خاطر مخالفت تو با خودم در مورد آنچه تو را از آن نهی
 کردم، راضی شدم؛ به خاطر این که تو در این هنگام مرد هستی و حق توست که مرا با
 تازیانه ادب کنی.»

کاربرد کلمه سوط (تازیانه) در این اشعار، از به کار گرفتن تازیانه برای کتک زدن زنان
 حکایت می کند و به خوبی روشن می شود گاه مردان، همسرانشان را شکنجه و آزار
 می دادند و از زدن، برای تأدیب آن ها بهره می بردند. در این اشعار زدن زن از اعمال مردانه
 محسوب شده است.

۴. اطاعت از شوهر

مردان عرب زمانی که احساس می کردند همسرشان از اطاعت آن ها خارج می شوند،
 سعی در محدود کردن آن ها داشتند.^۳ چنان که پیش تر گفته شد، شنفری زمانی که
 احساس می کند همسرش از خطوط و محدودیت هایی که برای اطاعت او گذاشته خارج
 می شود، خطاب به او می گوید: «وقتی به مخالفت تو با خودم در مورد آنچه تو را از
 آن نهی کردم، راضی شوم، مرا طلاق بده، به خاطر این که تو در این هنگام مرد هستی
 و حق داری که مرا با تازیانه ادب کنی.» یکی از توصیه های پدر و مادر به دخترشان
 در شب زفاف، اطاعت کردن از شوهر بود. برای نمونه، عوف بن محلم شبانی در شب
 زفاف دخترش ام ایاس، به وی می گوید: «دخترم برای همسرت کنیز باش و از او اطاعت
 کن!»^۴ زبیرقان بن هند نیز به دخترش، عبد بودن برای شوهر را هنگام عروسیش سفارش

۱. اعشی، دیوان الاعشی، ص ۱۲۲.

۲. ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج ۴، ص ۸۰.

۳. هاشمی، همان، ص ۱۴۸.

۴. کحاله، اعلام النساء، ج ۱، ص ۶۰.

سفارش می‌کند.^۱ هم‌چنین اطاعت کامل از اوامر شوهر، یکی از توصیه‌های لقیط بن زراره در شب زفاف دخترش، به وی بود.^۲

و) اختیارات زن در خانواده

۱. نسب به مادر

از زمان‌های قدیم نسب به مادر در میان اعراب، رسم شناخته شده‌ای بود و بسیاری از قبایل، به مادرانشان نسبت داده می‌شدند. برای نمونه، باهله از قیس عیلان معروف به اسم مادرش باهله دختر ضب بن سعد،^۳ بنومرة بن صعصعه به نام مادرشان بنی سلول،^۴ و اوس و خزرج به نام مادرشان به بنی قبیله^۵ معروف بودند. قبایل بنوطهیه،^۶ بنوالشقیقه^۷ و بنوعدویه^۸ نیز منسوب به نام مادرشان بودند. نسب به مادر، امری شایع در همه قبایل و در همه مکان‌ها در بین اهل شمال و جنوب و شهرنشینان و بدویان عرب بود و بین مادر آزاده و برده فرقی نبود.^۹ نسب به مادر، به قبایل محدود نمی‌گردید، بلکه افراد نیز به دلایل متفاوت، به مادرانشان نسبت داده می‌شدند.

محمد بن حبیب نویسنده کتاب *من نسب الی امه من الشعراء*، به معرفی ۳۹ شاعری پرداخته که به مادرشان منسوب هستند. از میان آن‌ها، ۳۶ نفر شاعر جاهلی به‌شمار می‌آیند. اشخاص زیادی در جاهلیت به مادرانشان منسوب بودند؛ از جمله: عبد مناف جد نبی اکرم صلی الله علیه و آله که به مادرش زهره منسوب بود؛^{۱۰} شیبب بن برصاء که به مادرش برصاء انتساب داشت و در این باره می‌گوید:

أنا ابن برصاء بها أجیب هل فی هجان اللون ما یعیب^{۱۱}

۱. ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، ج ۴، ص ۷۷.

۲. مفضل بن ضبی، *امثال العرب*، ص ۷۳.

۳. نشوان بن سعید حمیری، *منتخب فی اخبار الیمن من کتاب شمس العلوم*، ص ۱۰.

۴. ابن قتیبه، *المعارف*، ص ۸۷.

۵. همان، ص ۱۰۹.

۶. همان، ص ۷۷.

۷. همان، ص ۱۰۱.

۸. همان، ص ۷۷.

۹. حوفی، *المرأة فی الشعر الجاهلی*، ص ۸۹ و ۹۰.

۱۰. ابن قتیبه، *المعارف*، ص ۴۳.

۱۱. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۸، ص ۷۴.

هم‌چنین، خفاف بن نُدْبَهَبَه به مادرش سوداء^۱ و اَشْهَب بن نور به مادرش رُمَيْلَه انتساب داشتند که هر دو از کنیزان عرب بودند.^۲ قیس بن منقذ بن عمرو و ربیعَة بن عبد یا لیل الثقفی نیز به اسم مادرانشان حدادیه و قلابه (ملقب به ذبیة) خوانده می‌شدند.^۳ در طول زمان، به دلایلی، نسب از مادر به پدر منتقل شد و پیش از این که این نسبت به صورت کامل از بین برود، برای پسر ملحق شدن به قبیله پدر یا مادر جایز بود. که در مراسم خاصی با قربانی کردن انجام می‌شد. این موضوع، از ماجرای زهیر بن ابی سلمی که خواستار وصل به قبیله مادرش بود، به خوبی روشن می‌گردد.^۴ اما قاعده عمومی که به حکم عادت مقرر شده بود، نسبت دادن پسران زن به قبایل شوهرانشان بود؛ یعنی نسبت دادن پسر به پدرش. بعد از انتقال نسب از مادر به پدر، روابط پسر با نزدیکان و فامیل مادرش قطع نشد تا جایی که گاه خواهرزاده یکی از ورثه دایی‌اش محسوب می‌شد و دایی برای او نیز ارثی برجای می‌گذاشت، چنان که شامة بن غدیر برای خواهرزاده‌اش زهیر بن ابی سلمی ثروت فراوانی را به ارث گذاشت.^۵

۲. نقش مادر در نام‌گذاری فرزند

اعراب در نام‌گذاری فرزند، برای پسر بیش‌تر از نام‌های خشن و برای دختر از نام‌های لطیف بهره می‌بردند. در جامعه جاهلی، حق نام‌گذاری بچه برای مادر و خانواده او در شرایط خاص وجود داشت. برای نمونه، وقتی عمرو بن هجر از ام‌ایاس دختر عوف بن محلم شیبانی خواستگاری کرد، عوف برای ازدواج دخترش، شرط گذاشت که نام‌گذاری فرزندان پسر دخترش و شوهر دادن دختران را خود انجام دهد ولی عمرو به این کار راضی نشد و گفت: «ما پسرانمان را به اسم پدران و عموهایمان نام‌گذاری می‌کنیم و دخترانمان را نیز به هم‌کفومان از ملوک شوهر می‌دهیم.»^۶ این داستان، نشان می‌دهد که گاهی خانواده‌ها از طریق شرط گذاشتن، این حق را برای خودشان به وجود می‌آوردند. نمونه دیگری که حق نام‌گذاری مادران جاهلی را تأیید می‌کند، روایت عبدالله بن مسلم است

۱. ابن قتیبه، المعارف، ص ۳۲۵.

۲. ابی الفرج اصفهانی، همان، ج ۹، ص ۲۶۹.

۳. آمدی، المؤلف والمختلف، ص ۱۵۹.

۴. حوفی، همان، ص ۱۹۲.

۵. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۰، ص ۱۵۷.

۶. ابن عبد ربّه، العقد الفرید، ج ۶، ص ۸۶.

که می‌گوید:

سألت بعض آل أبي طالب عن قوله [علیؑ]:

«انا الذی سمّتی امّی حیدره»؛ فذکر أنّ ام علی کانت فاطمه بنت اسد ولدت علیا و ابوطالب غائب، فسّمته اسداً باسم أبيها. فلما قدّم ابوطالب کره هذا الاسم الذی سمّته به امه و سمّاه علیاً، فلما رجز علیّ یوم خیبر ذکر الاسم الذی سمّته أمه^۱....؛

از فردی از خانواده ابی طالب در مورد این سخن علیؑ که می‌گوید: «من همانم که مادرم او را حیدر نامید» سؤال کردم، گفت که مادر علیؑ فاطمه بنت اسد بود و چون علیؑ به دنیا آمد، ابوطالب حضور نداشت و فاطمه او را به اسم پدرش حیدر نام‌گذاری کرد. هنگامی که ابوطالب برگشت، از اسمی که مادرش بر او گذاشته بود خوشش نیامد و او را علی نامید. در روز خیبر وقتی علیؑ رجز می‌خواند، اسمی را بیان کرد که مادرش بر او گذاشته بود....

از این روایت، روشن می‌شود که فاطمه بنت اسد، حق نام‌گذاری فرزند خود را در غیاب شوهرش داشته زیرا در صورت نداشتن چنین حقی، باید آن را به پدر و دیگر اعضای خانواده شوهر ارجاع می‌داد.

طلاق

رابطه زوجیت در طول تاریخ همیشه با عشق و محبت به پایان نمی‌رسد، بلکه عواملی در این میان، جدایی رابطه زوجین را باعث می‌گردد.

۱. انگیزه‌های طلاق

در عصر جاهلیت، طلاق به انگیزه‌های متفاوتی صورت می‌گرفت. گاه نبود علاقه بین زن و مرد و رضایت نداشتن مرد از زن، به طلاق می‌انجامید؛ چنان‌که اعشی زنی را که از قبيله عنزه گرفته بود، به علت راضی نبودن از وی و بداخلاقی‌اش طلاق داد.^۲ آزار زن و انتقام از وی و غلبه قوه غضب بر وی که گاه به پشیمانی نیز می‌انجامید، عامل دیگر

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۱۴.

۲. دیوان اعشی، ص ۱۲۲.

طلاق محسوب می‌شد. افزون بر آن، فقر و جهل را نیز از مهم‌ترین عوامل طلاق می‌توان برشمرد؛ مثلاً جهل اعراب باعث می‌شد که زنان را بر اثر به دنیا آوردن دختر طلاق دهند.^۱ بزرگی سن مرد را عامل دیگری برای طلاق در آن دوره تاریخی می‌توان برشمرد. عمرو بن عدس دختر عمویش دختنوس را به علت پیری خودش طلاق داد تا ظلمی در حق وی نکرده باشد و او بتواند با مردی جوان ازدواج کند.^۲ در مواقعی نیز چون مرد از میل همسرش به مرد دیگری آگاه می‌شد، او را طلاق می‌داد تا با وی ازدواج کند. برای نمونه، حارث بن سلیل اسدی، همسرش زیبا دختر علقمه را به خاطر عشق او به جوانی از قومش، طلاق داد.^۳ عقیم بودن و یا مشکلات جنسی، از عوامل دیگری بود که گاه به طلاق می‌انجامید.^۴

گاه فاصله طبقاتی و برتری قوم زن نیز انگیزه طلاق می‌شد، چنان‌که دریدبن صمه همسرش ام‌معبد را به علت کوچک کردن وی در مقابل برادرش عبدالله طلاق داد.^۵ یا عمرو بن شاس همسرش را به علت اذیت‌ها و تحقیرهایش به طلاق تهدید نمود.^۶

۲. طلاق و اختیار زن

در جامعه جاهلی، حق طلاق در دست مردان بود، ولی زنان نیز قدرت داشتند که حق طلاق را در اختیار بگیرند و در صورت نارضایتی از همسرانشان، آن‌ها را طلاق دهند. بعضی دختران نیز حق طلاق را یکی از شروط ازدواج خود می‌گذاشتند؛ چنان‌که در *المفصل* چنین آمده است:

والطلاق هو بایدی الرجل، بیده هم حله و عقده اما النساء فلهنّ العده، و لذلک کان بعض النسوة یشرطن علی ازواجهن ان یکون امرهن بیدهن، ان شئن اقمن، وان شئن ترکن معاشرتهم و اوقعن الطلاق، و ذلک شرفهن و قدرهن ... و طريقة طلاق المراه للرجل فی الجاهلیة.^۷

۱. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۴.

۲. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ میدانی، همان، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳. میدانی، همان، ص ۳۲۷ - ۳۲۹؛ جاحظ، *المحاسن والاضداد*، ص ۱۸۴.

۴. ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، ج ۴، ص ۴۷.

۵. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۹، ص ۵.

۶. محمد بن سلام جمحی، *طبقات الشعراء*، ص ۸۰.

۷. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۴.

نوع طلاق شوهر در بین شهرنشینان و اهل بادیه متفاوت بود. در *الاعغانی* و ذیل *امالی* چنین آمده است:

و كانت النساء او بعضهنّ یطلّقن الرجال فی الجاهلیة، و كان طلاقهنّ انهنّ یحوّلن ابواب بیوتهن ان كان الباب الی المشرق جعلنه الی المغرب، وان كان الباب الی الیمن جعلنه قبل الشام، فاذا رای الرجل ذلك عرف ان امرأته طلقتہ.

زنان بادیه موقع طلاق همسرانشان، در چادر و خیمه خود را تغییر می‌دادند؛ به این صورت که اگر در خیمه از طرف شرق بود، آن را به طرف غرب تغییر می‌دادند و اگر در خیمه به طرف غرب بود، آن را به طرف شرق تغییر می‌دادند و چون مرد این تغییر حالت را می‌دید، می‌دانست که همسرش وی را طلاق داده و به خیمه رجوع نمی‌کرد.^۱ در بین شهرنشینان نیز رسم بود که وقتی زنی قصد طلاق همسرش را داشت، برای وی صبحانه نمی‌آورد.^۲

برخی از زنانی که متمایز به حق طلاق بودند و حق طلاق را در دست داشتند، عبارتند از: سلمی دختر عمرو بن زید مادر عبدالمطلب بن هاشم (او با کسی ازدواج نمی‌کرد مگر این که شرط می‌کرد حق طلاق را در دست داشته باشد و زمانی که از مردی بدش می‌آمد. وی را ترک می‌کرد،^۳ عمره دختر سعد بجلیه معروف به ام‌خارجه که در سرعت ازدواج ضرب‌المثل بود (اسرع من نکاح ام‌خارجه)؛ ماریه دختر جعید، عاتکه دختر مرّه، فاطمه دختر خرب انماریه، سواء دختر اعبس،^۴ سوداء عنزیه هزانیه،^۵ ماویه دختر عفرز، همه اینها از زنان منجبه بودند که با مردان بسیاری ازدواج کردند.^۶ زمانی هم که زنی از همسرش طلب طلاق می‌کرد، طلاقش یا به خلع بود و یا به غیرخلع. طلب طلاق به غیر خلع نیز در بین آن‌ها وجود داشت؛ است؛ چنان‌که ابوقرڈوده

۱. ابوالفرج اصفهانی، همان، ج ۱۷، ص ۳۸۷، همان، قالی، ذیل *الامالی*، ۱۵۳.

۲. میدانی، همان، ج ۲، ص ۱۶۴.

۳. همان، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.

۴. حبیب بغدادی، همان، ص ۳۹۸ و ۴۳۵.

۵. همان، ص ۳۹۸؛ میدانی، همان، ج ۱، ص ۳۷.

۶. ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۷، ص ۳۸۷؛ قالی، ذیل *الامالی*، ص ۱۵۳.

۷. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۴.

درباره همسرش می‌گوید:

کبیشه عرسی ترید الطلاقا وتسالنی بعد وهن فراقا^۱
 در مورد طلاق خلع نیز چنان که قبلاً بیان شد، وقتی ضباعه دختر عامر بن قرط، به علت ترغیب‌های هشام بن مغیره، از همسرش عبدالله بن جدعان که شخصی پیر و نازا بود، طلب طلاق کرد، عبدالله به وی گفت: «بیم آن دارم بعد از طلاق از من با هشام ازدواج کنی.» ضباعه گفت: «با وی ازدواج نمی‌کنم.» و عبدالله نیز شرط طلاق و ازدواج او با هشام را قربانی کردن صد شتر بین دو بت اساف و نائله و بافتن پارچه‌ای به طول فاصله دو کوه ابوقبیس و فُعیقان و طواف عریان دور کعبه گذاشت. وقتی ضباعه به هشام پیغام فرستاد و ماجرا را با او در میان گذاشت، هشام جواب داد: «چه درخواست آسانی از تو کرده و سرگردانت نساخته؛ من ثروت‌مندترین مرد قریشم و زنان و کنیزان فراوانی دارم. اما در مورد طواف عریان تو، از قریش می‌خواهم که ساعتی کعبه را برای تو تخلیه کنند و از طواف عریان چه باک.» ضباعه از همسرش طلب طلاق کرد و پس از ازدواج با هشام صد شتر نحر نمود و پارچه‌ای به طول فاصله میان دو کوه، به کمک زنان طایفه خود بافت و کعبه را نیز عریان طواف کرد.^۲

۳. انواع طلاق

۳-۱. بائن

«طلاق بائن» شایع‌ترین طلاق بین مردم جزیره‌العرب، بود.^۳ گاه مردی زن خود را طلاق می‌داد و بعد از مدتی به سوی او باز می‌گشت و بعد از مدتی باز او را طلاق می‌داد و دوباره رجوع می‌کرد تا این که تعداد آن‌ها به سه طلاق می‌رسید. در این صورت، مرد حق رجوع و ازدواج با زن را نداشت. و تنها راه حل ازدواج دوباره مرد با آن زن، این بود که آن زن با مرد دیگری ازدواج کند و از او جدا شود. در این صورت، شوهر اول حق داشت با عقد جدید او را به همسری برگزیند.^۴ رجوع بعد از ازدواج مجدد زن، حلالی مذموم و شاذ در بین مردم جاهلیت بود.^۵ در آن زمان، گاه سه طلاقه کردن با طلاق بائن، یکی شمرده

۱. همان.

۲. جاحظ، الرسائل الکلامیه، (قیان)، ص ۵۷؛ ابن حجر عسقلانی، همان، ج ۸، ص ۵.

۳. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۸، ص ۱۳۸.

۴. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۴۹.

۵. همان، ص ۵۵۰.

می‌شد؛ یعنی در یک مجلس سه بار صیغه طلاق یا الفاظ طلاق جاری می‌گردید و هیچ رجوعی هم وجود نداشت.^۱

۲-۳. رجعی

در این نوع طلاق، مرد در عده زن رجوع می‌کرد. گاه مردی در عده رجوع می‌نمود و باز در همان عده متارکه می‌کرد و بار دیگر رجوع می‌نمود. و این متارکه و رجوع، بارها انجام می‌شد. زن در این موارد مطلقه نبود، بلکه معلقه باقی می‌ماند و حق ازدواج نداشت که نوعی آزار برای زن محسوب می‌شد.^۲ گاهی مردی همسرش را سیزده بار و یا بیش‌تر طلاق می‌داد و در هر بار هم بعد از اتمام عده رجوع می‌کرد. اعراب جاهلی حدّ معینی برای این رجوع و طلاق قائل نبودند.^۳ حتی آورده‌اند که مردی زنی را به این صورت صد بار طلاق داد.^۴ مردی از انصار از همسرش عصبانی شد و به او گفت: «نه به تو نزدیک می‌شوم و نه تو را از خودم آزاد می‌کنم.» زن گفت: «چگونه این کار را می‌کنی؟» مرد جواب داد: «تو را طلاق می‌دهم و زمانی که عدهات به پایان رسید، رجوع می‌کنم. سپس تو را طلاق می‌دهم و باز هم در اواخر عدهات دوباره رجوع می‌کنم.»^۵

۳-۳. خلع

هم‌چنین در جاهلیت، طلاق در دست مرد و از حقوق او به حساب می‌آمد و زوجه دارای حق طلاق نبود، ولی می‌توانست با کسب رضایت شوهر از طریق بخشش مهر و یا دادن اموالی، همسرش را به متارکه راضی کند و خود را از این محنت آزاد سازد.^۶ نخستین کسی که در جاهلیت طلاق خلع را انجام داد، عامر بن ظرب بود که دخترش را به ازدواج برادر زاده‌اش عامر بن حارث بن ظرب درآورده بود، ولی دخترش پس از دیدارش از وی متنفر شد و به پدر شکایت کرد. پدرش نیز برای رضایت دختر، با دادن اموالی برادر زاده‌اش را راضی به متارکه و طلاق کرد.^۷

۱. آلوسی، بلوغ‌الارب، ج ۲، ص ۴۹.

۲. ابن کثیر، همان، ج ۱، ص ۲۷.

۳. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۳؛ طبری، همان، ج ۴، ص ۵۳۸.

۴. طبری، همان، ص ۲۲۹.

۵. همان، ص ۵۳۹.

۶. آلوسی، بلوغ‌الارب، ج ۲، ص ۴۹.

۷. زبیدی، تاج‌العروس، ج ۵، ص ۳۲۱ (خلع)؛ جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۲.

۴-۳. ایلاء

ایلاء از «الیه» به معنای سوگند است؛ یعنی مرد به انجام ندادن کاری قسم می‌خورد. در طلاق ایلاء مرد قسم می‌خورد که مدتی به زن خود نزدیک نشود که اکثر این مدت یک یا دو سال بود.^۱ در این طلاق زن به صورت معلق باقی می‌ماند؛ زیرا نه شوهردار بود و نه مطلقه.^۲ معمولاً این کار را برای اذیت و تأدیب زن انجام می‌دادند.^۳

۵-۳. ظهار

ظهار شدیدترین طلاق جاهلی بود. زیرا در صورت ظهار کردن، زن و مرد برای زناشویی بر یکدیگر حرام ابدی می‌شدند. در این نوع طلاق، مرد با گفتن الفاظی، همسرش را به یکی از محارم خود شبیه می‌کرد؛ الفاظی چون: «أنت علی کظهر اُمّی»، یا «کبطنها»، یا «کفخدها»، یا «کفرجهها»، یا «کظهر اختی»، یا «عمتی»، و ... در این صورت، زن از خانه شوهر خارج نمی‌شد و مطلقه نبود تا ازدواج کند.^۴ این قسم از سوگندهای مخصوص جاهلیت بود که بیش‌تر در هنگام اختلاف با زن یا نزدیکان وی از آن استفاده می‌کردند.^۵

۶-۳. عضل

در جاهلیت، گاه مردی همسرش را طلاق می‌داد و از او جدا می‌شد و در عین حال، به زن ازدواج با دیگری را اجازه نمی‌داد و خود نیز به زن مراجعه نمی‌کرد بلکه او را معلق باقی می‌گذاشت. این کار معمولاً از روی غیرت و تعصب انجام می‌شد و حتی در مواقعی با بخشیدن ثروتی به زن یا به خانواده وی، رضایت آن‌ها را در ازدواج نکردن جلب می‌کرد.^۶ گاه نیز این معلق گذاشتن زن، برای به دست آوردن پول بود تا زن با دادن اموالی، رضایت وی را بر متارکه و ازدواج با دیگری جلب کند.

این کار بیش‌تر در بین قریش رواج داشت. آن‌ها با زنی از اشراف ازدواج می‌کردند و در صورت نبود تفاهم، از هم‌دیگر جدا می‌شدند به شرط این‌که ازدواج مجدد زن با اجازه شوهر سابقش باشد و خواستگار آن زن هم می‌بایستی با دادن اموالی، رضایت او را در

۱. آلوسی، بلوغ العرب، ج ۲، ص ۱۵۰.

۲. نوری، همان، ص ۴۳۱.

۳. فوزی، احکام الاسره فی الجاهلیة والاسلام، ص ۱۲۷.

۴. آلوسی، بلوغ العرب، ج ۲، ص ۵۰؛ راغب اصفهانی، مفردات، ص ۲۲۱.

۵. جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۰.

۶. آلوسی، روح المعانی، ج ۲، ص ۱۴۴؛ جواد علی، همان، ج ۵، ص ۵۵۲.

مورد ازدواج جلب می‌نمود و گرنه از ازدواج زن جلوگیری می‌کرد.^۱ گاه این عضل را نزدیکان و یا پسران مردی که از دنیا رفته بود، انجام می‌دادند؛ اگر تمایل داشتند با وی ازدواج می‌کردند و اگر هم مایل نبودند، او را عضل می‌نمودند تا این که بمیرد و آن‌ها صاحب ارث او شوند، مگر این که زن با دادن اموالی، رضایت آن‌ها را جلب می‌کرد.^۲

نتیجه

در پایان مقاله، به خلاصه‌ای از یافته‌های نوشته اشاره می‌شود و سپس به تحلیل نهایی می‌پردازیم:

۱. در عین اختیارداری پدر و ولی در مورد ازدواج دختر، در برخی مواقع خصوصاً در خانواده‌های اشراف، پدر حق انتخاب را به دخترش واگذار می‌کرد و یا از طریق مشورت، نظر او را در این باره جویا می‌شد.

۲. با وجود این که تعلق مهر به دختر، اصل و مبنا در آن جامعه بود و حتی برخی خانواده‌ها چیزی افزون بر مهریه، برای تکریم دختر به او می‌دادند، برخی از خانواده‌ها همه مهریه یا قسمتی از آن را حق خود می‌دانستند و برای خود برمی‌داشتند.

۳. بعوله و متعه، ازدواج رایج در آن زمان بود و کم‌تر کسی به ازدواج ضیضن به علت زشت بودنش تن می‌داد. رهط و بغایا نیز به سبب زشت بودن زنا در بین آن‌ها شایع نبود. برخی دیگر نیز چون مضامده و شغار نیز نتیجه فقر اقتصادی حاکم بر جامعه بود. هم‌چنین بغا را کنیزان انجام می‌دادند که از خود اختیاری نداشتند.

۴. با وجود این که تعدد زوجات امری شایع بود، برخی از مردها به یک زن اکتفا می‌کردند و برخی از دختران نیز عدم تعدد زوجات شوهرانشان را یکی از شروط عقد می‌گذاشتند. هم‌چنین بالاترین حد تعدد زوجات ده زن بود.

۵. عشق به زن، یاد کردن از زن با القاب مناسب، نسبت دادن فرزند به او و حق نام‌گذاری فرزند، کتک زدن زنان، و اطاعت از شوهر، آمیزه‌هایی هستند که مقام و موقعیت زن را در خانه تبیین می‌کردند.

۶. طلاق باین، رایج‌ترین طلاق در آن دوران بود. هم‌چنین مردان از رجوع زیاد زنان در

۱. زبیدی، همان، ج ۸، ص ۲۱ (عضل) راغب اصفهانی، همان، ص ۳۴۲ (عضل).

۲. طبری، ج ۸، ص ۱۰۴.

طلاق ایلاء برای تأدیب زنان استفاده می‌کردند و در موقع اختلاف با او یا خانواده‌اش، از ظهار بهره می‌بردند. البته خلع نیز راهی برای رهایی زن از شوهر بود.

۷. حق طلاق در دست مردان بود، اما زانی نیز در آن جامعه با شرط ضمن عقد از حق طلاق بهره‌مند بودند و در صورت نارضایتی از همسرانشان، آنها را طلاق می‌دادند. برخی از دختران نیز حق طلاق را یکی از شروط ازدواج خود می‌گذاشتند. هم‌چنین آنها از طلاق خلع برای رهایی از شوهر استفاده می‌کردند.

هم‌چنین با بررسی دوران جاهلیت، به عناصر مثبتی می‌توان دست یافت که در اسلام نقد نشده است. لذا می‌توان از آنها به عنوان ارزش‌های ثابتی یاد کرد که در اسلام تأیید شده‌اند. هم‌چنین با بررسی دقیق دوران جاهلیت، نتیجه می‌گیریم که ویژگی‌هایی که با تکیه بر فطرت پاک انسانی بنا نهاده شده‌اند، همیشه و در همه ادوار تاریخی تأیید شده‌اند و جوامع آنچه را که بر خلاف فطرت انسانی است، نمی‌پذیرند و جزء ارزش‌های آن جامعه محسوب نمی‌شود. که در عصر جاهلیت نیز موارد جالبی از همان احکام و ویژگی‌ها را می‌توان یافت که این روند در مورد مسائل ازدواج و طلاق جاهلیت نیز جاری بود. اسلام نیز با وجود تأکید فراوان در روایات بر مشورت با دختران در امر ازدواج، اختیار آن را در دست ولی دختر قرار داده و یا حق طلاق را هم‌چون عصر جاهلی، در دست مردان سپرده و در ضمن شرط عقد آن را در دست زنان قرار داده است.

اسلام برخی از احکام جاهلی را همراه با اصلاحاتی پذیرفت؛ مانند تعدد زوجات. هم‌چنین شریعت اسلام با تأکید بر انسانیت زن، بسیاری از اقسام طلاق هم‌چون ظهار و ایلاء را لغو کرد و بعضی از این اقسام همچون طلاق رجعی و خلع را همراه با اصلاحاتی برای رعایت حقوق زنان تأیید نمود.

هم‌چنین اسلام دو نوع از ازدواج‌های دوران جاهلیت یعنی ازدواج دائم و متعه را تأیید کرد و انواع دیگر آن ازدواج و روابطی که در میان آنها بود چون استبضاع، رهط، ظعینه و... را تحریم نمود.

با توجه به نکات یاد شده، به نظر می‌رسد نگاه قرآن به اوضاع فرهنگی دوران جاهلیت، نگاهی اصلاحی است و درصدد نیست که آنچه از آداب و رسوم و روش‌های زندگی آنها را یک‌باره از بیخ و بن برکند و نهاد فرهنگی جدیدی را بنیان نهد، بلکه ارزش‌ها، و ویژگی‌ها و احکامی را که بر پایه فطرت پاک بشری بنا نهاده شده‌اند، به عنوان ارزش‌های ثابت می‌پذیرد. و این روند، درباره ازدواج و طلاق‌های جاهلی نیز جاری است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابشهی، محمد بن احمد، *المستطرف فی کل فنّ مستظرف*، تحقیق: مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، تحقیق: ثروة عکاشه، قم، الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن منظور، *لسان العرب*، تحقیق: علی شییری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۴. ابن هشام، *السیرة النبویه*، تحقیق: مصطفی سقا، ابراهیم ایاری و عبدالحفیظ شلبی، لبنان، دارالمعرفه، چاپ چهارم، ۱۴۲۵ ق.
۵. احمد بن علی بن حجر، *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، تحقیق: محب الدین خطیب، قاهره دارالذیابن للتراث، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۶. اسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی دمشقی، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۷. اصفهانی، ابوالفرج، *الاعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌چا، بی‌تا.
۸. اندلسی، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، ابن عبد ربه، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌چا، بی‌تا.
۹. احمد بن ابی طلاس ملیفون، *بلاغات النساء*، قم: انتشارات الشریف الرضی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۰. انصاری قرطبی محمد بن احمد، *الجامع الاحکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌چا، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. الآمدی، حسن بن بشر، *الموتلف والمختلف فی اسماء الشعراء وکناهم والقابهم و انسابهم وبعض شعرهم*، تحقیق: ف کرنکو، بیروت، دارالجیل، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالله بن یسار، بی‌جا، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. بصری، *الحماسة البصریه*، بیروت، عالم الکتب، بی‌چا، بی‌تا.
۱۴. بغدادی، محمد بن حبیب، *المحبر*، تحقیق: ایلزه لیختن شتیر، حیدرآباد دکن، دایرة

- المعارف العثمانیه، بی‌جا، ۱۳۶۱ق.
۱۵. بغدادی، محمود آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ق.
۱۶. بهشتی، احمد، *زنان قهرمان*، تهران، چاپخانه فاروس ایران، چاپ دوم، بی‌تا.
۱۷. ترمانی، عبدالسلام، *الزواج عند العرب فی الجاهلیة والاسلام دراسة مقارنة فی مجال التاريخ والادب والشريعة*، دمشق، دار طلاس، چاپ سوم، ۱۹۹۶م.
۱۸. جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۹. جاحظ، عمرو بن بحر، *الرسائل الكلامیه کشاف آثار الجاحظ*، تحقیق علی بو ملخم، بیروت، دارمکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۸۷م.
۲۰. جمحی، محمد بن سلام، *طبقات الشعراء*، تحقیق: طه احمد ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۱. حسینی، محمد مرتضی *تاج العروس من جواهر القاموس*، واسطی زبیدی، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.
۲۲. حموی بغدادی، یاقوت بن عبدالله *معجم البلدان*، تحقیق: فرید عبدالعزیز جندی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۳. حمیری، نشوان بن سعید، *منتخبات فی اخبار الیمن من کتاب شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلام*، یمن، وزارة الاعلام والثقافة، چاپ دوم، ۱۴۰۱ق.
۲۴. حوفی، احمد محمد *الحياة العربیة من الشعر الجاهلی*، بیروت، جامعه قاهره، بی‌جا، بی‌تا.
۲۵. حوفی، احمد محمد، *المراه فی الشعر الجاهلی*، قاهره، دارالعلوم، بی‌جا، بی‌تا.
۲۶. دروزه، محمد عزت، *عصر النبی و بیته قبل البعثة*، صور مقتبس من القرآن الکریم و دراسات و تحلیلات قرآنیة، بیروت، دارالیقظة العربیة، چاپ دوم، ۱۳۸۴ق.
۲۷. *دیوان الاعشى*، بیروت، دار صادر، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.
۲۸. *دیوان امرؤ القیس*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف، چاپ چهارم، بی‌تا.
۲۹. *دیوان زهیر بن ابی سلمی*، بیروت، دار صادر، بی‌جا، بی‌تا.

٣٠. ديوان عروة بن الورد، تحقيق: عمر فاروق الطباع، بيروت، شركة دارالارقم بن ابي الارقم، چاپ اول، ١٩٩٩م.
٣١. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دارالقلم، چاپ سوم، ١٤٢٣.
٣٢. زرعي دمشقي، محمد بن بكر، ابن قيم جوزيه، اخبار النساء، مكتبة التحرير، بي جا، بي چا، بي تا.
٣٣. زمخشري، جارالله محمود بن عمر بن محمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في جوه التأويل، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٣٤. شكري آلوسي، محمود، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تحقيق محمد بهجة الاثري، بيروت، دارالكتب العلمية، بي چا، بي تا.
٣٥. شيخو، لوييس، شعراء النصرانية قبل الاسلام، بيروت، منشورات دارالمشرق، چاپ پنجم، ١٩٩٩م.
٣٦. طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمود محمد شاکر، مصر، دارالمعارف، بي چا، بي تا.
٣٧. عبدالله بن مسلم بن قتيبه، عيون الاخبار، قم: منشورات شريف الرضي، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٣٨. عسقلاني، ابن حجر، الاصابة في تميز الصحابه، تحقيق: علي محمد بجاوي، بيروت: دارالجبل، چاپ اول، ١٤١٢ق.
٣٩. عسكري، ابي هلال، جمهرة الامثال، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم و عبدالمجيد قطامش، قاهره، المؤسسة العربية الحديثه، چاپ اول، ١٣٨٤ق.
٤٠. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بي جا، بغداد، جامعة بغداد، چاپ دوم، ١٤١٣ق.
٤١. فوزي، ابراهيم، احكام الاسرة في الجاهلية والاسلام، دراسة مقارنة بين احكام الاسرة في الجاهلية و في الشريعة الاسلامية و في الفقه الاسلامي و في قوانين الاحوال الشخصية في البلاد العربية، بيروت: دارالكلمة للنشر، چاپ دوم، ١٩٨٣م.
٤٢. قالي، ابوعلی، ذيل الامالي والنوادر، بيروت، المكتب التجاري، بي جا، بي تا.

۴۳. كحاله، عمررضا، اعلام النساء فى عالمى العرب والاسلام، دمشق: مطبعة الهاشميه، چاپ دوم، بى تا.
۴۴. محمدحامد ناصر و خوله درويش، المرأة بين الجاهلية والاسلام دراسة مقارنة على ضوء الاسلام، مکه: دارالرساله، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۴۵. لينتون، رالف، سير تمدن، ترجمه: پرويز مرزبان، تهران: دانش، ۱۳۳۷ش.
۴۶. مفضل بن محمد ضبى، امثال العرب، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار الراءد العربى، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
۴۷. ميدانى، احمد بن محمد، مجمع الامثال، تحقيق: جان عبدالله توما، بيروت، دارصادر، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۴۸. نورى، يحيى، اسلام و عقائد و آراء بشرى يا جاهليت و اسلام، تهران: مؤسسه انتشارات كتاب خانه شمس، بى چا، بى تا.
۴۹. وليدبن عبید بحترى، الحماسه، تحقيق: محمدنبيل طريفى، بيروت، دارصادر، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۵۰. هاشمى، على، المرأة فى الشعر الجاهلى، بغداد، المعارف، بى چا، ۱۹۶۰م.
۵۱. هندى، علاء الدين، كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال، تصحيح: صفوة سقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، بى چا، ۱۴۱۳ق.

راه کارهای سرسید احمدخان برای حل بحران عقب ماندگی جوامع اسلامی شبه قاره

دکتر اسماعیل جهان بین *

سید بسم ا... مهدوی **

چکیده

سید احمدخان یکی از اندیشمندان پیش‌تاز در جوامع اسلامی شبه‌قاره هند است که برای پایان بخشیدن به بحران انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان این سرزمین اقدامات زیادی انجام داده و راه کارهایی را ارائه نموده است. مقاله حاضر، سعی دارد که پس از بررسی پیشینه مسلمانان شبه قاره، به ورود استعمار و سیاست‌های ضد اسلامی آن به عنوان مهم‌ترین عامل تعمیق‌دهنده انحطاط مسلمانان شبه قاره پرداخته سپس اقدامات و راه کارهای اصلاحی پیشنهاد شده توسط سرسید احمدخان را در جهت پایان بخشیدن به بحران عقب ماندگی مسلمانان بررسی می‌کند. از دیدگاه این مقاله راه کارهای اصلاحی و مورد اقدام سید: تغییر در رفتارهای سیاسی مسلمانان، اصلاح ناراستی‌های فکری- فرهنگی و بازگشت به تربیت اصیل اسلامی را شامل می‌شود که برای دستیابی به این اهداف نیز راه کارهای زیر پیشنهاد شده است: گشایش باب اجتهاد، استفاده از عقل و منطق در بررسی محتوای احادیث، توسعه آموزش علوم و فنون جدید، اصلاح و ارتقاء

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۷، تاریخ تصویب ۹۰/۹/۴

* عضو هیأت علمی دانشکده شهید محلاتی.

** کارشناسی ارشد تاریخ معاصر جهان اسلام، جامعه‌المصطفی العالمیه.

زبان اردو، سازش با حکومت استعماری بریتانیا، آموزش زبان انگلیسی و تشکیل کنفرانس تعلیمی اسلامی. این تحقیق بصورت کتابخانه‌ای انجام شده و مطالب آن از میان کتاب‌های مربوط به جنبش‌های اسلامی، هند دوران استعمار، مصلحان و تجدد گرایان و... استخراج شده است. و بر اساس تفحص نگارنده این عنوان فاقد پیشینه است.

واژگان کلیدی

جوامع اسلامی شبه قاره، سرسید احمدخان، گشودن باب اجتهاد، توسعه آموزش علوم و فنون، ارتقای زبان اردو، فراگیری زبان انگلیسی.

مقدمه

جوامع اسلامی شبه قاره طی قرن‌های هیجده و نوزده میلادی، در اوج انحطاط فکری و عقب‌ماندگی فرهنگی و سیاسی قرار داشت. این امر که از یک‌سری جریان‌های داخلی و خارجی متأثر بود، واکنش‌هایی را از سوی نخبگان مسلمان به‌دنبال آورد و تلاش‌هایی برای برون رفت از این بحران صورت گرفت. یکی از این نخبگان سرسید احمد خان هندی بود که برای پیشرفت و تکامل جوامع اسلامی شبه‌قاره، تلاش‌های زیادی را مبذول داشت و رنج‌های فراوانی را تحمل نمود. در این نوشتار بر آنیم که راه‌کارها و تلاش‌های وی را در جهت عبور از بحران عقب‌ماندگی بنمایانیم.

پژوهش حاضر، پاسخ به این پرسش اصلی را پی می‌گیرد: راه‌کارهای سرسید احمدخان برای حل بحران عقب‌ماندگی جوامع اسلامی شبه قاره هند چه بوده است؟ از این پرسش چند سؤال فرعی نیز به وجود می‌آید: راه‌کارهای فکری - فرهنگی، راه‌کارهای سیاسی و راه‌کار تربیتی آن چه بوده است؟

ضرورت این پژوهش از آن حیث می‌نماید که سرسید احمدخان، از بزرگان و پیش‌گامان نهضت اصلاحی و تجددخواهی در شبه قاره و در جهان اسلام به‌شمار می‌آید. آشنایی با تلاش‌ها و راه‌کارهای چنین اندیشه‌ورانی (به عنوان میراث فکری و فرهنگی مسلمانان معاصر) ضروری است و چه بسا راه‌کارهای وی، راه‌گشای مشکلات جوامع اسلامی امروز نیز باشد.

بر اساس تفحص نگارندگان، تحقیق مستقلی در این حوزه صورت نپذیرفته است، اما

مطالب آن را در کتاب های عمومی مربوط به تاریخ شبه قاره در عصر استعمار، کتاب های مربوط به مصلحان و تجددگرایان مسلمان و کتاب های مربوط به جنبش های اسلامی می توان یافت.

فرضیه تحقیق حاضر، این است که سید احمدخان برای پایان دادن به بحران عقب ماندگی مسلمانان شبه قاره، به فراگیری علوم و فنون جدید غرب، پالایش منابع حدیثی توسط عقل و منطق، گشایش باب اجتهاد، فراگیری زبان انگلیسی، هم کاری با بریتانیا و اصلاح تربیت اسلامی مسلمانان توجه نمود و در این زمینه ها اقدام کرد.

جوامع اسلامی شبه قاره

شبه قاره هند در دوران سر سید احمدخان، سرزمین متحد و دارای جغرافیای سیاسی واحدی بود که از جمله پاکستان و بنگلادش امروزی نیز در درون این واحد سیاسی قرار داشت. اما بر اثر پی گیری ها و تلاش های مسلمانان و چالش های اجتماعی و تقابل شدیدی که میان مسلمانان و هندوها به وجود آمده بود، سرانجام در سال ۱۹۴۷، این سرزمین به دو بخش اسلامی (پاکستان شرقی و غربی) و هندو (هندوستان) تقسیم گردید. کشور اسلامی پاکستان نیز که زمینه های زیادی برای جدایی آن وجود داشت، دچار تفرقه شد و سرانجام در سال ۱۹۷۱، به دو بخش پاکستان امروزی و بنگلادش تبدیل گردید. براین اساس، منظور از جوامع اسلامی شبه قاره، مجموعه مسلمانانی هستند که در سراسر شبه قاره آن روز زندگی می کردند؛ یعنی مسلمانانی که در ایالت های سند، پنجاب، بنگال، دکن و ... روزگار می گذراندند و امروزه در واحدهای سیاسی بریده و جدا از هم به سر می برند ولی در زمان سید احمدخان دارای حکومت و نظام سیاسی واحدی بودند.

سر سید احمدخان

سید احمدخان فرزند محمد تقی خان، در کودکی و جوانی علوم زمانش را نزد استادانی از جمله دایی اش زین الدین آموخته بود. اما خیرالدین کشمیری جد مادری اش که نخست وزیر آخرین پادشاه مغول بود، بیشترین نقش را در تربیت او ایفا کرد. وی برخلاف تصمیم و اراده خانواده اش، با کمپانی هند شرقی هم کاری نمود و منشی دادگاه جنایی در دهلی گردید. بعد به عنوان قاضی علی البدل، در فاتح پور و سپس در بجنور به کار گمارده شد. در قیام ۱۸۵۷ نیز، به یاری انگلیس برخاست.

سیداحمدخان آثار زیادی دارد؛ از جمله: *الصنادید، اسباب بغاوت هند، تفسیرالقرآن، احکام طعام اهل کتاب، تبیین الکلام فی التفسیرالتورات والانجیل علی ملة اسلام* و مقالاتی راجع به زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله. وی در سال ۱۸۶۹، به انگلستان رفت و با ملکه ویکتوریا دیدار نمود و در آنجا تحت تأثیر شدید پیشرفت و تمدن غرب قرار گرفت. او در انگلستان از طرف ملکه بریتانیا لقب «سر» دریافت نمود. سرانجام در سال ۱۸۹۸، در حالی که موافقان و مخالفان زیادی داشت، دار فانی را وداع گفت.^۱

پیشینه مسلمانان شبه قاره

نخستین آشنایی مردمان شبه قاره با اسلام و آموزه‌های اسلامی، به نیمه قرن ششم میلادی باز می‌گردد که در آن تاجران و بازرگانان مسلمان، این دین را به ساکنان منطقه «ایالت کرالا» در جنوب هند شناساندند. در سال ۶۳۲م، نیز دریانوردان عرب باسواحل هند در تماس شده و ساکنان این مناطق را با اندیشه‌ها و آداب دین جدیدی آشنا نمودند.^۲ هم‌چنین در سال ۷۱۰ میلادی، محمدبن قاسم ایالت سند در شمال غربی هند را فتح کرد و زمینه‌ساز حضور مسلمانان در این سرزمین گردید.^۳ پس از این، حملات نظامی مسلمانان تا حدودی متوقف شد، اما روابط آنان و ساکنان شبه قاره فزونی یافت. با افزایش مراودات، هندی‌ها به تدریج با اندیشه‌های ارزش‌مدار و خردپسند اسلام آشنا شدند و به آن گرویدند. بدین نحو نخستین جوامع اسلامی را پیش از سلطه سیاسی مسلمانان بر شبه قاره، در سراسر سواحل غربی از کرالا در جنوب تا گجرات به وجود آوردند.^۴ با روی کار آمدن سلسله توسعه‌جوی غزنویان در غزنین، هند باردیگر آماج حملات پی‌درپی معروف‌ترین حکمرانان این سلسله یعنی محمود غزنوی قرار گرفت. محمود به بهانه نشر آیین اسلام و مبارزه با بت پرستی در سال ۱۰۳۰ میلادی، حملاتش را به این سرزمین آغاز نمود. وی در مجموع هفده بار به هند لشکر کشید و ستم‌هایی روا داشت و ویرانی‌هایی به بار آورد و کشتارهای خونینی را به راه انداخت.^۵

۱. احمد امین، *پیش‌گامان مسلمان تجدیدگرایی در عصر جدید، حسن یوسفی اشکوری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش*، ص ۱۰۷-۱۰۹

۲. گیله گل بهروزان، *هند، (وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۲ش)* ص ۲۳.

۳. جواهر لعل نهرو، *کشف هند، ج ۱، محمود تفضلی (امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱ش)* ص ۳۷۱.

۴. گیله گل بهروزان، *پیشین*.

۵. محمد اکرم عارفی، *جنبش اسلامی پاکستان، ص ۵۰ و ۴۹*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.

پس از غزنویان مملوکان، غوریان (۱۱۳۳-۱۱۹۱م)، غلامان (۱۳۱۶-۱۲۰۶م) و لودهی (۱۳۵۱-۱۵۲۶م) از جمله سلسله‌هایی بودند که شبه قاره را زیر سیطره خویش درآوردند و بر امور سیاسی آن دست یافتند.^۱ سلسله‌های مذکور، به رغم غارت‌گری و کشتارهای اولیه، اقدامات سازنده‌ای نیز در جهت آبادانی هند از خود به یادگار گذاشتند که احداث دهلی نو در کنار دهلی قدیم، از آثار این دوره است.^۲

اما موفق‌ترین سلسله اسلامی که در شبه قاره به وجود آمد، گورکانیان یا مغولان هند بودند که به مدت ۳۳۱ سال (۱۵۲۶-۱۸۵۷م)، مقدرات هند را در دست داشتند. این سلسله در دوران اقتدار خویش، چنان کارنامه درخشانی از خود به یادگار گذاشتند که از بهترین و خدمت‌گزارترین حکومت‌های هند در طول تاریخ این سرزمین به حساب می‌آیند. بلادهای هند در این دوره، به میزانی از توسعه و پیشرفت دست یافت که آن را هم‌تراز پایتخت‌های عربی - در حالی که مولد فرهنگ و تمدن بودند - دانسته‌اند.^۳

در این دوره به زبان‌های عربی، فارسی و اردو^۴ که از زبان‌های اسلامی و مسلمانان به حساب می‌آیند، توجه شد و نه تنها مسلمانان که هندوها نیز آثار ارزش‌مندی را به این زبان‌ها پدید آوردند و تجربیات عرفانی، عبادی و تاریخی شان را به زبان مسلمانان نوشتند.^۵ علاوه بر این، دانشمندان مسلمان، کتاب‌های سانسکریت را نیز به زبان فارسی برگردان برداندند.^۶

در عرصه معماری و تمدنی نیز تأثیر مغولان شگرف و شگفت‌انگیز بود و آثار جهانی و جاودانی از خود به یادگار گذاشتند؛ به گونه‌ای که شاه‌زادگان هندو در راجپوت، متأثر از ترقی تمدن اسلامی، کاخ‌ها و ساختمان‌هایشان را به شیوه معماری مغولی اسلامی بنا نمودند.^۷

در حوزه اندیشه و تفکر، بابریان با استفاده از بردباری دینی، از افکار مفید و جدید حمایت کردند و به صاحبان اندیشه و نحله‌های متفاوت فکری، فرصت ابراز عقیده

۱. گیگله گل بهروزان، ص ۲۴.

۲. همان.

۳. سیدعلی خامنه‌ای، *مسلمانان در آزادی هندوستان* ص ۱۳، آسیا، [بی جا]، ۱۳۴۷ش.

۴. پی هاردی، *مسلمانان هند بریتانیا*، حسن لاهوتی، ص ۳۳، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ش.

۵. پی هاردی، پیشین، ص ۳۱.

۶. جواهر لعل نهرو، پیشین، ص ۴۴۶.

۷. همان، ص ۳۱.

بخشید.^۱

در پرتو اتخاذ چنین سیاست‌ها، مغولان یکی از بزرگ‌ترین تمدن‌های دوره‌ای خویش را در دل تاریخ به ثبت رساندند و در سایه آرامش حاصله، بسترهای اندیشیدن و بالیدن را فراهم نمودند و با اعطای کمک‌های نقدی و عطایای سلطنتی، از علما و متفکران حمایت کردند و از تولید و توسعه دانش پشتیبانی نمودند.

سیر توسعه و ترقی فرهنگ و تمدن اسلامی در شبه قاره تا زمانی ادامه داشت که حاکمان مغول، سیاست گشودگی فرهنگی را دنبال می‌کردند و امنیت و آرامش در همه‌جا حکم‌فرما بود. اما این رفتار، با روی کار آمدن اورنگ زیب تغییر یافت و صفحه دیگری از امپراتوری مغولان هند ورق خورد. وی که مرد خشک و متعصبی بود، هندوها و سیک‌ها را رنجاند^۲ و جریان‌های اسلامی (شیعه و سنی) شبه قاره را نیز رو در روی هم قرار داد.^۳ او در قبال هندوها، به جهاد دست زد و جزیه را که حاکمان قدرتمند پیشین برداشته بودند، بار دیگر بر دوش آن‌ها گذاشت.^۴ علاوه بر این، ماراتاها را که در نزدیکی سواحل هند زندگی می‌کردند، به دشمنی با یک‌دیگر واداشت.^۵

این سیاست‌ها به تضعیف امپراتوری مغولان انجامید، سیر نزولی آن را به‌راه انداخت که در دوران بازماندگانش به اوج خود رسید؛ زیرا بازماندگان اورنگ زیب، زن‌صفت و شهوت‌ران بودند و حتی توانایی سیاسی و نظامی وی را هم نداشتند.^۶ لذا حکومت‌های خود مختار شاه‌زادگان و شورش‌های هندوها و سیک‌ها شکل گرفت و امپراتوری مغول را چند تکه نمود و سرانجام در سال ۱۸۵۷م توسط استعمار بریتانیا برای همیشه کنار زده شد.

ورود استعمار و پایان اقتدار مسلمانان

استعمار بریتانیا در سال ۱۶۰۰ میلادی، با تشکیل کمپانی هند شرقی برای تصرف بازارهای هند دست به کار شد^۷ و با سیاست و کیاست، مسیر دست‌یابی انحصاری به آن را

۱. جواهر لعل نهرو، پیشین، ص ۴۳۰.

۲. همان، ص ۴۴۹.

۳. عزیزاحمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۲۹، تقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، کیهان، ۱۳۶۷ش.

۴. آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، محمدحسین وقار، ص ۴۰۱، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۶ش.

۵. همان.

۶. جواهر لعل نهرو، پیشین، ص ۴۵۳.

۷. گیله گل بهروزان، پیشین، ص ۲۷.

پیمود. این کمپانی به تدریج به نیروی نظامی دست یافت و وارد منازعات سیاسی نیز گردید.^۱ این کمپانی در ابتدا فرانسوی‌ها و پرتغالی‌ها را در سال ۱۷۵۷، از هند بیرون نمود و در گام بعدی، در همین سال سراج‌الدوله را در نبرد سرنوشت‌ساز «پلاسی» شکست داد و بنگال را تصرف کرد.^۲ با پیروزی در جنگ «بوکسار» در سال ۱۷۶۴ نیز امپراتوری دهلی را به صورت رسمی دست‌نشانده خود ساخت.^۳

اما ضربه نهایی بر بریتانیا بر پیکر سیاسی مسلمانان شبه قاره پس از شکست قیام ۱۸۵۷، وارد گردید که در آن سلسله‌های اسلامی برای همیشه از شبه قاره برچیده شدند و موقعیت مسلمانان به عنوان شهروندان درجه دو تنزل یافت. استیلای کمپانی بر شبه‌قاره نیز به پایان رسید و هند رسماً تحت قیمومیت مستقیم انگلیس در آمد.

استعمار بریتانیا پس از استحکام پایه‌های اقتدار سیاسی و نظامی خود، قوانین اسلامی را کنار زد و مقررات انگلیس را جانشین آن نمود. هم‌چنین بسیاری از املاک و اراضی مسلمانان را از تصرف آنان خارج ساخت و زیر سلطه خود درآورد؛ رباخواران هندو را بر مسلمانان مسلط نمود و به تدریج منابع اقتصادی را از دستشان خارج ساخت؛^۴ مدارس دینی آنان را به تعطیلی کشاند و از فراگیری علوم دینی جلوگیری نمود؛^۵ عرصه تجارت را نیز بر آن‌ها تنگ گرفت و از بازرگانی بازشان داشت.^۶

بدین ترتیب، مسلمانان که قرن‌های متوالی مقام‌های ممتازی را در عرصه‌های مختلفی به خود اختصاص داده بودند، این عرصه‌ها را (به‌خصوص در قرن نوزدهم) به هندوها واگذاشتند و حدود پنجاه سال از لحاظ آموزشی از آنان عقب افتادند^۷ و از ایفای نقش در ساختار سیاسی و اداری دولت نیز بازماندند. برعکس هندوها، جایگاه خالی مسلمانان را در سیاست و قضاوت اشغال نمودند. در این مدت نقش مسلمانان در حوزه سیاسی و قضایی، به اندازه‌ای کاهش یافت که در میان شاغلان ایالتی از ۱۳۳۸ نفر فقط ۹۲ نفر مسلمان بودند و از ۲۴۰ نفر وکیل دعاوی در کلکته، فقط یک نفر وکیل مسلمان بود و در میان

۱. همان.

۲. جواهر لعل نهرو، *نگاهی به تاریخ جهان*، محمودتفضلی، ج ۱، ص ۶۳۰-۶۳۲ چاپ دوازدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳ ش.

۳. جواهر لعل نهرو، *نگاهی به تاریخ جهان*، پیشین، ص ۶۳۳.

۴. سیدعلی خامنه‌ای، پیشین، ص ۲۹.

۵. همان.

۶. اکرم عارفی، پیشین، ص ۶۷ و ۷۰.

۷. جواهر لعل نهرو، *زندگی من*، محمودتفضلی، ج ۲، ص ۶۳ تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.

قضات محاکم عالی حتی یک نفر مسلمان وجود نداشت.^۱

وضعیت مسلمانان در بنگال از نظر فرهنگی و اجتماعی، چنین گزارش شده است: قرن نوزدهم کهکشانی از هندوهای بسیار درخشان و ممتاز در بنگال به وجود آمد، معهذاً یک رهبر مسلمان بنگالی که از جهتی ممتاز باشد، در این زمان پیدا نشد.^۲

جاگیردارها [ی مسلمان] حداکثر انتظاری که از زندگی در خدمت کلانتر یا رئیس دادگاه بخش بریتانیایی می توانستند داشته باشند، آن بود که به صورت قدرت قاهره زمین داران بنگالی، یعنی کشاورزان توخالی و بی قدرت درآیند، یا در ارتش کمپانی هند شرقی، و اگر بخت بسیار با آن ها همراهی می کرد، با حقوق ناچیز و بدون امید به جاه و جلال و مکننت، در سپاه کوچک نواب اوده خدمت کنند.^۳

از سوی دیگر، متحجران و متعصبان کج اندیش مسلمان، بر خلاف آموزه ها و دستورهای دینی (که فراگیری دانش را فریضه می داند و به آموختن آن حتی نزد کافران سفارش نموده است)، تمامی دست آورد های علمی جدید بشر را عامل فساد دانستند و با متعارض خواندن رابطه علی و معلولی میان پدیده های طبیعی و اجتماعی با قضا و قدر الهی، آن را کفر خواندند و از فراگیری اش جلوگیری کردند:

گروهی از عالمان متحجر و مرتجع بودند که تمامی علوم رسیده از خارج را عامل فساد می دانستند و این گفته را که قوانین دنیا در کشاورزی و جامعه و بیماری و درمان و هر چیز دیگر بر بنیاد علت و معلول است، کفر و انکار عقیده به قضا و قدر می شمردند و تبلیغ می کردند که چنین تفکری، انکار مقام رهبری مشایخ و اولیا و صاحبان گنبد و بارگاه و نفی تقدس صاحبان ضریح و از مقوله زندقه است.^۴

در این زمان، هندوها به عنوان رقیبان جدی و دیرینه مسلمانان، با راه انداختن جریان های اصلاحی رفتارهای شان، پله های ترقی و پیشرفت را در عرصه های مختلف پشت سر می گذاشتند و برای زندگی در وضعیت جدید آماده می شدند. نتیجه طبیعی این دو نوع برخورد، جانشینی هندوها به جای مسلمانان در همه عرصه ها و ساحت ها بود.

۱. مهدی بازرگان، *آزادی هند*، ص ۵۵-۵۴، امید، [بی جا]، [بی تا].

۲. همان، ج ۲، ص ۵۳۰.

۳. پی هاردی، پیشین، ص ۷۵.

۴. احمد امین، پیشین، ص ۱۱۱.

راه کارهای سید احمدخان برای حل بحران عقب ماندگی مسلمانان شبه قاره

در وضعیتی که مسلمانان از پذیرش زبان و علوم و فنون جدید غرب ابا می‌ورزیدند و قواعد علمی را در تناقض با مشیت الهی و شرک آور می‌پنداشتند، هندوهای این سرزمین، به فراگیری آن پرداختند و در جهت انطباق با اوضاع جدید، به اصلاح باورها و رفتارهای خود مبادرت ورزیدند. نتیجه طبیعی این رفتارها، رشد روزافزون مادی و معنوی هندوها و عقب ماندگی همه جانبه مسلمانان بود.

در چنین وضعیتی، سید احمدخان پا به میدان گذاشت و اقداماتی را برای اصلاح امور اجتماعی، فکری و فرهنگی مسلمانان، انجام داد. وی در اندیشه و نظریات اصلاح گرانه خود، ممکن است دچار افراط و اشتباه شده باشد - هم چنان که مخالفان وی از این آفت مصون نبودند - اما مخلصانه و دردمندانه برای بهبود اوضاع مسلمانان تلاش نمود و راه کارهایی را در دست اقدام قرار داد؛ از جمله:

۱. راه کارهای فکری - فرهنگی

فکر و فرهنگ، در صورتی پویا، تکامل بخش و ترقی آفرین است که غبارهای اوهام و اساطیر، چهره تابناک آن را مکدر نسازد و مانع پرتوافشانی اش نشود. اما فرهنگ و اندیشه اسلامی مدت های مدیدی بود که تحت تأثیر سنت های غلط منطقه ای و باورهای ناسالم جریان های انحرافی...، کارکرد اصلی اش را از دست داده و از تولید مفاهیم و مباحث علمی جدید بازمانده بود. لذا غبار زدایی از چهره فکر و فرهنگ اسلامی، نیازمند دگرگونی اساسی بود و تلاش ها و شجاعت های زیادی را می طلبید؛ زیرا اقدامات جدید و اساسی برداشتن موانع از مسیر نو اندیشی و اصلاحات فرهنگی، چه بسا خوکردگان در سنت های منحط پیشین را به واکنش تندی مواجه می سازد و ممکن است به ترور شخصیتی و یا فیزیکی مصلح اقدام کنند. امری که در مورد سید احمدخان اتفاق افتاد و به تکفیرش توسط سنت گرایان انجامید. با وجود این سید، از اصلاح دست برداشت و به مبارزه اش ادامه داد.

۱.۱. گشودن باب اجتهاد

تشتت آرای فقهی و بروز هرج و مرج در فتاوی مجتهدان اهل سنت، بسترساز شکل گیری اندیشه های مذهبی در میان آنان گردید. لذا در سال ۳۸۱ قمری، القادر بالله فرمان تبلیغ از چهار مذهب فقهی اهل سنت را صادر نمود. اما حکم نهایی در این زمینه را در قرن هفتم هجری، ملک ظاهر بیبرس صادر کرد و چهار مذهب فعلی اهل سنت به

عنوان مذاهب رسمی و مورد اعتبار معرفی گردیدند. پس از این فرمان، اجتهاد در میان اهل سنت در دایره فهم اندیشه‌های فقهی رؤسای مذاهب چهارگانه محدود شد و نه فراتر از آن. نهایت چیزی که علمای سنی به دست می‌آوردند نظرفقهی ابوحنیفه، مالک یا غیره در مورد یک مسأله خاص بود و نه چیز بیش‌تر. این جریان و پدیده را در تاریخ اسلامی حصر اجتهاد گویند.

اما ورود استعمار به جهان اسلام، مسائل و جریان‌های جدید و بی سابقه‌ای را به وجود آورد که پاسخ آن را در آرای گذشتگان نمی‌توان یافت. بر این اساس، برخی از متفکران اهل سنت، بر حصر اجتهاد تاختند و به مباحث انفتاح باب اجتهاد رو آوردند. یکی از پیش‌گامان این جریان سرسید احمد خان هندی بود. وی در این زمینه می‌گوید:

اهل سنت و جماعت از من پیشین، برداشت سخت نادرست را اشاعه داده‌اند که (اصل اجتهاد) دیگر به کار بسته نشود و در این زمان هیچ کس نمی‌تواند مجتهد بشود... باید به یاد داشته باشیم که مقتضیات دائماً در حال تغییرند و ما هر روز با مسائل و نیازهای جدیدی روبه‌رو هستیم. بنا بر این اگر ما به مجتهد زنده دست‌رسی نداشته باشیم، چگونه خواهیم توانست از کسانی که مرده‌اند سؤالاتی را بپرسیم که در زمان حیات آنان از زمره واقعیات مادی نبوده‌اند. ما باید به مجتهد عصر و زمان خویش مراجعه کنیم.^۱

این امر یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین پیشنهادها و راه‌کارهای سید در این مورد به حساب می‌آید؛ زیرا حصر اجتهاد، ضربه سنگینی بر پیکر فرهنگ و تمدن اسلامی وارد آورد و جلوی اندیشه، تفکر و نوآوری را مسدود کرد و خلاقیت فکری و نو اندیشی دینی را در میان مسلمانان سنی کشت و همه را به تقلید از گذشتگان واداشت؛ اما انفتاح باب اجتهاد، فکر و اندیشه را فعال می‌سازد و به تلاش و امید دارد و برداشتها و استنتاج‌های جدیدی را از دین و مسائل دینی عرضه می‌کند. بدین ترتیب دین، فرهنگ و جامعه را به جلو می‌برد.

بر این اساس، سید احمد خان بر تقلید از گذشتگان تاخت و گفت که اجماع گذشتگان، نمی‌تواند مردمی را که در قرن نوزدهم زندگی می‌کنند مقید سازد. وی بر ضرورت اجتهاد تأکید ورزید و آن را از آن حیث لازم دانست که «تلاش‌های فکری مبتنی بر مذهب را برای تنظیم کردن و یا تنظیم مجدد عقاید مذهبی با توجه به موقعیت‌های پیوسته متحول

۱. مشیر الحسن، جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند، حسن لاهوتی، ص ۳۵۲-۳۵۱، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.

تاریخ، سبب می‌شد»^۱.

در واقع سید احمد خان بر این اندیشه بود که برای برون‌رفت از بحران عقب‌ماندگی، فکر و اندیشه را به انسان‌های قرن دوم و سوم هجری نمی‌توان سپرد. و خود را از فکر کردن معاف دانست، در حالی که آرای آن‌ها پاسخ‌گوی نیازهای جامعه امروزی ما نیست. لذا باید باب اجتهاد گشوده شود تا در پرتو دستیابی به استنتاج و نظریات جدید مذهبی، فکر و فرهنگ اسلامی مان را غنا بخشیم و از بحران موجود خارج شویم.

۱.۲. استفاده از عقل و منطق در بررسی محتوای احادیث

احادیث و روایات نبوی، یکی از منابع مهم و معتبر برای شناخت اسلام به شمار می‌آید؛ اما این منبع در بستر تاریخ دچار تحریف‌ها و دگرگونی‌های فراوانی شده است. به گونه‌ای که حجم انبوهی از احادیث ما را اسرائیلیات دربر می‌گیرد. به همین دلیل، در میان احادیث بزرگان دین، مطالبی به چشم می‌خورد که کاملاً بر خلاف عقل و منطق بشری است. این امر دخالت عقل و منطق را در فهم و تشخیص احادیث درست از احادیث جعلی ضروری می‌سازد تا از نشر اکاذب به عنوان آموزه‌های دینی که ویران‌گر دین و دنیا و مانع بزرگ تکامل و پیشرفت است، جلوگیری شود. ضرورتی که سیداحمدخان آشکارا به آن اشاره می‌کند. وی معتقد است، همان‌گونه که راویان حدیث دقیقاً بررسی می‌شوند، محتوای احادیث نیز بر اساس دلیل و منطق ارزیابی گردد و از این طریق دین اسلام تقویت شود.^۲

۱.۳. توسعه آموزش علوم و فنون جدید در میان مسلمانان.

دانش نقش مهم و یگانه‌ای در ارتقای سطح فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و هر جامعه دارد و در واقع جوامع پیشرفته و متمدن امروزی، جایگاه شامخ و مؤثر بین‌المللی شان را مدیون دست آورد های علمی و فنی شان هستند.

اما مسلمانان شبه قاره با شرک خواندن ماهیت دست آوردهای علمی و فنی جدید غرب، از آن رو برتافته، از فراگیری آن ابا ورزیدند؛ به‌ویژه به این دلیل که معلمان و آموزگاران این علوم و فنون، مسیحیان و هندوان بودند. این امر که از دلایل جدی عقب ماندگی مسلمانان به حساب می‌آمد، سید احمد خان را بر آن داشت که با راه‌اندازی نهضت علمی و احداث مدارس و مراکز آموزشی و عرضه خدمات علمی و فنی رایگان، به توسعه

۱. همان، ص ۳۵۱.

۲. همان.

علوم و فنون جدید بپردازد و به عقب ماندگی مسلمانان پایان بخشد. و برای اجرای این راه کار، مراکز آموزشی زیر را بنیان نهاد:

الف) در سال ۱۸۵۹، مدرسه‌ای تأسیس کرد که در آن زبان فارسی تدریس می‌شد.^۱
ب) در سال ۱۸۶۳، مدرسه دیگری در غازی پور بنا کرد که زبان انگلیسی در آن تدریس می‌شد.^۲

ج) مهم‌تر از این دو، تأسیس مجمع علمی غازی پور بود که با هدف ترویج علوم غربی صورت گرفت. این مجمع قبل از سال ۱۸۶۳ بنا گردید و ویکتوریا نام‌گذاری شد.^۳
د) در سال ۱۸۶۱، جمعیت علمی - ادبی علیگر را پایه‌گذاری کرد. هدف از تأسیس این آموزشگاه، ترویج افکار نو در تاریخ، اقتصاد، علوم و ترجمه مهم‌ترین کتاب‌های انگلیسی به زبان اردو بود.^۴

ه) کالج انگلیسی - اسلامی (دانشگاه علیگر): تأسیس این آموزشگاه، مهم‌ترین کار سیداحمدخان در این حوزه به حساب می‌آید. این کالج آثار درخشانی در جوامع اسلامی شبه قاره از خود به جا گذاشت. تأسیس این دانشگاه، وقتی صورت گرفت که سیداحمدخان در سال ۱۸۷۰، از بریتانیا بازگشت. وی در آن جا تحت تأثیر شدید فرهنگ و تمدن اروپایی قرار گرفته و به این نتیجه رسیده بود که «برای خروج مسلمانان شبه‌قاره هند از عقب‌ماندگی فکری، فرهنگی، علمی، سیاسی و اجتماعی، راهی جز ارتقای سطح علمی و فرهنگی آنان وجود ندارد. بدین منظور مدرسه انگلیسی - اسلامی علیگر را در شهر علیگره تأسیس کرد تا علوم جدید را به جوانان مسلمانان بیاموزد».^۵

سیداحمدخان برای تأمین هزینه مالی کالج علیگر، زحمات فراوانی را به عهده گرفت و به مسافرت‌های داخلی پرداخت. وی برای دریافت کمک‌های مالی مسلمانان، تعهد نمود که از ترویج ادعاهای جدیدش (که در مجله *تهذیب‌الاخلاق* مطرح نموده و به اعتقادات مسلمانان مربوط می‌شد)، در کالج خودداری ورزد و ترویج علوم دینی را تنها به کسانی بسپارد که مورد اعتماد کمک‌دهندگان هستند.^۶

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان، ص ۱۰۸.

۶. پی هاردی، پیشین، ص ۱۴۵.

سرانجام این کالج با کمک بریتانیا و تعهد مالی ثروتمندان مسلمان در ۲۴ مه ۱۸۷۵، فعالیت خود را آغاز نمود. او در سال ۱۸۷۸، کلاس‌های متوسطه و در سال ۱۸۸۱، دوره لیسانس را دایر کرد. فعالیت دیگر آن گذاشتن کلاس آموزش مقدمات خدمات کشوری برای مسلمانان جویای مشاغل دولتی بود. در سال ۱۸۸۷، کالج علیگره، به آماده‌سازی دانش آموزان برای ورود به کالج مهندسی واقع در «لاکی» اقدام نمود. دانش آموختگان این کالج در سال ۱۸۹۵، که کمی افت نیز کرده بود، به ۵۶۵ نفر رسید.^۱

یکی از اهداف اصلی سیداحمدخان از تأسیس علیگر، ایجاد بستری بود که در آن مسلمانان بدون دغدغه سوءتربیتی، فرزندان‌شان را به این مرکز بفرستند و از علوم و فرهنگ شرق و غرب به‌صورت درست و به‌دور از تعصب و جمود، بهره‌مند شوند؛^۲ زیرا در آن دوران عده‌ای از مسلمانان به این دلیل فرزندان‌شان را از فرستادن به مدارس بازمی‌داشتند که آموزگاران آن مسلمان نبودند. اما با تأسیس علیگر و استفاده از معلمان مسلمان برای تدریس علوم جدید، به این نگرانی نیز پایان داده شد.

و) راه اندازی انجمن ترجمه در غازی‌پور: توسعه دانش و فن آوری در میان مسلمانان، بدون ترجمه علوم جدید به زبان اردو امکان‌پذیر نبود. براین اساس، سیداحمدخان در سال ۱۸۶۳، انجمن ترجمه را راه‌اندازی نمود. از اهداف این انجمن، معرفی علوم اروپایی به مسلمانان تحصیل‌کرده از راه ترجمه به زبان اردو بود. به اعتقاد سیداحمدخان: «تازمانی که انقلاب علمی نکنیم و علوم را به زبان خودمان برنگردانیم، در همین انحطاط و آشفتگی باقی خواهیم ماند... این که غریبان پیشرفت کرده‌اند، به این دلیل بوده است که علوم و فنون را به زبان اصلی خود فراگرفته‌اند.»^۳ لذا وی انجمن ترجمه را به‌راه انداخت تا مسلمانان بیش‌تری بتوانند از علوم و فنون جدید غرب بهره‌برداری نمایند.

سیداحمدخان تنها به تأسیس انجمن ترجمه اکتفا نکرد، بلکه شخصاً برای انتقال علوم و فنون غرب دست به ترجمه برد. احمد امین می‌نویسد:

بسیاری از بهترین آثار ادبی خارجی به وسیله خود او به زبان اردو برگردانده شد. او نظر تازه‌ای در ترجمه به زبان اردو ابراز کرد و آن عدم تقید به ترجمه حرف به حرف بود.^۴

۱. همان.

۲. احمد امین، پیشین، ص ۱۱۹.

۳. همان، ص ۱۱۷.

۴. همان، ص ۱۲۴.

بدین ترتیب سیداحمدخان با راه اندازی مدارس و آموزشگاه‌ها و نیز با تأسیس انجمن ترجمه، بسترهای توسعه علوم و فنون و آموزش جدید را در میان مسلمانان شبه قاره فراهم کرد و زمینه‌های زندگی در وضعیت جدید را مهیا ساخت.

۴.۱. اصلاح و ارتقای زبان اردو

زبان یکی از ابزارهای مهم ارتباط انسان‌ها است. در واقع زبان، تجلی‌گاه گذشته جوامع بشری به‌شمار می‌آید. شعر و شاعری، فلسفه و دانش بشری، با زبان و در زبان، به رشد و بالندگی می‌رسد و تجلی می‌یابد، فرهنگ، فنون و دانش انسانی، با زبان منتقل می‌شود و از گذشتگان به آیندگان به ارث می‌رسد. بنابراین، هرچه غنای زبان قوی‌تر و ظرفیت پذیرش و گنجینه لغات آن گسترده‌تر باشد، توانایی آن در انتقال پیام و مفاهیم، بهتر و موفقانه‌تر خواهد بود. جامعه‌ای که از یک چنین زبانی برخوردار باشد، در دستیابی به اندیشه‌های علمی، فلسفی و... مشکل چندانی ندارد و زمینه توسعه و ترقی آن مهیاتر است؛ به‌خصوص اگر کاربران آن زبان، به جای تکلف‌نگاری، روان نویسی پیشه سازند.

براساس این اهمیت، سیداحمدخان به زبان اردو توجه نمود و در راستای رسیدن به اهداف تعیین شده، به اصلاح و ارتقای آن همت گماشت. پیش از این، زبان اردو وضع حقارت آمیزی داشت و بیش‌تر به عشق، غزل، و ثناگویی می‌پرداخت و باطنی بی‌محتوا داشت. اما در اثر تلاش سیداحمدخان، «موضوعات سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، دینی، تاریخ و ادبی، در شیوه‌های استوار و با قدرت و استواری و روانی و با معانی عمیق و خالی از تصنع و تکلف وارد زبان اردو شد.»^۱

قبلاً یادآور شدیم که سیداحمدخان معتقد بود: «تا زمانی که علوم و فنون جدید را به زبان خود فرانگیریم، در انحطاط موجود باقی خواهیم ماند.» براین اساس، وی به تقویت زبان اردو اهتمام ورزید و کتاب و مقالات زیادی به این زبان پدید آورد و آثاری چند را هم ترجمه کرد. مقالات سید که از لحاظ سبک نویسندگی به اوج رسیده بود، الگوی دیگر نویسندگان و روزنامه‌نگاران اردو زبان قرار گرفت. در نتیجه، موضوعات بی‌سابقه گوناگونی وارد زبان اردو گردید.^۲

اقدام دیگر سید در جهت ارتقای زبان اردو، وضع لغات و اصطلاحات علمی مناسب و

۱. همان.

۲. همان.

خلق واژه‌های جدید و مورد نیاز بود؛ در حالی که پیش از این زبان اردو از اصطلاحات علمی خالی بود.^۱

سید احمدخان روش نگارش به زبان اردو را نیز ارتقا بخشید. وی در این زمینه می‌گوید: در صفحات نشریات کوچک خود، برای پیشرفت علم و ادب به زبان اردو، از هیچ کوششی دریغ نکردم. سبکی را برگزیدم که سادگی و روانی را با عمق و پر مغزی جمع می‌کرد و از پیچیدگی و تکلف به دور بود... کوشیدم که خواننده را به آنچه می‌نویسم جلب کنم و شور و شعورم را به وی منتقل کنم.^۲

گام دیگر سید در این مسیر، ترجمه آثار بنیادین علوم اجتماعی و طبیعی به این زبان بود. وی بهترین آثار خارجی را انتخاب و به اردو ترجمه می‌کرد.^۳

قدم دیگر سید احمدخان برای اعتباربخشیدن و ارتقاء سطح و توسعه زبان اردو، قرار دادن آن به عنوان زبان تحصیلی و تحقیقی در کالج علی‌گره بود.^۴

بدین ترتیب سید احمدخان برای توسعه زبان اردو به عنوان زبان رسمی مسلمانان شبه‌قاره، تلاش زیادی نمود تا با افزایش توانمندی آن، زمینه‌های فراگیری علوم مختلف را با این زبان برای تحصیل کردگان مسلمان مهیا سازد.

۲. راه کارهای سیاسی

اصلاحات گسترده سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و...، نیازمند استراتژی سیاسی کارآمد و واقع‌بینانه است که بر مبنای آن، نزدیک‌ترین و کم هزینه‌ترین مسیر رسیدن به اهداف انتخاب شده و بیش‌ترین دست‌آورد ممکن را به بار آورد. سید احمدخان نیز برای دستیابی به اهداف اصلاح‌گرانه خویش، از این مهم بی‌نیاز نبود، لذا به دو راه‌کار در این زمینه توجه کرد:

۱.۲. سازش با حکومت استعماری بریتانیا

یکی از نقاط چالش‌برانگیز در مورد سید احمدخان، سیاست‌های وی در قبال استعمار بریتانیاست که اعتراضات گوناگونی را از سوی مخالفان به بار آورده است. در زمانی که مسلمانان، مبارزات سختی را علیه استعمار تدارک می‌دیدند، و سرزمین هند را دارالکفر

۱. همان.

۲. همان.

۳. عزیزاحمد، پیشین، ص ۸۸.

۴. مهدی بازرگان، پیشین، ص ۶۳.

اعلام نموده، از ورود در ساختار حکومت و آموزش زبان استعارگران ابا می‌ورزیدند، سیداحمدخان مبارزه با حکومت بریتانیا را بیهوده قلمداد نمود و طرح سازش با این حکومت را مطرح ساخت. وی هند را دارالکفر ندانست. بنابراین، خواستار هم‌کاری مسلمانان با حکومت انگلیس و استفاده از امکانات حکومتی گردید. علاوه بر این، سیداحمدخان در قیام معروف ۱۸۵۷، با مسلمانان همراهی نکرد و بالعکس بسیاری از انگلیسی‌ها را با هم‌کاری عده‌ای از دوستانش نجات داد.^۱

عده‌ای این آرا و اقدامات را استعمارپذیری قلمداد می‌کنند که به عنوان نقطه‌ای منفی، زمینه‌ساز حملات تند مخالفان بر شخصیت وی گردیده است؛ در حالی که طرح سازش با انگلیس، نه به دلیل استعمارپرستی سید، بلکه به خاطر درکی واقع بینانه بود که وی از اوضاع هند آن روز و از موقعیت استعمار داشت. مبارزه با حکومت بیگانگان و دستیابی به اقتدار و عزت سیاسی، چیزی نبود که سید از اهمیت آن غافل باشد، اما این امر با توجه به اوضاع آن روز شبه‌قاره، امکان‌پذیر نبود. لذا سید می‌گفت:

پایان کار جز این نیست که انگلیس باردیگر چیرگی نیرومند تری پیدا کند، بدون این که فایده‌ای عاید شود، فقط قربانیانی از دو طرف به خاک می‌افتند.^۲

این برداشت از نتیجه قیام و مبارزه، با توجه به اوضاع سیاسی شبه قاره، کاملاً منطقی و واقع بینانه بود؛ زیرا در همان دم که مسلمانان مبارزه می‌کردند، گروه‌های بسیاری با انگلیس هم‌کاری داشتند، لذا قیام‌ها ناکام می‌ماند و جز کشتار و ویرانی، نتیجه دیگری عاید مسلمانان نمی‌شد. حتی امیران مسلمان نیز متحد و یک دست نبودند و اهداف واحدی را دنبال نمی‌کردند:

در میان امیران و اشراف مسلمان نظام حیدر آباد و نواب‌های رامپور، کارنال، مرادآباد و داکا [در قیام ۱۸۵۷ میلادی، به حکومت انگلیس] وفادار ماندند و حال آن که نواب فرخ آباد و نواب داند، علم طغیان برداشتند... در پنجاب، مسلمانان با سیک‌ها و افراد مسلمان قبیله کوهات متحد شدند تا بخشی از نیروی تقویتی سواران و سپاهیان بریتانیایی را در ریج خارج از شهر دهلی تأمین کنند.^۳

دستیابی به استقلال، در این فضا، رؤیایی بیش نیست و نتیجه همان بود که

۱. سیدعلی خامنه‌ای، پیشین، ص ۵۰.

۲. احمدامین، پیشین، ص ۱۱۳.

۳. بی هاردی، پیشین، ص ۹۹.

سید احمدخان پیش بینی می کرد: قتل و کشتار و ویرانی. لذا وی برای جلوگیری از خونریزی بیش تر که در آن بیش ترین آسیب متوجه مسلمانان بود، مبارزه با انگلیس را تجویز نمی نمود. بر این پایه، یکی از دلایل دادن طرح سازش، جلوگیری از کشتار بیش تر مسلمانان در مسیر عاری از فایده بود. دلیل دیگر برای این امر، استفاده از امکانات دولتی برای پیشرفت مسلمانان بود. رسیدن به این امکانات و تسهیلات که در دست انگلیسی ها قرار داشت، جز از طریق هم کاری و سازش با آن ها ممکن نبود:

با انگلیس که تمام قدرت و امکانات در ید اوست، باید سازش نموده و از امکانات موجود بهره بریم و به انگلیس بقبولانیم که آن ها موظفند که همان گونه که مردم تحت حکومت خود را یاری می دهند و به جنبش و می دارند، به آن ها نیز توجه نموده و در امور فکری و عقلی نیز یاری رسانشان باشد.^۱

در آن اوضاع، قیام های خونین و مبارزات منفی و انزواگزینی مسلمانان، بریتانیا را به آن ها بدبین ساخت و برای پر کردن خلأ حضور آن ها در قدرت، به هندوها رو آورد. نتیجه آن شد که مسلمانان از کم ترین امکانات دولتی و حقوقشان محروم شدند، بدون این که دست آورد مثبتی از مبارزه داشته باشند.

در واقع رسیدن به توسعه همه جانبه و عبور از بحران عقب ماندگی، بدون استفاده از امکانات و توان مندی های ملی که در دستان حکومت است، امکان پذیر نیست. واقعیتی که احمدخان به خوبی آن را درک کرد و برای رسیدن به آن، طرح سازش داد و خود نیز از آن نتیجه گرفت. برای مثال، راه اندازی کالج معروف علیگره از دست آوردهای پی گیری این سیاست به حساب می آید.

دلیل سوم هم کاری با انگلیس، نگرانی از فردای پس از استعمار بود. در شبه قاره، جمعیت هندوها چند برابر مسلمانان بودند. تقابل شدید هندوها و مسلمانان هم واقعیتی بود که نمی شد آن را نادیده گرفت. از سوی دیگر، هندوها بر خلاف مسلمانان، هم کاری همه جانبه ای با انگلیس داشتند و با استفاده از امکانات موجود، به ارتقای سطح علمی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... پرداخته و از مسلمانان پیشی گرفته بودند. لذا احتمال تنزل موقعیت اجتماعی مسلمانان در فردای پس از استعمار، به شدت نگران کننده بود:

دلیل سرسید احمدخان [برای سازش با انگلیس]، آن بود که تصور می کرد چنان چه

۱. احمد امین، پیشین، ص ۱۱۳.

انگلیسی‌ها هندوستان را ترک کنند، هندوها که در آموزش و تکنولوژی جدید از مسلمانان پیشرفته‌ترند، کانون‌های قدرت را در اختیار گرفته و مسلمانان، شهروند درجه دوم خواهند شد.^۱

این نگرانی کاملاً جدی و واقعی بود؛ زیرا در همان زمان نهضت ضد زبان اردو، نهضت آریاساماج، جنبش سنگامان و شودهی، شکل گرفته بود که ضدیت با اسلام و احیای هندوئیسم، هدف اصلی آنان بود.^۲ بنابراین، خروج استعمار به معنای آغاز منازعات داخلی بود؛ منازعاتی که در آن قطعاً مسلمانان بازنده بودند و به عنوان شهروند درجه دوم، موقعیتشان سقوط می‌کرد و این برخلاف اهداف اصلاح‌گرانه سید بود که در برای بهبود اوضاع همه جانبه مسلمانان مبارزه می‌کرد.

در مجموع، استراتژی سازش، به دلیل استفاده از امکانات دولتی برای پیشرفت، حفظ مسلمانان از پی آمدهای منفی قیام و نگرانی از اوضاع پس از استعمار، طراحی و عرضه شده بود.

۲.۲. فراگیری زبان انگلیسی توسط مسلمانان

در عصر سید احمدخان، آشنایی با زبان انگلیسی شاه کلیدی بود که با آن، هم علوم، فنون و تمدن غرب قابل فهم و استفاده می‌شد و هم با ورود به ساختار حکومت، از مزایا و امکانات دولتی می‌شد استفاده نمود و به ارتقای جایگاه سیاسی، ثروت و منزلت اجتماعی پرداخت و در واقع کارکرد سیاسی بسیار مهمی داشت؛ در حالی که هندوها به فراگیری آن پرداخته بودند و از مزایای آن بهره می‌گرفتند، مسلمانان از دانستن آن خودداری ورزیدند. در نتیجه تحولات فکری و پیشرفت در میان آن‌ها به وجود نیامد.

براین اساس، سیداحمدخان مسلمانان را به فراگیری زبان انگلیسی تشویق نمود تا با استفاده از آن، به کسب مقامات دولتی، امنیت و سربلندی نایل آیند.^۳

علاوه براین، حضور نبودن در حکومت، محرومیت مسلمانان از مشارکت در امور عام المنفعه و مشاغل عمومی را در پی داشت که انحطاط فرهنگی و عقب‌ماندگی اجتماعی را به دنبال می‌آورد. بر این اساس، سیداحمدخان برای پرکردن این خلأ، در سال ۱۸۶۳ مدرسه ترجمه را در غازی پور بنیان‌گذاری نمود و مسلمانان را به فراگیری زبان انگلیسی

۱. علی محمد نقوی، مجموعه مقالات فرهنگی ایران و هند، ص ۲۱، تهران، الهدی، ۱۳۸۵ ش.

۲. محمدتقی جمشیدی، ملی‌گرایی هندو، ص ۷۵، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹ ش.

۳. جواهر لعل نهرو، زندگی من، پیشین، ص ۷۴۲.

تشویق کرد.^۱ تا با فراگیری آن، زمینه‌های حضور در دولت را مهیا سازد.

۳. راه‌کار تربیتی

هم‌چنین سیداحمدخان تربیت اسلامی درست را برای خروج مسلمانان از بحران عقب ماندگی پیشنهاد کرد. وی ریشه تمام نادانی‌ها، کم‌خردی، فقر و بدبینی نسبت به علوم جدید را از تربیت نادرست اسلامی مسلمانان ناشی می‌دانست.^۲ براین اساس، تلاش کرد تا تربیت اسلامی درست را به مسلمانان بنمایاند. در این تربیت، اسلام با عقل و علوم جدید ناسازگار نیست و عادات قدیم و اخلاق ناپسند، مانع از فراگیری علوم جدید می‌شود. در نگاه سید، «اسلام یعنی پیشرفت نوین و پیشرفت نوین یعنی اسلامی که به نحو درست فهمیده شود».^۳ وی از این که در مدارس هند به تربیت توجه نمی‌کردند و صرفاً به آموزش می‌پرداختند، انتقاد داشت و فاسد شدن دانشجویان هندی را در شهرهای متمدن، از این امر ناشی می‌دانست.^۴

سیداحمدخان اقدامات ذیل را برای پر کردن این خلأ و راه‌کارهای تربیت اسلامی انجام داد:

۱.۳. **تأسیس کالج علیگر:** هدف از تأسیس این کالج، تنها آشنایی و آموزش مسلمانان با علوم جدید نبود، بلکه توجه به امور تربیتی، تهذیب اخلاق، رشد عقلانیت و سالم بودن محیط تحصیلی در آن یک اصل به حساب می‌آمد.^۵

۲.۳. **انتشار مجله تهذیب الاخلاق:** در تربیت اخلاقی، تلاش سید بر تربیت عقل و بیداری افکار، تهذیب و تعالی اخلاق و نگرستن به دین از دیدگاه تساهل و مدارا، استوار بود. وی این اهداف را در مجله **تهذیب الاخلاق** دنبال می‌کرد. تفسیری که وی از قرآن در این مجله ارایه می‌داد، در همین مسیر بود.

از آنجایی که در برداشت سید، اسلام و پیشرفت جدید بشری عین هم ملاحظه شده بود، لذا تلاش داشت با تفسیری که از قرآن در این مجله ارایه می‌دهد، تفکر و برداشت مسلمانان را از اسلام، به سمت و سویی سوق دهد که در آن اسلام، با عقل و علم بشری

۱. احمدامین، پیشین، ص ۱۰۷.

۲. احمدامین، پیشین، ص ۱۱۵.

۳. همان، ص ۱۳۹.

۴. همان، ص ۱۱۸.

۵. همان، ص ۱۱۹.

سازگار باشد^۱ تا بسترهای پذیرش علوم جدید از سوی مسلمانان فراهم گردد. وی معتقد بود:

آنچه عقل بشری حکم می‌کند و یا در عالم طبیعت وجود دارد، دینی نیز هست؛ زیرا عقل و هستی هر دو آفریده خداوندند و بین ذات خداوند و افعال او، وحدت و یگانگی وجود دارد و اگر بشر نمی‌تواند رابطه قدرت الهی و افعال طبیعی را کشف کند و یا آنچه را معجزه می‌نامیم بر اساس معیار علمی توجیه نماید، دلیل بر غیر علمی بودن معجزه نیست، بلکه دلیل بر محدودیت قدرت علمی بشر است؛ زیرا در واقع هیچ حادثه‌ای غیر علمی نمی‌باشد.^۲

هم‌چنین سیداحمدخان، برداشت متجددانه‌ای از بهشت، جهنم، معاد، وحی و... ارائه داد که با علم جدید سازگار باشد.^۳ بدین ترتیب برای ایجاد تغییر و تحول در اخلاق و رفتارهای مسلمانان، برداشت‌های متجددانه‌ای از مفاهیم و آموزه‌های اسلام عرضه کرد که در نشریه *تهذیب الاخلاق* به چاپ می‌رسید.

۳.۳. تشکیل کنفرانس تعلیمی - اسلامی: راه‌کار سوم سید در جهت احیای تربیت اصیل اسلامی، تشکیل کنفرانس تعلیمی - اسلامی بود. این کنفرانس که در سال یک‌بار و در یکی از شهرهای مهم شبه قاره دایر می‌گردید، در سال ۱۸۸۶، پایه‌گذاری شد و نمایندگان مسلمان از سراسر شبه قاره در آن شرکت می‌جستند. این کنفرانس اهداف متنوع و گوناگونی را دنبال می‌کرد. که از آن جمله: ایجاد روح الفت، برادری و ارتقای سطح تربیت میان مسلمانان بود؛ هم‌چنین تبادل نظر در انتخاب، بهترین شیوه برای ترقی و پیشرفت مسلمانان به شمار می‌آمد؛ تربیت انسان مسلمانی که با علوم و فنون جدید رابطه منطقی و معتدلانه برقرار سازد.^۴

علاوه بر این، تجدید حیات تربیت مذهبی در مدرسه‌ها و مکتب‌ها و فراهم آوردن وسیله پژوهش در تاریخ اسلام، از اهداف دیگر کنفرانس تعلیمی - اسلامی ذکر شده است. این کنفرانس در سال ۱۸۹۲، درباره تعداد مسلمانانی تحقیق کرد که از رفتن به مدرسه امتناع می‌ورزیدند و در جست‌جوی دلایل آن برآمد.^۵ بدین ترتیب، تربیت اسلامی درست که در

۱. همان.

۲. محمداکرم عارفی، پیشین، ص ۶۵.

۳. همان.

۴. احمدامین، پیشین، ص ۱۲۱.

۵. پی هاردی، پیشین، ص ۱۸۶.

آن هم به مذهب و اخلاقیات مذهبی توجه گردد و هم به آموزش‌های جدید علمی پرداخته شود، از اهداف مهم این کنفرانس درست به حساب می‌آید؛ هرچند مقاصد دیگری را نیز این کنفرانس دنبال می‌کرد.

سیداحمدخان با دادن این راه کارها، در اندیشه تغییر رفتار و باورهای نادرست مسلمانان بود تا با این تغییرات، موانع جذب علوم و فنون جدید را بردارد و زمینه‌های پایان بخشیدن به بحران عقب‌ماندگی پیروان اسلام را فراهم سازد. در نتیجه، تلاش زیادی نمود تا مسلمانان شبه‌قاره را از وضعیت اسفناک عقب‌ماندگی رهایی بخشد و آنان را به فراگیری علوم و فنون جدید متمایل سازد. وی در این زمینه، رنج‌های فراوانی کشید و اهانت‌ها دید؛ سنت‌گرایان و پیروان تفکر حاکم، وی را خلیفه شیطان خواندند،^۱ در حالی که خود هیچ راه کار مفید و مؤثری برای خروج از بحران نداشتند.

اما سید بدون واژه از تهدید و تکفیر، اهداف بلندش را دنبال نمود تا خفتگان را بیدار سازد و بازماندگان را سبقت بخشد. به قول خودش: «من اکنون در خانه خفتگان را همواره می‌کوبم تا بیدار شوند... هرگز خسته و یا ملول نمی‌شوم».^۲

نتیجه

جوامع اسلامی شبه قاره طی قرن‌های متوالی، به خصوص در بخش عمده‌ای از دوران امپراتوری مغولان هند، نقش اول و ممتازی در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، نظامی و... داشتند و آثار تمدنی درخشانی از خود به یادگار گذاشتند. اما با شکل‌گیری جریان‌های تصوف انحرافی، ورود بدعت‌ها و خرافات در باورهای دینی، سطحی‌نگری و تعصبات تند مذهبی اورنگ‌زیب، فساد و ضعف حاکمان بعدی مغولان و سیاست‌های استعماری بریتانیا، دوران عظمت تمدن اسلامی به سرآمد و مسلمانان سیر قهقرایی پیمودند و به طرز وحشتناکی در عقب‌ماندگی و انحطاط فرو رفتند. در چنین اوضاعی سرسیداحمدخان وارد مبارزه شد و برای پایان بخشیدن به بحران عقب‌ماندگی مسلمانان، تلاش کرد. وی ریشه‌های بحران را در تربیت ناسالم فکری، دینی، سیاسی و رفتاری می‌دانست و راه کارهای فکری- فرهنگی، سیاسی و تربیتی را برای اصلاح این ناراستی‌ها پیشنهاد داد.

۱. محمداکرم عارفی، پیشین، ص ۶۵.

۲. احمدامین، پیشین، ص ۱۲۵.

منابع

۱. بهروزان، گیله گل، هند، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳ ش.
۲. نهرو، جواهر لعل، کشف هند، ج ۱، محمود تفضلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
۳. _____، زندگی من، ج ۲، محمود تفضلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
۴. _____، نگاهی به تاریخ جهان، ج ۱ و ۲، محمود تفضلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۵. عارفی، محمداکرم، جنبش اسلامی پاکستان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، آسیا، [بی جا]، ۱۳۴۷ ش.
۷. هاردی، پی، مسلمانان هند بریتانیا، حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۸. عزیز احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، تقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، کیهان، ۱۳۶۷ ش.
۹. بازرگان، مهدی، آزادی هند، امید، [بی جا]، [بی تا].
۱۰. جمشیدی بروجردی، محمدتقی، ملی‌گرایی هندو، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. بلک، آنتونی، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. احمدامین، پیش‌گامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، حسن یوسفی اشکوری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. نقوی، علی محمد، مجموعه مقالات فرهنگی ایران و هند، تهران، الهدی، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. مشیر الحسن، جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره‌ای هند، حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.

بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی ابوحامد محمد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی

علی منصوری*

مریم غلامی خسروآبادی**

چکیده

رویداد سقیفه (۱۱ق/ ۶۳۲م) در تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، از اهمیت نمادین بسیار برخوردار است. در سقیفه، آوردن روایتی از پیامبر ﷺ در مورد جانشین پیامبر ﷺ از میان قریش، نقشی اساسی در اندیشه سیاسی اسلام ایفا کرد. نظریه «قریشی بودن خلیفه» و «اهل حل و عقد»، از مهم‌ترین دست‌آوردهای نظری ماجرای سقیفه بود. با این حال، اندیشه سیاسی اسلام نظریه‌های دیگری همچون استخلاف، استیلاء، امامت، سلطنت و ... را در طول تاریخ خود پشت سر گذارد.

تاریخ اسلام در قرن چهارم و پنجم قمری (دهم و یازدهم میلادی) قرون طلایی تمدن خود را تجربه کرد. افرادی همچون ماوردی، خیام، غزالی، خواجه نظام الملک طوسی و... نیز حاصل همین دوران هستند. اندیشه سیاسی نزد غزالی رنگ دینی و مذهبی به خود می‌گیرد و اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک بر اساس کتاب سیاست‌نامه (ت ۴۷۹ق/ ۱۰۸۶م)، آشکارا رنگ ایرانی دارد و از اندیشه سیاسی ایران شهری متأثر است. خواجه به

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۹، تاریخ تصویب ۹۰/۶/۳

* دانش‌پژوه دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی s-amansouri@rose.shirazu.ac.ir

** دانش‌پژوه دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز

بحث نظری و آموزه‌های آن در باب سیاست نمی‌پردازد، بلکه به امور واقعی اشاره می‌کند که می‌تواند بنیاد حکومت قرار گیرد. وی در تمام کتاب، به نهاد پادشاهی با تأثیر از نظریه فره ایزدی می‌پردازد و کم‌تر به نهاد خلافت توجه می‌کند که رنگ دینی و مذهبی دارد.

از سوی دیگر در اندیشه سیاسی وی، عدل بر دین برتری دارد؛ زیرا «ملک به کفر بیاید و با ستم نیاید». به هر روی بحث فره ایزدی، عدالت، پیوستگی ملک و دین مؤلفه‌های اصلی اندیشه سیاسی ایران شهری هستند که در *سیاست‌نامه* به آن پرداخته شده است. با این حال، نقطه مشترک اندیشه سیاسی غزالی و خواجه در مخالفت هر دو عموماً با دگراندیشان و خصوصاً با باطنی‌ها (اسماعیلیه) است. مقاله حاضر، به بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی ابوحامد محمد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی با تکیه بر آثار آنان پرداخته است.

واژگان کلیدی

اندیشه سیاسی، تاریخ اسلام، سلجوقیان، غزالی، خواجه نظام الملک.

استنباط اصلی اسلام از دولت متوجه حکومت دینی است؛ حکومتی که در آن سلطه از آن خداوند است. به بیان دیگر، حکومتی که مذهب بر دولت غلبه دارد. وضعیتی که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش آمد، موجب دور گشتن از نظریه اصلی اسلام گردید. گسترش فتوحات اسلامی، باعث شد تا مسلمانان با امپراتوری‌های ساسانی و بیزانس آشنا گردند که به لحاظ ساختار اداری و دولتی بسیار تکامل یافته بودند. در دوران خلافت امویان، انحراف آشکاری از نظریه اکید اسلام صورت گرفت که نویسندگان عرب و ایرانی از آن به صورت پدید آمدن حکومت‌های سلطنتی یا عرفی یاد می‌کنند. خلافت عباسیان اگرچه تلاشی ظاهری در جهت تجدید حکومت دینی بود، این حکومت با حکومت صدر اسلام تفاوتی بنیادین داشت. خلافت از نظر فقیهان، چیزی جز تفویض قدرت به منظور به کار بستن و دفاع از شریعت و توجیه نظم سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی نبود. از نظر آنان، رهبری «جماعت» که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعمال می‌کرد، به عنوان یک کل به ارث می‌رسید نه به خلیفه؛ اما جماعت هیچ‌گاه قدرت واقعی سیاسی در اختیار نداشت تا نقش سیاسی خود را به صورت یک نهاد اعمال کند. فقیهان کوشیدند نظریه اصلی را به قوت خود باقی نگاه دارند. از این رو، آنان در مقابل عباسیان که لقب «خلیفه‌الله» به کار می‌بردند مقاومت کردند. خلیفه‌الله قدرتی مطلق را شامل می‌شد که در خلافت صدر اسلام جایی نداشت؛ ولی مخالفت با این لقب، نتوانست از گرایش به تدوین نظام مطلقه در نظریه و عمل جلوگیری کند. در همان حال، در نظریه سلطنت نیز گرایش به نظام مطلقه آشکار بود. اگرچه قدرت سلطان از خلیفه نشأت می‌گرفت، هنگامی که خلیفه، دیگر مؤثر نبود (چنان‌که در قرن پنجم هجری/یازدهم میلادی با چنین روندی روبه‌رو هستیم)، گرایش به سوی نادیده گرفتن نهاد خلافت تقویت شد و سلطان را سایه خدا در زمین دانستند که از سوی خدا منصوب شده و مستقیم در برابر او مسئول است نه خلیفه. این تحول با طلوع حکومت نظامیان ترک هم‌زمان و تا حدی نتیجه آن بود؛ اما منشأ این تحول را باید در تأثیر سنت‌های حکومت سلطنتی ایران قدیم دانست که برای پادشاهان، «حق الهی»^۱ قایل بودند - به نظر می‌رسد خواجه نظام‌الملک طوسی را می‌توان احیاگر چنین اندیشه‌ای دانست. در قرن سوم هجری/نهم میلادی، نهادهای سیاسی و مذهبی دقیقاً مشخص

1. Divine Right

شدند. اعطای لقب امیرالامرا به ابن رائق در سال ۳۲۴هـ/۹۳۶م توسط خلیفه، در عمل به معنای به رسمیت شناختن وجود یک اقتدار دنیوی است که قدرت سیاسی و نظامی مؤثری اعمال می‌کند و خلیفه را به عنوان نماینده وحدت مذهبی اسلام می‌شناسد. با تسلط آل بویه بر بغداد (۳۳۴-۳۷۲هـ/۹۸۳-۹۴۵م) نیز موضع خلیفه سست‌تر گشت. ماوردی این دگرگونی‌ها را به رسمیت شناخت و در *احکام‌السلطانیه*، کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند. مدتی بعد ابوحامد محمد غزالی، سعی کرد رابطه ای جدید میان خلیفه و سلطان برقرار سازد که بر هم‌کاری خلیفه با صاحب قدرت واقعی (سلطان) مبتنی بود.^۱

غزالی و رویکردها

غزالی در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که در آن، دو نهاد خلافت و سلطنت به عنوان دو مؤلفه اصلی قدرت، امور جامعه را بین خویش تقسیم کرده بودند. نهاد سلطنت (سلجوقیان) و خلافت (عباسیان)، وارث سه جریان اصلی فکری بودند: بخش اعظم بلاد اسلامی، همان سرزمین قدیم ایران بود و کارگزاران حکومتی نیز عموماً ایرانی بودند. ایران قدیم که اکنون در حوزه جغرافیای سیاسی جدید (اسلام) قرار گرفته بود، با خود میراثی به یاد می‌کشید که با نهضت ترجمه و شعوبیه و کتاب‌هایی همچون *خدای نامه‌ها*، *تاج‌نامه‌ها* و *اندرزنامه‌ها* و با تلاش افرادی همچون ابن مقفع، فردوسی و...، وارد حوزه جغرافیایی جدید شد. در حوزه اندیشه سیاسی بحث اندیشه ایران شهری که خود دارای مؤلفه‌هایی همچون فره آیزدی، بحث عدالت، پیوستگی دین و ملک و... بود، نیز وارد دوره اسلام گردید که از آن با عنوان ایرانی‌گری یاد شده است. جریان دوم، تأثیر از تعالیم و حکم یونان است که با عصر ترجمه، به سرزمین‌های اسلامی راه یافت و در اندیشه و آثار متفکران و فلاسفه دوره اسلامی همچون ابن سینا، فارابی و... داخل شد. سومین جریان،

1. W.Montgomery watt. ISLAMIC POLITICAL THOUGHT. EDINBURGH at the University Press. 1968. p.102-3.

۲. واژه فره که در اوستا به صورت خوره از ریشه havar به معنای نور و درخشیدن به کار رفته، نوعی نیرو، توان، استعداد و کمال وجودی است. کارکرد خوره، رساندن موجودات به کمال خاص آن‌هاست. در اندیشه مزدایی هر موجودی دارای فره است اما فره ایرانی و کیانی، دو مفهوم سیاسی مرتبط با صلاحیت و مشروعیت فرمان‌روایی است. از فره کیانی با وصف ناگرفتی نام برده شده است؛ زیرا ایرانیان و عناصر پلید همانند آژی دهاک (ضحاک) به دنبال آن بوده‌اند. در اختیار داشتن فره به معنای تصاحب دایم شهریاری نیست بلکه پیوند فره کیانی با شهریاری، تا زمانی است که بر اساس اشته (اشه به معنای نظم، قانون، عدالت، و راستی است) فرمان‌روایی کند؛ در غیر این صورت همچون جمشید فره از او می‌گریزد (حاتم قادری و تقی رستم وندی، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۳۲).

شیوه اندیشه مذهبی اسلامی بود که مدعی اجتناب از تأثرات ایرانی‌گری و یونانی‌گری بود و توجیهاات و تبیینات شرعی و اسلامی را برای اندیشه و رفتار خود پی می‌گرفت. غزالی بیش از هر چیز، یک فقیه متشرع بود و این ویژگی موجب گردید که او به آن‌چه اسلامی می‌پنداشت وفادار ماند و از ایرانی‌گری و یونانی‌گری پرهیز کند؛ این ویژگی در آثار غزالی همچون *احیاء علوم‌الدین*، *کیمیای سعادت*، *تهافت الفلاسفه* و *مستظهری* و... مشهود است. تنها اثر او که رنگ ایران‌گری با رویکرد به اندیشه ایران‌شهری و یونانی‌مآبی دارد، بخش دوم کتاب *نصیحة الملوک* است. مهم‌ترین نکته در بررسی اندیشه سیاسی غزالی، اصالت یا عدم اصالت بخش دوم این کتاب است. با پذیرش اصالت بخش دوم *نصیحة الملوک*، اندیشه سیاسی غزالی از اندیشه صرف اسلامی که در آن شرع، خلافت و... برجستگی دارد، به اندیشه ایران‌شهری تغییر مسیر می‌یابد. رویکردی که با تحولات اوضاع زمانه نیز کم و بیش هم‌خوانی دارد و سیدجواد طباطبایی آن را ناشی از گذر غزالی از آرمان‌خواهی به واقع‌بینی می‌پندارد. با این حال، به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسأله در بررسی آثار و زندگی غزالی، نقد منابع وی باشد. این مشکل با شخصیت موجی غزالی در بررسی اندیشه سیاسی وی مشکل را دو چندان کرده است؛ مطلبی که پژوهش‌گر نکته‌سنج کشورمان سیدجواد طباطبایی به آن اشاره می‌کند.^۱ با این حال، شاید روزی پیدایش نسخه‌های جدیدی از کتب غزالی، چنین مشکلی را برطرف سازد.

اندیشه سیاسی غزالی

اساس اندیشه سیاسی غزالی، بر این اصل استوار است که حیات آدمی، مجموعه‌ای از دین و دنیا است و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد. تعارض میان دین و دنیا و کوشش در جهت حل آن، شالوده اصلی اندیشه سیاسی غزالی و محور اصلی تأملات وی در زمینه سیاست است. غزالی آفرینش را یک کل به هم پیوسته و یک‌پارچه می‌داند که دارای آفریننده‌ای حکیم است که آفرینش خود را از روی لهو و لعب به انجام نرسانده، بلکه برای آن مقصودی متصور است. انسان به سبب این‌که جزیی از این مجموعه

۱. «حتی اگر می‌توانستیم در اعماق ذهن و اندیشه‌های غزالی رسوخ کنیم؛ باز هم آن یک‌پارچگی شخصیت و شفافیت اندیشه‌ای که در بسیاری از نام‌آوران تاریخ اندیشه ایرانی سراغ داریم، در او نمی‌بینیم؛ از این حیث ابو حامد محمد غزالی، شخصیتی است بفرنج و استثنایی و به نظر ما این بفرنجی، در قلمرو اندیشه سیاسی وی بیش از زمینه‌های متنوع دیگری که غزالی در آن‌ها زورآزمایی کرده است، در خور توجه و شایان بررسی است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۸)

آفرینش به‌شمار می‌آید، به ناگزیر حکیمانه بودن آفرینش شامل حال وی نیز می‌شود و از آن رو که مخلوقی برگزیده است، رسالتی خاص دارد. غزالی ملهم از تعالیم اسلامی خود، میان دنیا و آخرت ارتباطی اصولی و تحولی منطقی می‌یابد: «فان الدنیا مزرعة الآخرة و هی الآلة الموصلة الی الله تعالی لمن اتخذها آله و لم يتخذها وطنًا و مستقرًا...»^۱ از این رو، به سیاست همچون اصلی می‌نگرد که به کار هدایت مردمان در سیری که از دنیا به آخرت دارند، به کار می‌آید. این هدایت نیز به وسیله شرع امکان پذیر است؛ از این رو، این سیاست تفاوتی بنیادین دارد با آنچه امروزه به عنوان علم سیاست (توزیع قدرت) مطرح است. بی‌جهت نیست که غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین*، به تعریف سیاست در ادامه اصول توحید، نبوت و معاد می‌پردازد و اصول یاد شده را مبنای استدلال و برداشت خود از سیاست قرار می‌دهد. او در این کتاب، در شمارش علوم و تقسیم‌بندی آن‌ها، جایگاه سیاست را مشخص کرده است. غزالی این کتاب را در چهار بخش اصلی با عناوین عبادات، عادات، مهملکات و منجیات نگاشت و هر بخش را در ده باب یا موضوع فرعی بسط داد.^۲

توجه غزالی به امر سیاست، حاصل اهمیت فوق العاده‌ای است که او برای عمل قایل است. در نظر وی، سیاست مثل کلام، علوم اخروی، اخلاق و فقه، بخش مستقلی را تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه اجزای لایتجزای بخش‌های دیگر است؛ سیاست، هنر کردار فردی و اجتماعی است؛ سیاست، در درجه اول، شناخت شرع است و در درجه بعد، هنر تطبیق شرع با واقعیات تازه زندگی.^۳ از نظر غزالی، سیاست بر سه پایه استوار است: توحید، اجتناب از معاصی و منکرات، و عمل به اوامر شرع. او در *احیاء علوم و کیمیای سعادت*، به دو پایه اجتناب از معاصی و عمل به اوامر یا منجیات پرداخته است.^۴ در اندیشه سیاسی غزالی، سیاست بر پایه دین (فقه) و اخلاق نهاده شده است.^۵

سیاست از نظر غزالی چهار مرتبه دارد: در مرتبه اول سیاست انبیاست. انبیا به عنوان

۱. جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۹۰، به نقل از فاتحة‌العلوم، تهران: کویر، ۱۳۷۲.

۲. محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤالیدین محمد خوارزمی، تهران، علمی، ۱۳۷۴.

۳. هانری لائوس، *سیاست و غزالی*، مترجم: مهدی مظفری، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد ایران، ص ۵۴۶، ۱۳۵۶.

۴. *احیاء علوم الدین*، ربع مهملکات، حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۹۸.

۵. سیدعلی محمودی، «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، *نامه فرهنگ*، شماره ۳۲ و ۳۳، سال ۱۳۷۸، ص ۶۷-۱۵۴.

پیام‌آوران الهی و هادیان خلق، عالی‌ترین مرتبه سیاست را به خود اختصاص می‌دهند. مرتبه دوم به خلفا و پادشاهان تعلق دارد که به جهت قدرت ظاهری‌شان، تنها به ظواهر انسان‌ها اعم از خواص و یا عوام حکم می‌کنند. مرتبه سوم سیاست علماست. از نظر او علما، وارثان حقیقی انبیا هستند و بر بواطن خواص اعمال سیاست می‌کنند: «بدان که پس از پیغامبر، خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علما بودند در معرفت حق تعالی و فقها در احکام او و مستقل به فتوا و قضا».^۱ مرتبه چهارم به واعظان اختصاص دارد؛ کسانی که تنها قادر بر اعمال سیاست بر بواطن عوام هستند.^۲

غزالی پیش از دوران هجرت و دوری از بغداد، رکن اساسی عمل به سیاست را مقام امامت و خلافت می‌دانست و بقیه را در حاشیه این رکن جای می‌داد. وی در *فضائح الباطنیه*، بحث مبسوطی در مسأله امامت دارد که با توجه به بررسی آرای باطنیه و شرح مسائل ایجابی و سلبی در مورد امامت، مفصل‌ترین بحث درباره موضوع امامت است. در دیگر کتب اعتقادی به‌ویژه *الاقتصاد و فی الاعتقاد*، بحث امامت را در ادامه بحث‌های اعتقادی می‌آورد؛ آن هم به گونه‌ای که جزو اصول دین برشمرده نمی‌شود. او در *فضائح الباطنیه*، با جانب‌داری از موضع خلافت، حرکت و اتخاذ موضع می‌نماید؛ این جهت‌گیری در دوران عزلت و دوری از بغداد ضعیف می‌شود و به طور برجسته‌ای جای خود را به بررسی وضعیت پادشاهان و نقادی آن‌ها می‌دهد. در *احیاء علوم الدین*، بحث امام یا خلیفه در ادامه و تتمه مباحث مربوط به اعتقاد جای می‌گیرد و سلطان عملاً بر ظواهر و جوارح، نفوذ کلام دارد. غزالی با توجه به تقسیم‌بندی که در *احیاء علوم الدین* انجام می‌دهد، تعصبات دوران حضور در نظامیه را کنار گذاشته است. برای او فقط ایمان مهم است و ایمان را در اعتقاد به توحید، نبوت و معاد می‌داند. پادشاه باید در عقیده و رفتار، با ایمان باشد، اما او راهبر و آموزگار عقاید مردم نیست. راهنمایی خلق، کار انبیای الهی است. پادشاه فقط نگاهبان و نگاه‌دار جامعه است:

پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نماید و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یک‌دیگر نگاه دارند ... و محلی بزرگ نهاد ایشان را؛ چنان که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل الله فی الارض.^۳

۱. *احیاء علوم الدین*، ص ۱۰۳.

۲. حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۱۰۰.

۳. غزالی، *نصیحة الملوك*، تصحیح: جلال الدین همایی، ص ۸۱، تهران، هما، ۱۳۶۷.

اختیارات امام در نظر غزالی، برخاسته از نوع تبیین وی از امامت است. وظایف امام یا سلطان، در چارچوب رفع وظایف ظاهری است و مسائل اخروی را علمای صالح برعهده دارند. در واقع غزالی، با پندگیری از وقایع روز و تجارب خود، این اصلاحیه مهم را در اندیشه سیاسی خویش داخل می‌کند و در *فضائح الباطنیه* و اصولاً اندیشه سیاسی غزالی قبل از ترک بغداد، این گرایش به بواطن و نقش علمای صالح به چشم نمی‌خورد.^۱

گرایش به علوم باطنی و توجه به علمای آخرت، نقطه عطفی در اندیشه سیاسی و زندگی عملی غزالی است و از این زاویه به باطنیه نزدیک می‌شود.^۲ غزالی در آثار پس از ترک بغداد همچون *احیاء علوم الدین*، *کیمیای سعادت*، *نصیحه الملوک*، *المنقذ* و نامه‌های به جای مانده، هیچ‌گاه فرصت را برای حمله به ظاهرینان و دنیاطلبان از دست نمی‌دهد.

او در بازگشت به عرصه سیاست، در *احیاء علوم الدین* با توجه به نامرادی‌های حاصل از اقامت در بغداد و سرخوردگی ناشی از اوضاع خلافت، حداقل شرط برای خلافت و یا سلطنت را اصل شوکت معرفی می‌کند هر چند منکر فریضه امر به معروف نیست.^۳

امام یا خود باید دارای شوکت باشد یا فرد شوکت‌داری با او دست بیعت بدهد: «بل ولایت اکنون جز تبع شوکت نیست». غزالی با گرایش به اصل شوکت به جای تعداد، زمینه قبول سلطنت را که الزاماً دارای شوکت است، در کنار نهاد خلافت بارور می‌سازد.^۴ شوکت برای امام شرط لازم است، اما کافی نیست؛ امام باید کفایت رتق و فتق امور را داشته باشد.^۵

غزالی در *فضائح الباطنیه*، شوکت خلیفه را با توجه به اطاعت ترکان سلجوقی به اثبات می‌رساند و نتیجه می‌گیرد که در اصل، امکانات مادی و لشکریان سلاجقه در اختیار خلافت قرار دارند. این نظریه در آثار بعدی او کم‌رنگ‌تر می‌شود. در نگاه غزالی، کسی امام، خلیفه و یا سلطان است که دارای اصل شوکت باشد:

۱. *احیاء علوم الدین*، ص ۲۹۲ و ۲۹۴.

۲. *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۶۴.

۳. *احیاء علوم الدین*، ربع دوم، ص ۲۱۵.

۴. همان، ص ۳۰۴.

۵. همان ربع اول، ص ۱۰۴.

۶. همان.

پس هر که صاحب شوکت او را متابعت کند، وی خلیفه است و هر که مستقل باشد به شوکت و مطیع خلیفه بود در اصل خطبه و سکه، او را سلطان نافذ حکیم است.^۱

به نظر غزالی، سنت و عقل هر دو، وجود اختلاف نظر سیاسی و وجود یک دولت قوی و مطاع را برای امت ضروری دانسته‌اند. طبق شرع باید از خدا و پیغمبر و اولوالامر اطاعت نمود. غزالی از برهم خوردن صلح اجتماعی و بروز فتنه که به جنگ، اغتشاش، فساد و هرج و مرج منتهی می‌شود، سخت بیمناک است و این هراس بر نظریه سیاسی وی اثر چشم‌گیری گذاشته است. او به نحوه تحصیل قدرت توجه بسیار کمی مبذول می‌دارد. در همه حال، خالق عالمیان است که قدرت را به هر کس اراده فرماید، عطا می‌کند؛ به پیغمبر نبوت و سلطنت می‌بخشد؛ خلیفه را از طریق نص یا انتخاب به خلافت می‌رساند و ملک را به فاتح آن تفویض می‌کند. بنابراین نظم سیاسی بعد از نظم اجتماعی لازم‌الرعایه است. چون خلافت در دست بنی‌عباس است، مشروعیت اینان بر طبق حدیث «الائمه من القریش» مقرون به صحت است. در عین حال غزالی، قدرت عملی ترکان سلجوقی را نادیده نمی‌گیرد. او می‌کوشد تا از تلفیق خلافت و سلطنت، نظام سیاسی مختلطی به وجود آورد. نظامی که اعلا و دل‌خواه نیست، اما این حسن را دارد که آرامش مسلمانان و منافع طرفین را تأمین می‌کند. خلیفه نمایندگی سلطان را می‌پذیرد و سلطان قدرت لازم را به او تفویض می‌کند. وظیفه خلیفه محافظت رسمی از شرع و ضمانت بقای آن است. او در این جا به وظیفه خطیر علما اشاره می‌کند. که باید در نهایت استقلال، تکالیف و وظایف خلافت و سلطنت را به خلیفه و سلطان یادآور شوند. فساد پادشاهان نتیجه فساد علمای شرع است و فساد مردم، نتیجه فساد پادشاهان:^۲

پس فقیه، معلم سلطان و راه‌نماینده او شد و به طریق سیاست خلق و ضبط ایشان تا به سبب استقامت کارهای ایشان انتظام پذیرد.^۳

هم‌بستگی امرا و فقها به یک‌دیگر، ناشی از ارتباط نزدیکی است که میان دین و ملک وجود دارد. این دو همانند برادران همزاد هستند. هر چند دین اصل است، حفظ دین و نگهداری آن با ملک است:

هر چه را نگاهبان نباشد، ضایع شود و ملک و ضبط به کمال نرسد، مگر به سلطان و

۱. همان، ربع دوم، ص ۲۰۸.

۲. هانری لائوست، سیاست و غزالی، ص ۵۴۹-۵۵۰.

۳. احیاء علوم الدین، ربع اول، ص ۵۴.

طریق ضبط در قطع خصومت‌ها به فقه است.^۱ غزالی در *احیاء علوم الدین*، مصلحی است که از جمله وظایف مصلحیت خود را تشریح وضعیت علمای صالح در مقدمه کار خود قرار داده؛ در حالی که در *فضائح الباطنیة*، فقیهی درباری به شمار می‌آید که به کار اثبات خلیفه‌ای از جمع خلیفگان برآمده است.^۲

غزالی و رویکرد به اندیشه سیاسی ایران شهری در *نصیحة الملوک*

نصیحة الملوک از مهم‌ترین آثار سیاسی غزالی است که آن را در واپسین سال‌های زندگانی خود نوشته و از دو بخش تشکیل می‌شود: در بخش اول مطالبی درباره تعالیم و اعتقادات اسلامی و نصایح اخلاقی آمده، ولی در بخش دوم، کتاب به رساله‌ای شبیه رسایل سیاست نامه‌ها از جمله *سیرالملوک* خواجه بزرگ، تبدیل می‌شود. برخی با پذیرش اصالت تمام کتاب و نسبت دادن آن به غزالی، مدعی هستند که در غزالی نوعی بازگشت از موضع *شریعت‌نامه* نویسی بر *سیاست‌نامه‌نویسی* به وجود آمده است و عده‌ای نیز با رد اصالت قسمت دوم و آوردن دلایلی از جمله *سبک‌شناسی*، از تداوم و یک‌دستی اندیشه و رفتار سیاسی غزالی پس از ترک بغداد، دفاع کرده‌اند.

غزالی در بخش اول این کتاب، به مهم‌ترین اصول اعتقادی سلطان و قواعد رفتاری وی می‌پردازد. وی از «بیخ ایمان» که همان اصول اعتقادی و «شاخ ایمان» که قواعد کرداری است، سخن می‌گوید.^۳ او در *فضائح الباطنیة* با توجه به وضعیت سیاسی آن روز، مخاطب خود را امیرالمؤمنین قرار داده که منظور مستظهر است؛ در حالی که در *نصیحة الملوک* که کتاب فارسی غزالی است، پادشاهان مخاطب هستند:

بدان ای ملک، هر چه در دل باشد از دانش و اعتقاد، بیخ ایمان است و هر چه بر هفت اندام رود از طاعت و عدل، شاخ ایمان است؛ چون شاخ پژمرده شد، دلیل آن بود که بیخ ضعیف بود و به وقت مرگ پایدار نباشد و بیفتد که کردار تن عنوان دل است و کردارها که شاخ ایمان است، آن است که از هر چه حرامست، دور باشی و هر چه فریضه است، به جای آوری و این دو قسم است: یکی میان توست و حق تعالی، چون: نماز و روزه و دور بودن از حرام ... و دیگر میان تو و خلق است، و آن عدل است بر رعیت و دست

۱. همان، ص ۵۵.

۲. همان، ص ۱۱۶.

۳. *نصیحة الملوک*، ص ۵-۱۳.

بداشتن از ظلم.^۱

غزالی در *نصيحة الملوک* نیز پای‌بند این اندیشه است که دنیا از برای آخرت آفریده شده و آن را به عنوان نکته‌ای برای سلطان یادآوری می‌کند:

بدان ای سلطان عالم، که دنیا منزلگاه هست نه قرارگاه، و آدمی در دنیا بر صورت مسافری است که رجم مادر اول منزل اوست و گور و لحد، آخرین منزل اوست و وطن و قرارگاه، پس از آن است... تا به هر نفسی که برآرد، بدان مقدار به آخرت نزدیک‌تر می‌شود و این دنیا، چون قنطره‌ای است هر که بر قنطره گذر کند و به عمارت قنطره مشغول شود و روزگار ببرد و منزلگاه فراموش کند، بی عقل باشد... و بدان ای سلطان عالم که راحت دنیا روزی چند است و آن نیز منقض و به رنج آمیخته و سبب آن راحت جاودانه که باقی خواهد بودن در آخرت فوت خواهد شدن و آن پادشاهی بی نهایت است؛ پس بر عاقل آسان بود روزی چند صبر کردن برای آسایش جاویدان.^۲

در جای دیگر در *نصيحة الملوک* به‌طور مستقیم به اندیشه ایران‌شهری می‌پردازد و سلطان را سایه خدا و حامل فره ایزدی می‌شمارد که یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه ایران‌شهری است. سپس به عدالت و عدل سلطان و پیوستگی آن با ملک اشاره می‌کند که در اندیشه سیاسی ایران‌شهری مباحث محوری است:

بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی‌آدم، دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد: یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش تا ایشان را به وی راه نمایند و پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یک‌دیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان در بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را؛ چنان که در اخبار می‌شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض»؛ سلطان سایه هیبت خدای است بر روی زمین؛ یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش. پس ببايد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فریضی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابعت باید بودن و ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن...؛ پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که من پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای دهد و آن را دهد که او خواهد... خدای تعالی پادشاه همه پادشاهان است و

۱. *نصيحة الملوک*، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۵۳-۵۴.

پادشاهی، آن را دهد که خواهد؛ یکی را عزیز کند به فضل و یکی را ذلیل کند به عدل؛ و سلطان به حقیقت آن است که عدل کند در میان بندگان او و جور و فساد نکند، که سلطان جایز شوم بود و بقا نبودش؛ زیرا پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ گفت: «الملك يبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»^۱.

پس بیاید دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهان است که اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود؛ چنان که به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسرا انوشیروان بود؛ و چون پادشاه ستم کار بود، جهان ویران شود؛ چنان که به وقت ضحاک و افراسیاب و مانند ایشان.^۲

دین به پادشاهی، و پادشاهی به سپاه، و سپاه به خواسته، و خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل [استوار] است و به جور و ستم کردن همداستان نبودی و از کسان خویش بیداد کردن روا نداشتندی، از آن که می دانستندی که مردمان با جور و ستم پای ندارند و شهرها و جایها ویران شود و مردمان بگریزند و به ولایت دیگران شوند و پادشاهی به نقصان اوفتد...^۳.

غزالی در این کتاب، همان وظایفی را که سابقاً در *فضائح الباطنیة* برای امام و خلیفه بر می شمرد برای سلطان تکرار می کند و سلطنت را هدیه ای از طرف خداوند به پادشاهان می داند و انجام دادن وظایف شاهان را در پرتو قدردانی نسبت به این هدیه الهی توجیه می کند. بدین گونه انتقال وظایف را از خلیفه به سلطان با زیربنای شرعی صورت می دهد: والی قدر ولایت بداند که ولایت نعمتی است که هر که به حق آن قیام کند، سعادت یابد که ورای آن هیچ سعادت نبود و اگر تقصیر کند، در شقاوتی افتد که پس از کفر هیچ شقاوت چنان نبود و دلیل بر بزرگی قدر این نعمت آن است که رسول خدا گفت: یک روز عدل سلطان فاضل تر از عبادت شصت سال بود.^۴

و نیکوترین چیزی که پادشاه را بیاورد، دین درست است؛ زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده؛ باید که تیمار دارنده مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض به وقت خویش و از هوا و بدعت و شبهت‌ها و ناشایست و آنچه در شریعت نقصان

۱. همان، ص ۸۲-۸۱.

۲. همان، ص ۸۳.

۳. همان، ص ۱۰۰.

۴. همان، ص ۱۵.

آورد، دور باشد و اگر بشنود که اندر ولایت او کسی متهم و بد دین است بیاوردش و تهدید نمایش تا توبه کند یا عقوبت کند یا نفی کندش از ولایت خویش تا مملکت او پاکیزه بود از اهل هوا و بدعت، و اسلام عزیز باشد و ثغرها آبادان دارد ... و بدان پارسایی مردمان از نیکوسیرتی ملک بود و ملک باید که به کار رعیت از اندک و بسیار نظر کند و به بد کردن ایشان همداستان نباشد و نیکوکار را گرامی دارد ... و چون پادشاه باسیاست نبود و بدکردار را رها کند، کار او با کار ایشان تباه شود و حکیمان گفته‌اند که خوی رعیت، از خوی ملک زاید که مردم عامه، تنگ‌چشم و بدکردار از ملوک شوند، از آن که خوی ایشان گیرند.^۱

غزالی در ادامه پا را فراتر نهاده و به بحث مبسوطی درباره فر ایزدی پرداخته است: از ارسطاطالیس پرسیدند که «از بزرگان کدام سزاوارتر است که او را ملک خوانند به جز از ایزد تبارک و تعالی؟» گفت: آن که اندر او این همه خصلت‌ها یابی هرچند عاریتی است: نخست علم و داد دادن و بردباری و رحیمی و کریمی و آمرزگاری و آنچه بدان ماند؛ زیرا که آن که بزرگانند بفر ایزدی و روشنایی جان و پاکی تن و فزونی خرد و دانش و بزرگی اصل و خویش و به دولت قدیم که در خاندان ایشان بوده است، پادشاه و ملک بوده اند. فر ایزدی بدان که شانزده چیز است: خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هرچیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری و زین‌افزار کار بستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک‌خویی و داد دادن ضعیف از قوی و دوستی و مهتری نمودن و احتمال و مدارا به‌جای آوردن و رای و تدبیر در کارها و اخبار بسیار خواندن و سیرالملوک نگه‌داشتن و بررسییدن از کارهای ملوک پیشین؛ زیرا که این جهان باقی مانده دولت پیشینگان است که پادشاهی کردند و برفتند و هرکس به‌نام خویش یادگاری ماندند و گنج درست یکی این جهانی است و یکی آن جهانی و گنج این جهانی نام نیکوست اندر میان مردمان و گنج آن جهانی کردار نیک است.^۲

پس واجب است پادشاه را که سیاست کند و باسیاست بود؛ زیرا که سلطان، خلیفه خداست. هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند، نیارند برخاستن و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید؛ زیرا که این خلائق امروزینه نه چون خلائق پیشینند که زمانه بی‌شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است و نعوذبالله اگر سلطان اندر میان

۱. همان، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۲۷-۱۲۸.

ایشان ضعیف و بی قوت بود، بی شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد.^۱ این که غزالی برخلاف فقیهان عصر همچون ماوردی و ابویعلی که قدرت پادشاهان را ناشی از قدرت خلیفه می‌شمردند، می‌کوشید اشاره‌ای به ارتباط بین سلطنت و خلافت نکند، بیش‌تر از دوری وی از آرمان‌گرایی و رویکرد به واقع‌گرایی حکایت دارد. در این زمان برای غزالی نیز تفاوتی نمی‌کند که خلیفه، سلطان سلجوقی باشد یا خلیفه عباسی. بلکه وی اینک بر فرد صاحب شوکت تأکید می‌کند. همین که پادشاه بتواند امنیت را برقرار سازد، از آن مایه مشروعیت برخوردار می‌شود که اطاعت از او را توجیه کند.^۲

غزالی فیلسوف سیاسی آرمان‌خواهی است که واقعیات‌های دنیای سیاست را از نظر دور نداشته و در قلمرو عملی و نظری، به مداخله در سیاست پرداخته است. وی می‌کوشد تا قدرت سیاسی را به اعتدال و عدالت سوق دهد و در آن اصلاح کند.^۳ حکومت مطلوب و آرمانی غزالی در پرتو استقرار نهاد خلافت تحقق می‌یافت، اما قدرت واقعی در اختیار سلاطین بود؛ از این رو، می‌کوشید تا میان دیدگاه آرمانی خویش درباره خلافت و واقعیت موجود زمان خود هم‌زیستی و سازش مستمر ایجاد کند.^۴

با مرگ ملکشاه و به دنبال هرج و مرج که سراسر کشور را فرا گرفت، غزالی مانند فقیهی مسلمان در جستجوی عدالت بود. عدالت در اندیشه سیاسی او، مفهوم محوری و کانون تمامی مفاهیم سیاسی است. برای او اینک تفاوت ندارد که عدالت توسط چه کسی اجرا شود؛ فقط تلاش می‌کند تا از نفوذ کلام و «حربه نصیحت»^۵ برای بهبود اوضاع و احوال رعیت و شکوه از اوضاع استفاده نماید:

آمدیم به عرضه کردن حاجت، و حاجت دو است عام و خاص: عام آن که مردمان طوس سوخته و پراکنده و بیخ برکنده اند در ظلم و قسمت، و آنچه غله بود از سرما و بی‌آبی تباه شد و هر چه درخت صدساله بود، خشک شد. بر ایشان رحمتی کن تا خدای تعالی بر تو رحمت کند! پشت و گردن مؤمنان از بلا و محنت گرسنگی شکست، چه باشد که گردن ستوران تو از طوق زر فرو بشکند؟^۶

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. علی محمودی، «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، ص ۱۵۴-۱۶۷.

۳. همان، ص ۸۳.

۴. سید جواد طباطبایی، همان، ص ۳۱-۳۸.

۵. اندیشه سیاسی غزالی، ص ۳۶.

۶. غزالی، مکاتیب فارسی، ص ۱.

غزالی در نصایح به سلطان، از پندهای اخلاقی استفاده کرده، سلطان را به زوال پذیر بودن دنیا رهنمون می‌کند و او را از عذاب آخرت می‌ترساند و در پندهای اخلاقی خود از احادیث نبوی مایه می‌گیرد:

رسول خدا ﷺ فرمودند: «هیچ کس را بر ده تن ولایت ندهند مگر آن که روز قیامت او را مغلول وارد محشر می‌کنند: اگر نیکوکار بود رها کنند و اگر نه غلی دیگر بیفزایند.^۱ غزالی در *نصیحة الملوک*، از نظریه خلافت خود سخنی نمی‌گوید اما به طور مکرر از خلافت راشدین و امویان یاد می‌کند و خلیفه و سلطان را به اجرای دستورهای شرع موظف می‌داند. وی که در *المستظهری*، وظایف و تکالیف خلیفه را برشمرده بود، اکنون در *نصیحة الملوک* می‌کوشد پادشاه سلجوقی را با راه و رسم زمامداری بر پایه شرع و اخلاق آشنا سازد.

برداشت غزالی از عدالت در *نصیحة الملوک*، برگرفته از دیدگاه‌های شرعی و سیر در کتب فقهی و نگرش وی از وقایع جاری بوده است. به همین دلیل، با وجود فرار از بغداد و عرصه سیاست، نمی‌تواند در برابر مردم و بی‌عدالتی‌ها بی‌اعتنا باشد. تلقی غزالی از مشروعیت سیاسی و اندرزها و توصیه‌هایی که به خلفای عباسی و پادشاهان سلجوقی می‌کند، قطعاً با ملاحظه پیوستگی ملک، دین و عدالت همراه است که در اندیشه سیاسی وی جنبه محوری دارد.

خواجه نظام الملک و احیای اندیشه سیاسی ایران شهری

خواجه نظام الملک، جایگاه ارجمندی در اندیشه سیاسی ایران دارد. او نخستین نماینده بزرگ سیاست‌نامه‌نویسی در دوره اسلامی ایران بود و در عمل و نظر، گامی بزرگ در تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری برداشت، اما نتوانست به آرمان‌خواهی اندیشه سیاسی دوره باستان یک‌سره وفادار بماند؛ زیرا او دیگر در دوره اسلامی زندگی می‌کرد. خواجه شالوده اندیشه سیاسی جدیدی را پی ریخت و در آن، عناصری از آرمان‌خواهی ایران شهری را با واقع بینی سیاسی دوره اسلامی و عصر تسلط ترکان بر ایران زمین جمع کرد. آنچه در این اقدام اهمیت دارد، تلاش موفق وی در گسست با اندیشه سیاسی خلافت و شریعت نامه‌ها و به ویژه نظریات ماوردی بود. از آنچه نیز در آغاز *سیاست‌نامه*

۱. *نصیحة الملوک*، ص ۲۱.

درباره پادشاه می‌گوید، پیداست که وی قدرت پادشاه را به نوعی حق الهی می‌داند که در اندیشه سیاسی ایران شهری، یکی از مؤلفه‌های اصلی آن است. مطابق این نظر، شاه بر خلاف خلیفه و امام - که توسط امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می‌شود - برگزیده خدا و دارنده فره ایزدی (شاهی) است. خواجه در این مورد چنین می‌نگارند:

ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده، آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازیند و در فساد و آشوب و فتنه، بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اند عدل او، روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند... اما پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهانی بیابد...^۱

عدل نخستین صفت پادشاهی است که حامل فره شاهی است. بنابراین نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فره ایزدی بر آن فرمان‌روایی کند و با از میان رفتن پادشاه نیک، نظم جامعه یک‌سره دگرگون می‌شود و «فتنه‌ها» روی می‌دهد. پیوستگی «دین و ملک» از مؤلفه‌های دیگر اندیشه سیاسی ایران شهری است که در نامه تنسر نیز بدان اشاره شده است. پیوستگی دین و ملک با بحث عدالت که آن نیز با موضوع رعیت ارتباط نزدیکی دارد، در اندیشه سیاسی ایران شهری جایگاه خاص خویش را دارد و خواجه در *سیاست نامه*، بارها بدان اشاره کرده است:

نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است؛ زیرا که مملکت و پادشاهی و دین همچون دو برادرند: هر گه که مملکت اضطرابی دارد در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند و هر گه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاهان را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آرند.^۲ تا دانی که پادشاهان در حق ضعفا، اندیشه داشته‌اند و در کارهای گماشتگان احتیاط کرده‌اند، از برای نیک‌نامی این جهان و رستگاری آخرت، و هر دو سه سالی عمال را و مقطعان را بدل باید کرد ... تا پای سخت نکنند و با رعایا نیکو روند، و ولایت آبادان بماند.^۳ هیچ گاهی نیست نزدیک تعالی بزرگ‌تر از گناه پادشاهان و حق گزاردن پادشاهان نعمت ایزد

۱. خواجه نظام الملک طوسی، *سیاست نامه*، با حواشی و یادداشت‌ها و اشارات و تصحیح محمد قزوینی، ص ۱۱۵.

تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۴.

۲. همان، فصل هشتم، ص ۸۰.

۳. همان، فصل پنجم، ص ۳۲.

تعالی را نگاه داشتن رعیت است و داد ایشان دادن و دست ستم‌کاران از ایشان کوتاه کردن^۱... چاره نیست پادشاه را از آن که در هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت به گوش بشنود بی واسطه...^۲ واجب است پادشاه را از احوال رعیت و لشکر و دور و نزدیک خویش پرسیدن و اندک و بسیار آنچه رود، دانستن و اگر نه چنین کند، عیب باشد و بر غفلت و ستم کاری حمل نهند و گویند: فسادی و دست‌درازی که در مملکت می‌رود، یا پادشاه می‌داند یا نمی‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند آن است که همچون ایشان ظالم است و به ظلم رضا داده است و اگر نمی‌داند، بس غافل است و کم‌دان و این هر دو معنی نه نیک است.^۳

نظام‌الملک پادشاه را نگه‌دارنده ملک می‌داند و احساس بزرگی و حمیت را در او می‌پروراند و از وی می‌خواهد با قدرتی که دارد، به حال رعایا از سر ترحم بکوشد. این کوشش برای وی سه منزلت در پی خواهد داشت: از بهر نیک‌نامی این جهان، رستگاری آخرت و آبادانی ملک و ولایت.

خواجه درباره پادشاه آرمانی، بر دو امر تأکید بلیغ دارد: یکی همان رعایت عدالت دیگری توجه به امر دین و دین‌داری. اندیشه توأمان بودن دین و ملک به ایران باستان برمی‌گردد. اما عدل بر دین اولویت دارد. گفتار بزرگان دین «الملک بی‌یقی مع الکفر و لاییقی مع الظلم» است. توجیه نظری این امر آن است که عدل گستر بر خاسته از تأییدات الهی است؛ یعنی همین که خداوند کسی را بر سر خلق می‌گمارد و رشته امور را به دست وی می‌سپارد، لازم است که با رعایت عدل، پاس این نعمت داشته شود. نباید از خواجه انتظار داشت تا بحث‌های نظری درهم تنیده را در مسائلی از جمله عدل و دین مطرح کند. خواجه بحث پادشاه آرمانی را تا به انتها پیش نمی‌برد، بلکه بلافاصله به وظایف وی توجه می‌کند و موضوع را از آسمان به زمین می‌آورد و پادشاه را با وجود حفظ احترامات لازم، همچون کسی می‌داند که نیازمند آموزش و تربیت است و اصولاً نگارش کتابی مثل *سیاست‌نامه* در همین جهت است. وی خود را در مقام یک فیلسوف یا حکیم نظری نمی‌بیند و متأثر از توانایی‌های خود و اندرزنامه‌نویسی توأم با حکایت که میراثی از ایران باستان بود، در قالب داستان به شرح و بسط مطلب می‌پردازد. از این رو، کتاب خواجه

۱. همان، فصل سوم، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۶۶.

حاوی علایم و اشارات بسیاری از مشکلات زمانه و نقادی خواجه درباره اوضاع است.^۱ عدالت از نظر وی، از اندیشه ایران شهری متاثر است. از نظر وی عدالت، بازگشت به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است:

نباید زیردستان پادشاه، زبردست گردند که از آن خلل‌های بزرگ تولد کند و پادشاه بی‌فر و بی‌شکوه شود، خاصه زنان که اهل سترند...^۲ سپس در جای دیگر چنین می‌آورد: بزرجمهر را پرسیدند: «سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان بیران گشت و تو تدبیرگر آن پادشاه بودی و امروز تورا به رأی و تدبیر و خرد و دانش در همه جهان هم‌تا نیست؟» گفت: «سبب دو چیز: یکی آل ساسان بر کارهای بزرگ، کارداران خرد و نادان گماشتند و دیگر آن که دانش را و اهل دانش را دشمن داشتندی؛ باید که مردان بزرگ و خردمند خریداری کنند و به کار دارند و سرکار من با زنان و کودکان افتاد.»^۳ ثبات و استواری دولت و انتظام امور مملکت، از ثمرات نشر عدل و بسط احسان است که خداوند تعالی و مقدس ما را به آن توصیه می‌کند ... دادگری عبارت از نگه داشتن هر کس از ابنای بشر، رعایای مستخدمان اعمال و مباشران امور دین و دنیا در مرتبه واقعی و مقام درخور آن‌هاست^۴

عدل در نگاه نظام الملک، در شعاع احسان و نیکی است که شاه به رعیت دارد. گویی عدالت، لطفی است که حاکم در حق رعایا روا می‌دارد، نه این‌که منشأ آن حقوق مردم باشد. نظام الملک با یادآوری رستاخیز و هولناک بودن عرصه محشر، می‌کوشد تا ترحم شاه را برانگیزد. برداشت وی از نظریه عدالت در *سیاست‌نامه*، برگرفته از تجارب گذشتگان و حاصل سی سال تجربه زندگی سیاسی و اداری در منصب وزارت بوده است. خواجه در *سیاست‌نامه*، بیش از آن که فرصت پرداختن به اندیشه‌های سیاسی و تقسیم‌بندی آن‌ها و غور در مباحث نظری داشته باشد، با واقعیات جامعه‌ای مواجه است که در آن پادشاه قدرت اصلی را دارد و اندیشه مذهبی (تسنن) بر آن حکم فرماست و خواجه نیز خود خارج از این فضا نمی‌توانسته باشد. مشخصه عمده سیاست‌نامه، عبارت بود از توجه به الگوی سازمان‌دهی سیاسی ایران باستان و از این حیث نظریه سلطنت در ایران باستان در کانون

۱. اندیشه سیاسی غزالی، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۲. سیاست‌نامه، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۶۵.

۴. سیرالملوک، فصل هشتم، ص ۶۲.

تفسیر قرار گرفته و بر مبنای آن، سایر عناصر ایدئولوژیک و از آن جمله عناصری که از فلسفه سیاسی قدیم و شریعت اسلامی گرفته شده، دوباره تفسیر گردیده است. بر مبنای چنین مقدماتی، نظریه جدید سلطنت و خلافت تدوین و تأسیس می‌شود.^۱

خواجه در *سیاست‌نامه*، در آوردن مطالب، با نقل حکایت و اخبار که شیوه کار اندرزنامه‌نویسی است، در اقناع ذهن مخاطبان خویش بر می‌آید. از مجموع ۷۸ حکایت و خبر در *سیاست‌نامه*، شانزده حکایت مربوط به دنیای باستان و ۲۱ حکایت و ۲۱ خبر مربوط به اسلام و بیست حکایت مربوط به ایران اسلامی است که بیش‌ترین آن به سلسله غزنوی مربوط می‌شود. با این‌که حکایات مربوط به دوران باستان نزدیک به یک چهارم حکایات کتاب را شامل می‌شود، نقش پادشاه و بحث عدالت رویکرد محوری در سراسر کتاب است. این نقش اندیشه سیاسی ایران شهری، از دنیای باستان نشأت می‌گیرد.

ابوحامد محمد غزالی و خواجه نظام الملک در جدال با دگراندیشان

خواجه نظام الملک پنج فصل از کتاب *سیاست‌نامه* (شامل پنجاه فصل) را به دگراندیشان اختصاص داده است. وی با بررسی سیر تاریخی دگراندیشان، آنان را به مزدک می‌رساند و برای وی فرقی بین آنان وجود ندارد؛ بلکه همه آنان به‌طور یک‌سان گمراهند و ریشه کن کردن آنان امری الزامی است. خواجه برای مبارزه با دگراندیشان، پادشاه را به تجسس در کار دین دعوت می‌کند:

بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن... و علمای دین را حرمت داشتن... و بفرماید تا فریقین (حنفی و شافعی)، مناظره کنند و هر چه او را معلوم نشود، باز پرسد و چون دانست، به دل بگمارد؛ که چون چندی چنین کرده شود، خود عادت گردد... راه کار دینی و دنیاوی و تدبیر صواب بر او گشاده شود و هیچ بدمذهب و مبتدع او را از راه نتواند ببرد...^۲

باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده‌اند، نامی و لقبی بوده است و به هر شهر و ولایتی بدین جهت را به نامی دیگر خوانند، ولیکن به معنی همه یکی‌اند...^۳
 به هر وقتی خرمدینان خروج کرده‌اند، باطنیان با ایشان یکی شده‌اند و ایشان را قوت

۱. جواد طباطبایی، *درآمدی بر اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۱۷-۱۹ تهران، کویر، ۱۳۷۲.

۲. *سیاست‌نامه*، فصل هشتم.

۳. همان، ص ۲۲۰.

داده و هرگاه که باطنیان خروج کنند، خرمدینان با ایشان یکی شوند و به تن و مال ایشان را قوت دهند که اصل مذهب هر دو در دین و در فساد و معنی یکی است.^۱

از نظر نظام‌الملک اسماعیلیه، وحدت سلجوقیان و قدرت خلیفه بغداد را تهدید می‌کرد. خراسان از عهد سامانیان، با مذهب باطنی و با تلاش پنهانی اهل آن مذهب بر ضد خلافت عباسی، آشنا شده بود. ناصر خسرو شاعر اسماعیلی در آن روزها در تبلیغ این مذهب تلاش بسیار داشت. بعضی قصاید او که در آن‌ها از بیداد و تعصب ترکان شکایت‌ها کرده، منتشر شده بود. به علاوه دعوت حسن صباح هم در این روزها از حدود قومس و ری به جانب الموت گسترش می‌یافت. درخواست نگارش سیرالملوک از سوی ملک‌شاه، این حقیقت را نشان می‌دهد که نابه‌سامانی‌ها از همه سوی، دربار سلجوقیان را به نگرانی کشانده است. طی همین سال‌ها، رفته‌رفته پاره‌ای دبیران که با رافضی‌ها ارتباط داشتند نیز در دستگاه سلطان پیدا شدند و به سعایت بین سلطان و وزیر مشغول گردیدند.^۲

خواجه نظام‌الملک ایجاد مدارس نظامیه را مؤثرترین و پایدارترین کوشش در مبارزه با این طایفه تلقی می‌کرد.^۳ شگفت نیست در عصر وی، پیروان مذهب شافعی از حمایت‌های رسمی وزیر پر قدرتی چون خواجه برخوردار بوده باشند. مدرسان نظامیه را خواجه تعیین می‌کرد و غزالی فقیه سیاسی مورد نظر خواجه بود.^۴ وی قهرمان دفاع از مذهب خواجه به شمار می‌آمد.^۵

جنبش اسماعیلی در این زمان، به تدوین نظریه منسجم و منطقی نایل آمده بود و لذا این رویارویی با آنان، صرفاً نظامی نبود و مدارس نظامیه می‌بایستی به تهیه آن سیمای ایدئولوژیکی می‌پرداخت. که بتواند به لحاظ اندیشه‌ای، جواب‌گوی اسماعیلیان باشد. بدین ترتیب اصولاً نفس تأسیس مدارس نظامیه به دست خواجه و تدریس غزالی در آن، عمل سیاسی در جهت مبارزه با دگراندیشان بود. خواجه با تأسیس مدارس نظامیه و تربیت و به کارگیری فقیهان، آنان را بر آن داشت که به تمایلات مذهبی و سیاسی او رنگ علمی و منطقی دهند. وقتی وی نشان می‌داد که جوهر تعلیم باطنی‌ها، بازگشت به تعالیم فلاسفه و مجوس است و آن‌ها با قرآن و شریعت سروکاری ندارند، طبعاً تعقیب و آزاری که خلفا و

۱. همان، ص ۲۳۰.

۲. زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۸۱.

۴. همان، ص ۷۰.

۵. همان، ص ۵۷.

سلاجقه نسبت به آنها انجام می‌دادند، جایز و لازم شمرده می‌شد.^۱ غزالی در اواخر اقامت در نیشابور و قبل از ورود به لشکرگاه سلطان، به بررسی و تحقیق دقیق در کتب حکما و نقد و بررسی آثار فلاسفه اعتقاد یافته بود.^۲ اما ورود به لشکرگاه، این مجال را به وی نداد که به طور علمی، به بررسی اقوال ایشان بپردازد. او ابتدا در لشکرگاه و سپس در سمت مدرسی بغداد، تحت تأثیر افکار خواجه و بدون بررسی لازم، دگراندیشان را نفی کرد. لحن او در این رساله‌های ردیه، عموماً بسیار تند است و به شیوه فقیه متعصبی می‌ماند که جز دین و مذهب و طریقه خود، هر طریق دیگری را باطل می‌داند و پیروان آن را مستحق آتش دوزخ می‌شمارد.^۳ غزالی بر پایه گرایش هم‌زمان و بسیار سخت خود به شریعت و از همه مهم‌تر یورش سهمگین او به فلسفه و اندیشه‌های فلسفی، تا جایی پیش رفت که فارابی و ابن‌سینا را «المتفلسفة الاسلامیه» (فیلسوف نمایان) نامید و برخی از سخنان آنان را «الکفرالصریح» خواند.^۴

غزالی کتاب *المستظهری* را در رد اسماعیلیه نگاشت و نگاه وی به دگراندیشان عموماً و اسماعیلیه خصوصاً از منظر ایمان و دین بود نه سیاست؛ با این حال، سیاست از دین چندان جدا نبود. به نظر می‌رسد نگاه خواجه از روزنه سیاست باشد. خواجه خواستار نظم در سراسر کشور تحت لوای سلطنت و قدرت خود بود و اسماعیلیه را خطری بزرگ می‌شمرد؛ اما نگاه غزالی به اسماعیلیه و فلاسفه از منظر دین بود. در نگاه خواجه (دیدگاه وی فرد دیوان‌سالار بود، که به دنبال نظم و امنیت کشور بود)، هر آنچه باعث ایجاد ناامنی در جامعه می‌گردید، باید سرکوب شود. اوج هم‌گرایی نهاد خلافت و سنت (خواجه از جانب سلطان و غزالی از جانب خلافت) در مبارزه آنان با دگراندیشان است که بهترین و بارزترین نمونه آن اسماعیلیان بودند. کتابی که غزالی به نام *فضائح الباطنیه* نوشت، در حقیقت با بیان رسوایی‌های باطنیان، مبارزه‌ای را توجیه می‌کرد. که خلافت و سلطنت با آن‌ها در پیش گرفته بودند وی با رد باطنی‌ها، سیاست خلیفه، خواجه نظام الملک و ملک‌شاه را تأیید می‌کرد؛ خاصه که باطنی‌ها، پادشاهان، خلیفه عباسی و علما را می‌کوبیدند و رهایی از نابه‌سامانی‌ها و پریشانی‌ها را به ظهور دولت امام خویش حواله می‌کردند.

۱. همان، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. مجتبی مینوی، *نقد حال*، ص ۲۷۲.

۴. روزه آرنالدز مجلس بزرگداشت غزالی در پاریس، مترجم: اسماعیل سعادت. معارف، سال دوم، شماره سوم، آذر-اسفند ۱۳۶۴، ص ۱۳۶-۱۳۹.

زمان مستظهر دوران اوج‌گیری فعالیت‌های اسماعیلیان بود.^۱ آنان تهدیدی برای نظم و آرامش جامعه سنی بودند و سعی غزالی در مبارزه با آن‌ها ناشی از تعصب فکری نبود، بلکه از علاقه وی به نظم اجتماع سرچشمه می‌گرفت. دفاع از موضع خلافت، یکی از محورهای اساسی تفکر غزالی در این دوران است:

این کار را اول در کتاب *المستظهری* و بار دوم در *حجة الحق* انجام داده‌ام. این دو کتاب در پاسخ گفته‌هایی از آنان بوده که در بغداد بر من عرضه شد. برای سومین بار در کتاب *مفصل الخلاف* که در دوازده باب تدوین شده، در جواب مسائلی که در همدان عرضه شد، این کار را انجام داده و در کتاب *الدرج المرقوم بالجد اول*، برای بار چهارم به پاسخ‌گویی به سلسله‌ای از گفتار بی‌مایه‌شان که در طوس بر من می‌خواندند، برخاستم، در کتاب *القسطاس المستقیم* که از نظر موضوع مستقل است، برای پنجمین بار این کار انجام یافت. هدف این کتاب شناخت میزان دانش‌ها و بیان بی‌نیازی از امام معصوم است.^۲

غزالی در *فضائح الباطنیه*، المستظهر خلیفه عباسی را امام بالحق واجب‌الاطاعه می‌داند. دلیل این امامت را چنین ذکر می‌کند که در هر عصری باید امامی وجود داشته باشد و در این زمان هم مدعی امامت، مستظهر است. نحوه برخورد او در این کتاب با باطنیه، شباهت بسیار به تبیین موضوع از سوی خواجه نظام الملک دارد. غزالی این کتاب را بعد از مرگ خواجه و در زمانی نوشت که مدرس نظامیه بغداد بود.^۳ *فضائح الباطنیه* تنها اثر ضد اسماعیلی غزالی نیست؛ گرچه مهم‌ترین اثر وی در این زمینه است. او چندین اثر دیگر از جمله کتاب‌های *حجة الحق*، *مفصل الخلاف*، *القسطاس المستقیم* و *قواصم الباطنیه* را نوشت. غزالی اسماعیلیان را در زمره کم‌خردان به شمار آورده، اعتقاد داشت که نظریه تعلیم آن‌ها فقط بهانه‌ای برای گریز از به جا آوردن احکام قرآن مجید و شرع اسلام بوده است؛ وی حتی اسماعیلیان را به بازگشت به تعالیم ایران باستان متهم می‌کند. با اعتقاد وی، اسماعیلیه با رد کردن معانی ظاهری قرآن کریم و تکالیف شرع و تعالیم پیامبر اسلام ﷺ، در واقع منکر نبوت آن حضرت شده و خود را از دنیای اسلام طرد نموده اند. او اسماعیلیان را ملحد و بی‌دین و مستوجب هر نوع عقوبت و آزاری از جانب امت اسلامی و خلفای

۱. حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۴۸-۴۹.

۲. *المنتقد من الضلال*، تصحیح: زین الدین کیانی نژاد، ص ۴۵، تهران، عطایی، ۱۳۴۹.

۳. *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۴۸۸.

عباسی می‌داند؛^۱ نتیجه‌ای که مطلوب المستظهر خلیفه عباسی و پادشاهان سلجوقی بود.

نتیجه

در مورد مقایسه اندیشه سیاسی غزالی و خواجه نظام الملک چند نکته جالب توجه است: غزالی سیاست را از دریچه مذهب می‌نگریست و تلاش داشت با تکیه بر مفاهیم و باورهای اعتقادی، خصوصاً مسأله معاد و مزرعه بودن دنیا، مفهومی متفاوت از سیاست مصطلح را عرضه کند. بر همین اساس در نگرش غزالی، سیاست صرفاً علم قدرت و حکمرانی (کشورداری) نیست، بلکه او بر اساس برداشت دینی، سیاست را وسیله «استصلاح و تربیت و تعلیم خلق» می‌داند. در حالی که سیاست برای خواجه نظام الملک، علم قدرت (کشورداری) محسوب می‌شود. در آرای غزالی، دیانت بر عدالت تقدم دارد، از این روی، نقش خلافت نیز به تبع پررنگ‌تر است؛ با این حال، هر چه وی در کوران‌های روزگار دچار زحمت می‌شود، به تقدم عدالت بر دین نزدیک می‌گردد- در این دوران است که به نقش سلطنت بیش‌تر توجه می‌کند که ممکن است ناشی از گذر غزالی از آرمان‌خواهی به واقع‌گرایی باشد. محور اصلی گفتمان خواجه نظام الملک در *سیاست‌نامه*، بحث عدالت است؛ از این روی نقش سلطان پر رنگ است و روح ایرانی‌گری در آن موج می‌زند. از یاد نبریم که خواجه، دهقان‌زاده‌ای از دیوان‌سالاران به‌شمار می‌آمد که در محیط فرهنگی ایرانی، با گرایش‌های باستان‌گرایانه رشد کرده بود؛ گرچه به لحاظ مذهبی و در برخورد با دگراندیشان، شافعی جزم‌گرایی بیش نبود. حکومت آرمانی و مطلوب غزالی با استقرار نهاد خلافت البته بر اساس دیدگاه اهل تسنن تحقق می‌یافت؛ اما از آن جا که قدرت واقعی و عینی در زمان وی در اختیار پادشاهان سلجوقی و حاکمان محلی بود، او می‌کوشید میان دستگاه خلافت و قدرت سلطنت، سازش و هم‌زیستی بیش‌تری برقرار کند تا سلطان، بازوی اجرایی خلیفه محسوب گردد و در عین حال، مشروعیت قدرت خویش را نیز مرهون دستگاه خلافت بداند؛ تلاشی که پیش‌تر ماوردی در کتاب *احکام السلاطین* انجام داده بود. حکومت آرمانی از دیدگاه خواجه، بر اساس نظام سلطنت و مبتنی بر دیوان‌سالاری با برجستگی نقش دیوان‌سالاران بود که در رأس آن وزیر قرار داشت خواجه در *سیاست‌نامه* و غزالی در بخش دوم *نصیحة الملوک* در جست‌وجوی اندیشه ایران‌شهری

۱. *فضائح الباطنیة*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، ص ۱۶۴-۱۶۸، قاهره، ۱۹۶۴.

و تدوین نظریه دادگری ایرانی در درون خلافت و سلطنت سلجوقیان بودند. کتاب مهم *سیاست نامه*، تماماً بر آمیزه تفکر دینی (شافعی) و ایرانی استوار بوده و در صدد است تا به ملکشاه بقبولاند که تنها شیوه درست و ماندگار حکومت‌گری، رسم فریدون و کیخسرو و روش دادگری آنهاست. خواجه نظام‌الملک این رویکرد را برای ایرانی‌مآبی کردن سلجوقیان و شاید خلافت استفاده کرده است.

به نظر می‌رسد غزالی در اواخر عمر، در رویکرد به سیاست از دنیای آرمانی و اتویایی خویش دست کشیده و به قدرت واقعی (سلطان) روی آورده؛ رویکردی که در بخش دوم *نصیحة الملوک* برجسته است؛ با این حال، انتظار اندیشه سیاسی خطی در رفتار سیاسی وی چندان درست به نظر نمی‌رسد، فردی که در زندگی خویش دچار نوسانات روحی زیادی گردید. اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک، اندیشه ای خطی و در جهت نقش سلطنت با رنگ ایرانی‌گری برجسته است.

منابع

۱. بهرامی، اکرم، *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا سقوط بغداد*، دانش سرای عالی، تهران، ۱۳۵۰.
۲. راوندی، محمد بن علی، *راحة الصدور وآية السرور*، تصحیح: محمد اقبال، تهران، علمی، ۱۳۳۳.
۳. زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۴.
۴. طباطبایی، سیدجواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر، ۱۳۷۳.
۵. _____، *بنیاد تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری*، و پشتیبان یک هزارساله سلطنت مطلقه، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۶. _____، *درآمدی بر اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، ۱۳۷۲.
۷. طوسی، خواجه نظام الملک، *سیاست نامه یا سیر الملوک*، با مقدمه عطاءالله تدین، تهران، ۱۳۷۳.
۸. _____، *سیاست نامه*، با حواشی و یادداشت‌ها و اشارات و تصحیح محمد قزوینی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۴.
۹. غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، تصحیح: زین الدین کیانی نژاد، عطائی، تهران، ۱۳۴۹.
۱۰. _____، *مکاتیب فارسی*، تصحیح: عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۱. _____، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، آنکارا، نور مطلبی، ۱۹۶۲.
۱۲. _____، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی، ۱۳۷۴.
۱۳. _____، *نصیحه الملوک*، تصحیح: جلال الدین همایی، تهران، هما، ۱۳۶۷.
۱۴. _____، *فضائح الباطنیه*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴.
۱۵. قادری، حاتم، *اندیشه سیاسی غزالی*، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۱۶. _____، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
۱۷. کسایی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.

۱۸. لاٹوست، هانری، *سیاست و غزالی*، مترجم: مهدی مظفری، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد ایران، ۱۳۵۶.
۱۹. همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، فروغی، تهران، ۱۳۴۲.
۲۰. نخجوانی، هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، تصحیح: محمد اقبال، تهران، زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۴۴.

مقالات

۲۱. آرنالدز، روژه، «مجلس بزرگداشت غزالی در پاریس»، مترجم: اسماعیل سعادت، معارف، سال دوم، شماره سوم، آذر - اسفند ۱۳۶۴.
۲۲. صادقی سمرجانی، حسن، «اندیشه سیاسی نظام الملک در آئینه سیرالملوک»، مجله پژوهشی دانشگاه تربیت معلم سبزوار، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدرضا، «پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی»، مجله علوم سیاسی سال چهارم، شماره چهاردهم، تابستان ۱۳۸۰.
۲۴. فلاح، مرتضی، «خواجه نظام الملک، سیاست در نامه سیاست در عمل»، کاوش نامه، سال چهارم، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۲۵. قادری، حاتم و تقی رستم وندی، «اندیشه ایران شهری» (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)، فصل نامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال شانزدهم، شماره ۵۹، تابستان ۱۳۸۵.
۲۶. محمودی، سیدعلی، «کاوش نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، نامه فرهنگ شماره ۳۲ و ۳۳، سال ۱۳۷۸.
۲۷. هدایتی، ابوالفضل، «سلوک سیاسی نظام الملک»، حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره سوم.

28. H. Ritter , THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, "AL -GHAZALI" V2, London luzac&co. 1965.
29. J.Majed, THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM."KHADJA" V4, London luzac&co, 1978.
30. W.Montgomery watt, ISLAMIC POLITICAL THOUGHT, EDINBURGH at the University Press. 1968.

وضعیت فرهنگی شیعه امامیه در ایران عصر سلجوقی

دکتر محمدرضا بارانی*

هدایت نادریان**

چکیده

از آنجا که شیعه امامیه در دوره آل بویه و تحت حمایت‌های امیران شیعی و فرهنگ‌دوست آل بویه، به رشد و شکوفایی رسیده بود، این روند در ابتدای دولت سلجوقیان، با سخت‌گیری‌های پادشاهان متعصب سلجوقی و همچنین وزیران متعصب آن‌ها مانند نظام‌الملک دچار چالش محسوس شد. بررسی منابع آن عصر، نشان می‌دهد که جایگاه شیعیان در ساخت مساجد، مدارس و کتابخانه‌ها در شهرهای شیعه‌نشین قم، ری، کاشان، آوه، ورامین، سبزوار و ساری و تربیت علمی و مذهبی جوانان شیعه چگونه بوده است. به ویژه به دلیل رقابت نظامیه‌های خواجه نظام‌الملک، عملکرد آنان برای تربیت نسلی فرهیخته، عالم، شاعر و وزیر، بسیار ارزش‌مند بود. شیعیان در هنر معماری مساجد و مدارس، مأذنه‌سازی، سفال‌سازی و صنایع دستی نیز سرآمد هنرمندان عصر خود بودند. از سوی دیگر، تربیت‌شدگان مدارس شیعی با نفوذ در دربار پادشاهان متعصب و سنی سلجوقی، به توسعه فرهنگ و مذهب شیعه دوازده امامی در ایران آن روز کمک شایانی کردند. در این مقاله، وضعیت فرهنگی شیعه امامیه در ایران عصر سلجوقی بررسی می‌گردد.

واژگان کلیدی

سلجوقیان، شیعه امامیه، تقیه، فرهنگ، ایران، مدارس.

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۷، تاریخ تصویب ۹۰/۸/۹

* استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه الزهرا.

** کارشناسی ارشد تاریخ تشیع

مقدمه

ظهور آل بویه در ایران، عصری طلایی را در زمینه فرهنگی برای شیعیان دوازده امامی رقم زد. امیران فرهنگ‌دوست آل بویه، آن چنان در توسعه فرهنگ و خصوصاً فرهنگ شیعه کوشیدند که آثار حرکت‌های علمی و فرهنگی آن‌ها، به دوران سلجوقی نیز منتقل شد. تسامح مذهبی آل بویه، باعث شد تا رونق دانش و فرهنگ در شهرهای شیعه‌نشین به اوج خود برسد. در شهر ری، شیعیان به همت وزیری شیعی چون صاحب‌بن‌عباد، مدارس و کتابخانه‌های عالی بنا کردند. گرچه بعدها تعدادی از این مراکز فرهنگی در حمله سلطان محمود غزنوی از بین رفتند، با این حال رشد فرهنگی شیعه دوازده امامی در شهرهایی مانند قم، ری، آوه، ورامین، سبزوار و کاشان ادامه یافت. در کتاب *نقض آمده است*: «چون محمود برفت، علمای شیعه با حضور شحنگان و نواب او با سر قرار و قاعده خود رفتند.»^۱

در این زمان، شرق اسلامی و ایران^۲ در انتظار تحول جدیدی بود که بر اثر مهاجرت ترکان پدید آمد و دولت آنان سلاجقه نامیده شد و توانست مدت زمانی طولانی بر قلمروهای اسلامی حکومت کند. طغرل بنیان‌گذار این دولت، در سال ۴۳۴ هجری به ری آمد و در سال ۴۴۷ آل بویه را در بغداد نیز برانداخت. با از بین رفتن دولت شیعی آل بویه و روی کار آمدن پادشاهان سنی سلجوقی و میدان‌داری رقیبان آل بویه در بغداد، سخت‌گیری‌ها بر شیعیان بیش‌تر شد. پادشاهان اولیه این دولت همچون سلطان طغرل، آلب ارسلان و ملک شاه، تحت تأثیر جو سنی‌گری حاکم بر ماوراءالنهر و خراسان و همچنین وزیران سنی مانند کندری و نظام الملک، به سخت‌گیری بر ضد شیعیان پرداختند.

این مقاله به بررسی مدارس، کتابخانه‌ها و شرح حال عالمان برجسته شیعه امامیه می‌پردازد و مشخص خواهد کرد که شیعیان چگونه توانستند ضمن ارتقای فرهنگی شیعیان، به توسعه مذهب خویش بپردازند و از این بحران، فرصت مناسبی برای خود درست کنند. دادن گزارش در زمینه عالمان شیعه، شاعران، مدرسه‌ها، هنر و معماری و همچنین وضعیت رفاهی شیعه در این دوره، محورهای اصلی نوشتار حاضر است.

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۴۳.

۲. همان.

مدرسه‌های شیعی

جمعی از متعصبان مذهب برای کسب ثواب اخروی و اشاعه علوم دینی، مذهبی و ادبی، از نیمه دوم قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم هجری، مدارس و مراکز علمی در ایران احداث کردند. در این مدارس، طلاب علوم مدینی راتبه و وظیفه می‌گرفتند و حق نداشتند به جز علوم دینی به علوم دیگری مانند ریاضی، طبیعی و فلسفه پردازند. هر یک از این مدارس، مخصوص فرقه‌ای از فرق مختلف اسلام بود و در این میان، اهل تشیع مانند اهل تسنن بی‌نصیب نبودند. اما تعداد مدارس فرقه‌های مختلف تسنن، به هیچ وجه قابل قیاس با تعداد مراکز علمی شیعیان نبود. مدارس شیعیان بیش‌تر در ری، قزوین، آوه، قم، مازندران و کاشان ایجاد شده بود که از مراکز عمده اجتماع آنان به شمار می‌رفت. «اثنای عسری‌ها و یا جعفری‌ها که بیش‌تر در مراکز شهری منطقه جبال یعنی ری، قم، آوه و کاشان نفوذ داشتند و دارای مدارس و قبه‌های خاص خود بودند...»^۱ البته شیعه امامیه در خراسان نیز مدرسی داشت، اما چون تعداد شیعیان در خراسان و دیگر نواحی چندان چشم‌گیر نبود، مدارس شیعیان خراسان در قیاس با مدارس سنیان و خصوصاً نظامیه‌های خراسان در درجه دوم اهمیت قرار داشتند. قبل از آن که خواجه نظام الملک به احداث نظامیه‌هایی در نقاط مختلف پردازد، مدراس بیهقیه و سعدیه در نیشابور وجود داشتند. پس از آن که وی نظامیه‌ها را در نیشابور، اصفهان، مرو، آمل، بلخ و غیره احداث کرد، بعضی از بزرگان به رقابت با وی پرداختند، یکی از این افراد تاج الملک قمی بود. این از اولین موارد رقابت بین بزرگان شیعه و سنی در عصر سلجوقی محسوب می‌شد. طبق آگاهی‌های ما از کتاب *نقض*، شیعیان مجالس درس و مناظر وعظ و تبلیغ داشتند و بزرگان شیعه، به نشر احکام دینی مشغول بودند. نویسنده *نقض* یکی از این وعظ و مبلغین و مدرسان به‌شمار می‌آمد و در ری، صاحب مدرسه بود. بسیاری از بزرگان در این مدارس به تحصیل اشتغال داشتند؛ به نحوی که در یکی از مدارس شهر ری، نزدیک به چهار صد متکلم و فقیه مشغول بوده‌اند.^۲

اهمیت کسب علم و خصوصاً علوم دینی در نزد شیعیان، آن قدر بالا بود که آن‌ها در محافل علمی مخالفان خود نیز رفت و آمد داشتند. در کتاب *نقض* آمده است: «چو گویند

۱. بازورث و دیگران، *سلجوقیان*، ترجمه یعقوب آژند، ص ۱۲۸.

۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۳۵ و ۱۸۲.

از خراسان مذکری رسیده است، [شیعیان] خواهند که بشنوند تا خود مذهب او در اصول دین، به مذهب این مجبران ماندگی دارد یا نه و یا در حب امیرالمؤمنین و آل او اعتقاد چگونه دارد»^۱ در مقابل، چنین رفتاری از شافعیان و حنفیان نیز سر می‌زده و آن‌ها در مجالس شیعیان می‌آمده‌اند: «کدام دوشنبه باشد که در مجلس ما، از ده و بیست و پنجاه و پانصد منقبت‌خوان و عالم و بازاری از حنفیان و شافعیان کم‌تر باشند و می‌شنوند و بعضی می‌نویسند.»^۲

الف) مدرسه‌های ری

شیعیان ری، مدارس زیادی را در اختیار داشتند؛ شاید دلیل اصلی آن، رقابت با هم‌شهری‌های سنی خود بوده است. آن‌ها مدارس زیادی در این شهر ساختند. نویسنده کتاب *فضایح الروافض* می‌گوید: «و به روزگار سلطان ملک‌شاه و سلطان محمد، - قدس الله روحهما - نگذاشتندی که اینان (شیعیان) مدرسه و خانقاه سازند.» اما نویسنده کتاب *نقض*، به شدت این سخن را رد می‌کند و مدعی می‌شود که در بلاد خراسان و حدود مازندران و بلاد عراق چون قم و کاشان و آوه، مدارس فراوانی وجود داشته که همراه با اوقاف و طومارات کتاب بوده است. وی برای پاک کردن این شبهه از ذهن خوانندگان، مدارس شهر ری را نام می‌برد که خود در آن‌جا ساکن بوده است. وی در این بین، مدعی می‌شود که تعدادی از این مدارس در عصر پادشاهان اولیه سلجوقی ساخته شده‌اند که به سخت‌گیری بر شیعه مشهور بوده‌اند.^۳ این مطلب یا ناشی از تقیه نویسنده کتاب *نقض* است و یا این که نشان می‌دهد که سخت‌گیری چندانی بر شیعه امامیه در امر مدرسه‌سازی و فعالیت فرهنگی اعمال نشده است. البته این سخت‌گیری بر اسماعیلیان و زیدیان وجود داشت. در این جا به اختصار نام مدرسه‌های شهر ری آورده می‌شود:

۱. مدرسه بزرگ سید تاج‌الدین محمد کیسکی در محله کلاه‌دوزان که در دوره سلطان طغرل تأسیس شده و در آن علاوه بر مجلس مناظره، کارهایی نظیر مجلس وعظ، ختم قرآن و نماز جماعت نیز صورت می‌گرفته است. مدرسان، سادات و فقها نیز در این مدرسه مجاور بوده‌اند.^۴

۱. همان، ص ۱۰۵.

۲. همان، ص ۱۰۶.

۳. همان، ص ۳۴-۳۶.

۴. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ص ۵۰۳.

۲. مدرسه شمس‌الاسلام حسکابابویه که در سرای ایالت قرار داشت و علاوه بر کارهای فوق، تعلیم قرآن به کودکان نیز در آن صورت می‌گرفت. تأسیس آن در دوران سلطان ملکشاه بوده است.^۱
۳. مدرسه‌ای مهم در بین دو مدرسه فوق وجود داشت که به سادات کیسکی متعلق بود و در زمان سلطان محمد تأسیس شده بود.^۲
۴. مدرسه‌ای متعلق به سید زاهد بلفتوح که در دوره سلطان ملکشاه در محله دروازه آهنین تأسیس شده بود.^۳
۵. مدرسه‌ای متعلق به خواجه امیرک شیعی که در کوی اصفهانیان و در عهد سلطان ملکشاه تأسیس شد و یکی از فقهای مشهور شیعه معروف به «ابوالحسن الحاستی» در آنجا تدریس می‌کرد.^۴
۶. مدرسه خواجه عبدالجبار مفید که در عهد ملکشاه و سلطان محمد ساخته شد و چهارصد شاگرد در آن فقه و کلام می‌آموختند: «و مشهور است به درس علوم و نماز به جماعت و ختم قرآن و نزول اهل صلاح و فقها، همه به برکات شرف‌الدین مرتضی که مقدم سادات و شیعه است.»^۵
۷. مدرسه کوی فیروز، خانقاه امیر اقبالی، خانقاه علی عثمانی، مدرسه‌ای در محله جاروبندان که دویست دانشمند در آن دروسی چون اصول دین، اصول فقه و علم شریعت می‌آموختند. کتابخانه این مدرسه مشهور و مورد استفاده علما بوده است.^۶
۸. مدرسه شیخ حیدر مکی که در عهد سلطان محمد و در محله مشهور شیعیان ری یعنی «در مصلحگاه» ساخته شد.^۷
۹. مدرسه دیگری نیز شاه‌غازی، یکی از امیران شیعه آل باوند در ری ساخت که حتی مخارج مدرسه نیز از مازندران فرستاده می‌شد: «و هر سال تشریف به‌جهت متولی، مدرس و فقها می‌فرستادند.»^۸

۱. عباسعلی دادخواه، *ایران و تشیع* (رساله دکتری)، ص ۱۶۹.

۲. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ص ۵۰۴.

۳. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۳۵.

۴. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ص ۵۰۴.

۵. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۳۵.

۶. عباسعلی دادخواه، *ایران و تشیع* (رساله دکتری)، ص ۱۷۰.

۷. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۳۶.

۸. بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ص ۹۶.

به نظر می‌رسد که پادشاهان سلجوقی، با ساخت مدارس که عموماً مدارس دینی بوده مخالفتی نداشته‌اند. نویسنده **نقض** ضمن اشاره به تأسیس این مدارس در زمان شاهان اولیه سلجوقی، این تسامح را نشان داده است.

ب) مدرسه‌های قم

قم از سال‌های قبل از سلجوقیان، مهد مدارس و مجالس علمی و دینی بود و در واقع مرکز ثقل حفظ حدیث اهل بیت به‌شمار می‌رفت. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «عن قریب باشد که کوفه روزگاری از مؤمنان خالی گردد و علم و دانش در آن ناپدید شود... و علم و دانش به شهری که آن را قم گویند ظاهر شود.»^۱

خاندان بابویه و خصوصاً شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)، خدمات فرهنگی و علمی بزرگی برای شیعه امامیه در شهر قم انجام دادند. مدارس سعد صلب، اثیرالملک، عزالدین مرتضی، امیر شرفشاه، ظهیر عبدالعزیز، ابوالحسن کمیح، شمس‌الدین مرتضی و مرتضی کبیر شرف‌الدین، مهم‌ترین مدارس قم در دوره سلجوقی هستند.

در کنار این مدارس، کتابخانه‌هایی پر از کتب مذاهب مختلف وجود داشت. نویسنده **نقض** می‌نویسد: «و مناره‌های رفیع و کراسی علما و نوبت عقود مجالس و کتابخانه‌های ملء (پر) از کتب طوایف...»^۲

وی در ادامه، استفاده کنندگان از این کتابخانه‌ها را مشخص کرده است: «و مقرران فاخر عالم به قرائات و مفسران عالم به منزلات و موعولات و ائمه نحو و لغت و اعراب و تعریف و شعرای بزرگ و فقها و متکلمان از اسلاف به اخلاف رسیده و...»^۳

منابع مالی این مدارس نیز از روستاها و املاکی که در وقف آنها بوده و توسط واقفان خیر که خود مؤسس مدارس بوده‌اند، به طلبه‌ها و مدرسان اختصاص می‌یافته است. این منابع، از راه‌های دیگری نیز تأمین می‌شده است: «مال‌های فراوان که هر سال از وجوه حلال، به متابعت در وجوه زکوات و اخماس و صدقات صرف شود.»^۴

ج) مدرسه‌های کاشان

نزدیک بودن کاشان به ری و قم، باعث شد که آن‌ها نیز در امر مدرسه‌سازی از این دو

۱. حسن بن محمد بن حسن قمی، **تاریخ قم**، تصحیح سیدجمال‌الدین تهرانی، ص ۹۶.
 ۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، **بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض**، ص ۱۹۵.
 ۳. عبدالجلیل قزوینی رازی، **بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض**، ص ۱۹۶.
 ۴. همان.

شهر عقب نمانند. نویسنده کتاب *نقض* به وجود چهار مدرسه صفویه، مجدیه، شرفیه و عزیزیه در این شهر اشاره می‌کند. سید امام ضیاءالدین ابوالرضا فضل‌الله بن الحسن، یکی از مدرسان مشهور مدارس کاشان بود.

شرف‌الدین انوشیروان خالد، وزیر شاهان سلجوقی که خود تربیت شده مدارس شیعیان بوده، مدرسه‌ای در کاشان تأسیس کرد. وی خود کاشانی بود و با نفوذ در دربار و گرفتن منصب وزارت، کارایی خود را نشان داد. سمعانی ذیل مدخل قاسانی، وضعیت علمی شهر کاشان و علمای آن را وصف می‌کند و می‌نویسد: «در آن‌جا جمعی از اهل علم و فضل هستند که من خدمت بعضی از آن‌ها رسیدم.» سپس به دیدار یکی از عالمان کاشان می‌رود و بر سر در خانه او آیه تطهیر را می‌خواند. این عالم «ابوالرضا فضل‌الله بن علی راوندی قاسانی» بود که صاحب مدرسه مجدیه یکی از دو مدرسان مشهور به شمار می‌رفت.^۱

د) مدرسه‌های آبه (آوه)

قدرت علمی و فرهنگی شیعیان دوازده امامی آن‌قدر زیاد بود که در شهری کوچک چون آبه نیز مدارس مشغول به فعالیت بودند و حتی آوازه مدارس آن به ری رسید که خود دارالعلمی بزرگ در آن عصر به شمار می‌رفت. وجود دو مدرسه و دو مسجد جامع در این شهر کوچک شیعه‌نشین نشان دهنده این مطلب است که شیعه امامیه در دوره سلجوقی، حرکت علمی و فرهنگی خویش را در نقاط کم‌اهمیت و کوچک از نظر جمعیتی نیز انجام داده‌اند. از آن‌جا که بین ساوه و آوه تضاد مذهبی آشکاری وجود داشته^۲، وجود این دو مدرسه در این شهر کوچک اهمیت خود را نشان می‌دهد.

مدرسه عزالملکی و عرب‌شاهی، با داشتن مدرسانی توانمند چون سیدابوعبدالله و سیدابوالفتح و فضل و سلیمان که نسب آن‌ها به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسید.^۳ نقش فراوانی در توسعه فرهنگی شیعیان آوه داشته‌اند.

ه) مدرسه‌های سبزوار

این شهر که مرکز منطقه بیهق بود، سابقه‌ای طولانی در مدرسه‌سازی داشته‌و شیعیان

۱. عبدالکریم بن محمد سمعانی، *الأنساب*، ص ۴۲۶.

۲. زکریابن محمد بن محمود قزوینی، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه عبدالرحمان شرف‌کندی، ص ۶۵.

۳. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۱۹۹.

این شهر نیز مدارس متعددی داشتند. در تاریخ بیهقی آمده است که ابوالقاسم علب بن محمد بن حسین، رئیس بیهق، چهار مدرسه برای خنقیان، شافعیان، کرامیه، سادات و پیروان آنان یعنی معتزله (عدلیون) و زیدیه بنا کرد.^۱ در این مدرسه‌سازی، علویان شهر به دلیل نزدیک بودن عقاید و آرای فکری با شیعیان زیدی و کلام معتزلی، صاحب یک مدرسه مشترک بودند. البته رئیس بیهق به دلیل این اقدام مورد غضب پادشاه متعصب سنی یعنی سلطان محمود غزنوی قرار گرفت. در دوره سلجوقیان نیز شیعیان امامی در سبزوار، مدارس خاص خود را ساختند. دو کتاب *ذخیره‌الآخره* نوشته علی بن عبدالصمد تمیمی و کتاب *نزه الزاهد و نزه العابد* که نویسنده‌ای نامعلوم دارد، به زبان فارسی و برای شیعیان سبزوار نوشته شده‌اند.^۲ کتاب دومی یک کتاب دعاست که نوشتن آن به زبان فارسی در آن دوره خود نوعی خلاقیت به شمار می‌آید.

نویسنده *نقض* می‌نویسد: «اما سبزوار بحمدالله منه هم، محل شیعه و اسلام است آرسته به مدارس نیکو و مساجد نورانی و علمای خلف از سلف و طریقت و شریعت آموخته ...»^۳

وی در ادامه، نفرت شیعیان امامی را از اسماعیلیان ساکن در نواحی اطراف سبزوار مثل طبس، تون، دامغان و قهستان با آوردن لفظ «ملاحظه» بیان کرده است.

و) مدرسه‌های ورامین

شهر ورامین به واسطه نزدیک بودن به شهر ری، از فرهنگ علمی والای آن بهره‌مند گردید و شیعیان این شهر با ساخت و توسعه مدارس، به محکم کردن پایه‌های فرهنگ غنی شیعه در ورامین کمک کردند. رضی الدین ابوسعید و پسرانش پرچم‌دار توسعه فرهنگی و مذهبی شهر ورامین در عصر سلجوقی بوده‌اند. شاعران شیعه و خصوصاً قوامی رازی مدح کرده‌اند.^۴

چون توانی شد به کعبه کز سخا کعبه عالم ورامین کرده‌ای
نویسنده *نقض* در وصف مدارس این شهر می‌نویسد: «از برکات رضی‌الدین ابوسعید، اسعد فی الدارین و پسران او از بنیاد مسجد جامع و خطبه و نماز و مدرسه رضویه و فتحیه

۱. ابوالحسن علی بن زید بیهقی بن فندق، *تاریخ بیهق*، تصحیح احمد بهمنیار، ص ۱۹۵.

۲. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ص ۵۴۶.

۳. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۲۰۲.

۴. قوامی رازی، *دیوان*، تصحیح جلال‌الدین محدث ارموی، ص ۱۹۹.

با اوقاف معتمد و مدرسان عالم متدین و فقها طالب مجد ...^۱»

با شروع وزارت خواجه نظام الملک و اقدامات او در آغاز ساخت نظامیه‌ها در شهرهای مختلف، جنبش مدرسه‌سازی در ایران عصر سلجوقی به وجود آمد که شیعه امامیه نیز حداکثر استفاده را از این رویداد برد. چون نظام الملک نظامیه‌ها را بر پیروان مذهب شافعی وقف کرد، حنفی‌ها و شیعیان امامی نیز به سرعت مدارس خاص خود را تأسیس و اوقافی برای آن‌ها مشخص کردند. البته در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، نخستین بار مدرسی در خراسان برای تعلیم شروع به کار کردند. عده ای از تاریخ‌نگاران، ایجاد مدارس را در اواخر قرن چهارم در گرگان، طبرستان و سیستان ذکر کرده‌اند. مدرسه بیهقیه در نیشابور، از قدیم‌ترین مدارس ایران اسلامی به‌شمار می‌آید که در تاریخ اسلام نام آن‌ها ذکر شده است.^۲ در مدارس اولیه، به طلاب حقوق پرداخت نمی‌شد، اما نظامیه‌ها در این زمینه و زمینه‌های دیگری چون پرداخت حقوق به مدرسان و طالبان علوم و ایجاد کتابخانه و داشتن دارالشفاء و طبیب و دارو پیشقدم بوده‌اند.

البته مدارس شیعیان در ری و دیگر شهرها به غیر از بحث دارالشفاء و طبیب و دارو، در بقیه زمینه‌ها نیز در نوع خود ممتاز بوده‌اند. عیب بزرگ مدارس عصر سلجوقی اعم از شیعی و غیرشیعی، توجه صرف به علوم دینی و دوری جستن از علوم عقلی بود. در واقع علمای دینی، ضمن نفوذ در تمام طبقات، پیشرفت علوم دینی در مدارس این دوره را باعث شدند و تحصیل سایر علوم، خاصه علوم معقول تحت الشعاع آن قرار گرفت و حتی مدارس نظامیه، تحصیل علوم عقلی را ممنوع اعلام کردند. به هر حال شیعه امامیه، از این فرصت طلایی نهایت استفاده را برد و به توسعه فرهنگی اذهان شیعیان زمان خود در مدارس خاص خویش پرداخت و ضمن گسترش افکار خود، زمینه پذیرش افکار عمومی را برای ایجاد حکومتی شیعی در قرن‌های آینده به نوعی آماده ساخت و شیعه را از گزند تعصبات شاهان سنی به سلامت عبور داد.

شاعران و ادیبان شیعه

برای شناخت فرهنگ شیعه در قرن‌های پنجم و ششم، ابتدا باید شاعران این دوره را که به تشیع منسوبند، شناسایی کرد. شاعرانی که با زنده نگه داشتن زبان فارسی، ادب

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۲۰۰.

۲. محمدعلی اخلاقی، *شکل‌گیری سازمان روحانیت شیعه*، ص ۱۶۴.

فارسی را متحول ساختند و در ضمن آن، محبت خود را به ائمه شیعه بیان کردند. از آن جا که نقش شاعران در زنده نگه داشتن اصول اولیه یک تفکر، انکار ناشدنی است، به معرفی شاعران منتسب به شیعه در این دوره می‌پردازیم. تأثیر و نفوذ شعر این شاعران در قلب عامه جامعه و نیز در درون دربار، به رشد و گسترش تشیع کمک کرد.

مرکز ثقل ادبیات فارسی شیعی بیش‌تر در منطقه جبال و خراسان بود. در واقع سلجوقیان در بحث توسعه ادب فارسی پدیده‌ای برجسته و استثنایی به شمار می‌آمدند. بی‌فرهنگی شاهان بزرگ سلجوقی، بر سر راه توسعه ادب فارسی مانعی ایجاد نمی‌کرد، عمدتاً از آن جهت که سیاست داخلی آن‌ها در دست مشاوران ایرانی و رای‌زنان معتمدی بود که بدون کمک ایشان، این جنگ‌جویان وحشی نمی‌توانستند خود را در چنین محیطی نگه دارند که از فرهنگ و تمدن پیشرفته‌ای برخوردار بودند. پس از پایان وزارت خواجه نظام الملک، تعداد زیادی از قمی‌ها و کاشانی‌های شیعه با عناوین مختلف از وزیر گرفته تا مستوفی، به دربار شاهان سلجوقی راه یافتند. ورود این صاحب‌منصبان شیعی به دربار سلجوقی، در توسعه شعر و فرهنگ و ادب فارسی شیعی در ایران کمک شایانی کرد. برخی از این وزیران عبارتند از: «فخرالملک قمی و برادرش ابوالمجد قمی، سعدالملک آوی، زین‌الملک ابوسعده هندو قمی، ابوطاهر مهیسه قمی وزیر سلطان سنجر، شرف‌الدین انوشیروان خالد کاشانی، کمال ثابت قمی، مکین بوالفخر قمی و ...»^۱ بدین ترتیب عصر سلجوقی از لحاظ فرهنگی، یکی از مراحل اوج فرهنگ و تمدن ایرانی است. این توسعه فرهنگی در رشد شهرها و تأسیس مدارس بزرگ از جانب همه مذاهب، در انتقال دستگاه اداری از دست خاندان‌های دیوان‌سالار قدیم به خاندان‌های روشن‌فکر جدید از شهرهایی مثل قم و کاشان و نفوذ تدریجی و آرام فرهنگ شیعی بازتاب می‌یابد.

شعر نیز طی دوران پادشاهان بعدی سلجوقی، رونق و شکوفایی یافت. اما قالب‌هایی که استادان گذشته به کمال رسانده بودند، رفته‌رفته فراموش گشت و شعر در مسیر تازه‌ای بالیدن گرفت. سنایی یکی از این شاعران ابداع‌گر بود که در نیمه اول قرن ششم، این مسیر تازه را نشان داده بود. قصیده در آثار انوری و خاقانی به اوج کمال رسید.

۱. فردوسی

نویسنده کتاب **نقض** تا حدودی وضعیت ادب فارسی شیعی را برای ما بیان کرده است.

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۲۲۰.

وی ابتدا از فردوسی شروع می‌کند که در آستانه روی کار آمدن سلجوقیان، سال‌های آخر حیات خود را می‌گذراند. به اعتقاد نویسنده، وی فردی شیعی بوده که در *شاهنامه* در موضعی به اعتقاد خود اشاره می‌کند. در تاریخ ادبیات ایران آمده است: «فردوسی از مهم‌ترین شعرای دوره غزنویان، با همه ارتباطی که با این دولت داشت. دارای گرایشات شیعی و معتزلی بود»^۱

اشعاری از فردوسی، اعتقاد وی به «وصایت» امام علی علیه السلام را نشان می‌دهد:

منم بنده اهل بیت نبی ستاینده خاک پای وصی

سرانجام فردوسی رنجیده از رفتار سلطان محمود، به دربار ملوک آل باوند مازندران می‌رود و مورد محبت پادشاه شیعی یعنی اسپهبد شهریار قرار می‌گیرد. در *تاریخ طبرستان* آمده است: «محمود با آن جماعت تدبیر کرد که فردوسی را چه دهیم؛ گفتند: «پنجاه هزار درم» و این خود بسیار باشد که او مردی رافضی است و معتزلی مذهب...»^۲

سپس ابیاتی را که نشان دهنده رفض اوست، بیان می‌کند؛ از جمله:

اگر خلد خواهی به‌دیگر سرای به‌نزد نبی و وصی گیر جای

نویسنده *تاریخ طبرستان* در ادامه می‌نویسد: «و چون فردوسی ایمن شد، از هری روی به‌طوس نهاد، شاهنامه برگرفت و به‌طبرستان شد به‌نزدیک اسپهبد شهریار که از آل باوند در طبرستان پادشاه او بود و آن خاندانی است بزرگ نسبت ایشان به یزدگرد شهریار پیوندد؛ پس محمود را هجا کرد و در دیباچه بیتی صد و بر شهریار خواند.»^۳

زمینه تشیع نیز در اشعاری از کسایی مروزی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها قصیده‌ای در منقبت حضرت علی علیه السلام و مرثیه‌ای برای شهیدان کربلاست.^۴

وی می‌گوید:

مدحت کن و بستای کسی را که پیمبر بستود و ثنا کرد و بدو داد همه کار

برای این که نمایی کلی از وضعیت شاعران فارسی‌گوی شیعی به‌دست بیاوریم، گریزی به کتاب *نقص می‌زنیم*. عبدالجلیل رازی می‌نویسد: «اما شعرای پارسیان که شیعی و معتقد و متعصب بوده‌اند، هم اشارتی برود به بعضی؛ اولاً فردوسی توسی شیعی بوده است

۱. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات ایران*، ص ۴۸۷.

۲. بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ص ۲۳.

۳. همان، ص ۲۳.

۴. محمدامین ریاحی کسایی مروزی، *زندگی، اندیشه و شعرا*، ص ۷۷.

... و فخری جرجانی شیعی بوده است و در کسای خود خلافی نیست که همه دیوان او مدایح و مناقب مصطفی و آل مصطفی است - علیه و علیهم السلام - و عبدالملک بنان - رحمه الله علیه - مؤید بوده است به تأیید الهی ... و ظفر همدانی اگرچه سنی بوده است، او را مناقب بسیار است در علی و آل علی - علیهم السلام - و در دیوانش مکتوب است تا تهمت‌ش نهند به تشیع.^۱

۲. سنایی غزنوی

نویسنده در ادامه *نقض* تعداد زیادی از شاعران منسوب به تشیع را ذکر می‌کند؛ البته ممکن است بعضی از این شاعران، در نوع تشیع با هم فرق داشته باشند؛ یعنی تشیع در بعضی اعتقادی، در بعضی سیاسی و در بعضی دیگر هر دو باشد. وی می‌نویسد: «و اسعدی قمی و خواجه علی متکلم رازی عالم و شاعر، و امیر اقبالی شاعر و ندیم سلطان محمد - رحمه الله علیه - شیعی و معتقد بوده است و قائمی قمی و معینی و بدیعی و احمدچه رازی، و ظهیری و بردی و شمسی و فرقدی و عنصری و مستوفی و سمان و سیدحمزه علوی و خواجه ناصحی و امیر قوامی و غیر اینان - رحمه الله علیهم - که همه توحید و زهد و موعظت و مناقب گفته‌اند بی حد و اندازه و اگر به ذکر همه شعرای شیعی مشغول شویم، از مقصود بازمانیم و خواجه سنایی غزنوی که عدیم‌النظیر است در نظم و نثر و خاتم‌الشعرایش نویسند و او را منقبت بسیار است»^۲ سپس ابیاتی را از سنایی غزنوی نقل می‌کند که در کتاب *فخری نامه* سروده است:

جانب هر که با علی نه نکوست هر که را خواه گیر من ندارم دوست
هر که چون خاک نیست بر در او گر فرشته است خاک بر سر او
ابیات فوق در *حدیقه الحقیقه* آمده است.^۳

سنایی از شاعرانی است که زندگی اش در غبار عظیمی از ابهام فرو رفته است. تواریخی که به سال مرگ وی اشاره دارند، به اندازه‌ای متفاوت هستند که میانشان هفتاد سال اختلاف وجود دارد. در این که آیا اشعار سنایی بر تشیع امامی وی دلالت دارد یا صرفاً به معنای شیعه بودن وی است، بحث وجدل فراوان وجود دارد. وی می‌گوید:

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض منال النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۲۳۱.

۲. همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۳. ابومحمد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، *حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، ص ۲۶۱.

ای امیرالمؤمنین! ای شمع دین! ای بوالحسن
ای به یک ضربت ربوده جان دشمن در بدن

یا در جایی دیگر می گوید:

از پس سلطان دین پس چون روا داری همی

جز علی و عترتش محراب و منبر داشتن

گرهمی مؤمن شماری خویشتن را بایدت

مهر زرّ جعفری بر دین جعفر داشتن

در شعر اخیر، شاعر علاوه بر حب امام علی علیه السلام به عترت و آل اطهار نیز علاقه نشان

می دهد و سرانجام در پایان مهر تشیع جعفری را بر پیشانی خود می زند. سنایی اعتراض

خود به غاصبان حق خلافت امام علی علیه السلام را چنین بیان می کند:

گویند که پیغمبر ما رفت ز عالم

میراث خلافت به فلان داد و به بهمان

هرگز ملکی ملک به بیگانه نداده است

رو دفتر شاهان جهان جمله تو برخوان

با دختر و داماد و بنی عم و نبیره

میراث به بیگانه دهد هیچ مسلمان^۱

۳. ابوالمفاخر رازی

وی از شاعران شیعه عصر سلجوقی به شمار می آید. در کتاب *مجالس المؤمنین*

درباره وی آمده است: «و در مناقب سلطان الانس والجن علی بن موسی الرضا علیه

التحیه والثنا چند قصیده دارد جمله مصنوع و متین...»^۲ از لقبش معلوم می شود که اهل

ری بوده است. او قصیده بلندی در ستایش امام رضا علیه السلام دارد که از قصاید معروف عهد

سلجوقی به شمار می آید. در کتاب *تاریخ تشیع در ایران* آمده است: «مهم ترین اثر از بین

رفته وی، *مقتل الحسین* است که گویا بیش تر آن اشعار فارسی در شرح واقعه کربلا بوده

است»^۳ کتاب *روضه الشهداء*، تعدادی از ابیات وی را آورده که می تواند درآمد شعر عمومی

۱. ملامحمد طاهر قمی، *تحفه الاخیار*، تحقیق: داود الهامی، ص ۲۶۹.

۲. قاضی سیدنورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۶۱۴.

۳. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ص ۶۰۵.

کربلا باشد.^۱

۴. امیر قوامی رازی

وی منسوب به تشیع و ساکن شهر ری است. در *مجالس المؤمنین* آمده: «اکثر اشعار او چون در مدح خاندان سادات و اولاد ایشان بوده، به سعی نامشکور مخالفان از میان رفته»^۲ تا صاحب الزمان برسیدن به کار دین اولاترین کسی شرف‌الدین مرتضاست جدا از احترام و مدح شرف‌الدین مرتضی در این شعر، محتوای شعر قبول داشتن یک فقیه و فرد شیعی به عنوان اولاترین فرد در امور دین در غیاب امام زمان علیه السلام و در واقع ولایت داشتن یک فقیه بر جامعه دینی است.

۵. افضل‌الدین ابراهیم خاقانی

نام کامل او افضل‌الدین بدیل (ابراهیم) بن علی خاقانی است.^۳ وی بیش‌تر بر شیوه تقیه اشعار خود را می‌سروده است. به علت آن‌که در دوره سلجوقی، به بسیاری از نخبگان علمی، فرهنگی و سیاسی کشور بر چسب باطنی‌گری زده می‌شد، وی مجبور بود که در لباس تقیه شعر بسراید. در *مجالس المؤمنین* آمده: «لاجرم بعضی از عقاید خود را در قطعه مشهور که مذکور خواهد شد، به‌طریق کنایه بیان نمود و طریقه تعمیه و الغاز در آن پیمود»^۴

علوی دوست باش خاقانی کز عشیره علیست فاضل‌تر
بدشان به زمردم نیکو نیکشان از فرشته کامل‌تر

وی در قصیده‌های که در مدح یکی از شیعیان مشهور سروده، اشاره‌ای لطیف به حدیث مشهور «یا علی انت منی بمنزله هرون من موسی» کرده است.^۵

۶. اوحد‌الدین انوری

وی احتمالاً در سال ۵۰۱ هجری، در ابیورد به دنیا آمده است. او علاوه بر شاعری، عالمی برجسته بوده و فلسفه ابن‌سینا را تحسین می‌کرده و همین نشان‌دهنده رگه‌هایی از تشیع در وی است. در *مجالس المؤمنین* دو بیت از او آمده که در بیت دوم اشاره می‌کند

۱. ملاحسین کاشفی، *روضه‌الشهدا*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، ص ۲۲۳.

۲. قاضی سیدنورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۶۱۶.

۳. همان.

۴. همان، ص ۶۱۷.

۵. همان، ص ۶۲۱.

به آن که اگر بیعت ابوبکر با وجود امام علی علیه السلام، حقیقتی و صحتی می‌داشت، چرا بعد از آن، اقاله و طلب فسخ بیعت می‌نمود.^۱

ملک بخشاینده در حرمان میمون خدمت

چون خلافت بی علی بوده است و بی زهرا فدک

بیعت بوبکر و آن قول و اقیلونی چه بود

مصلحت دید علی آن فتنه‌ها خوابید چون

البته نویسندگان *تاریخ ایران کیمبریج*، بدون توجه به رعایت امر تقیه در زندگی شیعیان آن عصر، وی را از اهل سنت معرفی کرده‌اند.^۲

عالمان و دانشمندان شیعی

۱. شیخ جعفر دوریستی

وی از خاندان‌های معروف شیعی در حوالی ری بوده است. او بر یکی از مناظرات شیخ صدوق با رکن‌الدوله بویه‌یی در ری نظارت داشت که متن آن در کتاب *الثاقب فی المناقب* از فارسی به عربی ترجمه شده است.^۳ پدر وی عالم بود. وی در بغداد نزد شیخ مفید و سید مرتضی به تحصیل پرداخت.^۴ وی شیخ برخی از علمای ایرانی و انتقال دهنده دانش شیعی حوزه بغداد به ری است. ارتباط علمی بین شیخ جعفر و خواجه نظام‌الملک از توانایی علمی بالای عالمان شیعه دوران سلجوقی حکایت می‌کند. شخصی چون *نظام‌الملک* آن قدر در حدیث توانا بود که گاهی مجلس حدیث برپا می‌کرد؛ حال چنین شخصی با داشتن عنوان وزیر، با پای خود به مجلس درس شیخ جعفر حاضر می‌شده است. به هر حال علمای شیعه، نفوذ بالایی در جامعه آن روز داشته‌اند: «در هر دو هفته، نظام‌الملک از ری به دوریستی رفتی و از خواجه جعفر سماع اخبار کردی و بازگشتی از غایت فضل و بزرگی او».^۵

۱. همان، ۶۲۳.

۲. بویل، جی. آ.، *تاریخ ایران کیمبریج*، ج ۵، ترجمه حسن انوشه، ص ۵۳۷.

۳. ابوجعفر محمد بن علی طوسی، *الثاقب فی المناقب*، تحقیق: نبیل رضا علوان، ص ۲۳۹.

۴. علی بن عبیدالله بن بابویه منتجب‌الدین، *الفهرست*، تصحیح عبدالعزیز طباطبایی، ص ۴۵.

۵. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض قضایح الروافض*، ص ۱۴۵.

۲. شیخ نجم الدین عبدالله بن جعفر دوریستی

وی در سال ۵۶۶ هجری، به بغداد رفت. او از فقهای بزرگ شیعه و عالمی جلیل القدر بود. وی از جد خود ابی جعفر محمد بن موسی احادیث اهل بیت علیهم السلام را روایت می کرد.^۱

۳. خواجه حسن بن جعفر دوریستی

وی فاضل، دانشمند و شاعر بود. او را در مناقب و مرثیاتی قصاید بسیار است.^۲

۴. شیخ مفید ابوالوفا عبدالجبار بن عبدالله بن علی مقری رازی

وی فقیه، محدث و شاگرد شیخ طوسی بود و در عصر خود فقیه شیعه به شمار می آمد و در مدرسه اش چهار صد مرد فقیه و متکلم درس می آموختند.^۳

۵. شمس الاسلام ابومحمد حسن معروف به حسکا

وی جد شیخ منتجب الدین بود و در مدرسه اش علاوه بر مجلس وعظ، به کودکان قرآن می آموختند.^۴ آثار وی عبارتند از: *العبادات*؛ *کتاب الاعمال الصالحه* و *کتاب سیر الانبیا و الائمة*. وی از نظام الملک عطایای بسیار ستانده است.^۵

۶. ابوالحسن علی بن احمد بنجکردی نیشابوری

وی دانشمند، شاعر و نحوی بوده و اشعار امام علی علیه السلام را در کتاب *تاج الاشعار سلوة الشیعه* جمع آوری کرده است.^۶

۷. ابوعلی حسن بن شیخ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (مفید ثانی)

او پسر شیخ طوسی، فقیه بزرگ شیعه بود. وی بعد از پدرش فقیه و پیشوای شیعیان شد. وی سرسلسله اجازات علمی در میان شیعه است.^۷

۱. قاضی سید نورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ج ۱، ص ۶۵.

۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۲۵۱.

۳. همان، ص ۴۷.

۴. همان.

۵. همان، ۱۰۸.

۶. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ص ۵۷۰.

۷. عبدالله المامقانی، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، ج ۱، ص ۳۰۶.

۸. ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی

وی معروف به شیخ طبرسی و صاحب تفاسیر الکافی، الشافی، جوامع الجامع و مجمع البیان است. آثار فارسی وی از شیوع تشیع در فارسی زبانان دوره سلجوقی حکایت می‌کند. وی کتاب جواهر الجمل را که در علم نحو است، به نقیب شیعیان آل زبارة در خراسان اهدا کرد.^۱ همچنین کتاب اعلام الوری خود را به اسپهبد علاءالدوله باوندی اهدا نمود. تاریخ بیهقی، به تفرشی بودن وی و این که طبرسی معرب تفرش است، اشاره می‌کند.^۲ کتاب الادب الدینیة للخزانة المعینیة کتاب دیگر وی است.

۹. شیخ عماد الدین ابوجعفر محمد بن رستم طبری آملی کجی

روضات الجنات وی را یکی از علمای بزرگ شیعه معرفی کرده است.^۳ کتاب بشاره المصطفی، شرح مسائل الذریعه و الزهد و التهوری، از آثار اوست.

۱۰. شیخ رضی الدین ابونصر حسن بن فضل طبرسی

وی پسر طبرسی معروف و نویسنده کتاب‌های مکارم الخلاق و معالم الاعلاق و اسرار الامام است.^۴

۱۱. شیخ ابوالفضل علی بن رضی الدین حسن

وی نوه شیخ طبرسی و صاحب کتاب مشکاة الانوار می‌باشد.^۵

۱۲. ابوالمعالی محمد بن عبیدالله الحسینی علوی

وی نویسنده کتاب بیان الادیان می‌باشد که در آن مذاهب مختلف و خصوصاً مذهب تشیع را به فارسی معرفی کرده است.

۱۳. ابوالفتوح رازی

وی یکی از علمای برتر شیعه در عصر سلجوقی است. آثار وی شامل رساله یوحنا،

۱. حسین کریمان، طبرسی و مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲. ابوالحسن علی بن زید بیهقی بن فندق، تاریخ بیهقی، تصحیح احمد بهمنیار، ص ۲۴۲.

۳. میرزا محمدباقر موسوی چهار سوقی اصفهانی، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ص ۵۶۳.

۴. عباسعلی دادخواه، ایران و تشیع (رساله دکتری)، ص ۲۰۸.

۵. همان.

رساله حسنیه، شرح الشهاب و کتاب روض الجنان معروف به تفسیر ابوالفتح است. نویسنده کتاب معالم العلماء از شاگردان وی بوده است.^۱

۱۴. نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی فضل قزوینی رازی

وی نویسنده کتاب بعضی مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض معروف به نقض است. وی در شهر ری صاحب مدرسه و منبر بود و این کتاب را در جواب شهاب‌الدین شافعی نویسنده بعضی فضائح الروافض نگاشت. وی کتاب‌های دیگری نیز دارد؛ از جمله: البراهین فی امامه امیرالمؤمنین، السؤالات والجوابات، مفتاح التذکیر.

۱۵. سید الانام ابوالرضا ضیاءالدین فضل الله بن علی حسینی راوندی کاشانی

وی یکی از سادات مورد احترام کاشان و دانشمندی گران‌مایه، واعظ، ادیب، شاعر و نویسنده بود. وی در مدرسه مجدیة کاشان به تدریس و وعظ اشتغال داشت.^۲

جایگاه عالمان شیعه نزد شاهان سلجوقی

برتری علمای شیعه و احترام والای آن‌ها نزد شاهان سلجوقی، از جایگاه علمی و نیاز دربار به آنان حکایت می‌کند. نویسنده فضائح، در جایی علمای شیعه را در زبونی به یهودیان مانند کرده است. نویسنده نقض لیستی از علمای شیعه در شهرهای مختلف ذکر می‌کند و مدعی می‌شود که علمای شیعه در نزد امرا و شاهان احترام و رتبه والایی داشته‌اند و بر علمای سنی مذهب آن شهرها نیز از نظر رتبه و درجه بالاتر بوده‌اند. این که شخصی چون شیخ‌جعفر دوریستی آن‌چنان مورد احترام وزیر سنی و متعصب سلجوقیان که به شیعه‌ستیزی مشهور بوده، قرار می‌گرفته که خود شخصاً برای بهره‌بردن از درس وی، هر دو هفته یک بار به دوریست (طرشت فعلی) می‌رفته، دلیل محکمی بر این مدعای نویسنده نقض است. حتی خواجه متعصب سنی با نقیب سیدمرتضی، وصلت و خویشاوندی داشته است.^۳ بنابراین وجود چنین علمایی در آن دوران، باعث شد تا شیعیان امامیه، از گزند توطئه‌های بدخواهان و متعصبان اهل سنت، حفظ گردند.

۱. محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ص ۱۲۸.

۲. رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۵۸۳.

۳. همان، ص ۴۷۴.

نویسنده **نقض** در وصف شهر ری، به روابط حسنه میان علمای شیعه و نظام‌الملک طوسی و حتی شاهان سلجوقی اشاره می‌کند: «و در شهر ری که از امهات بلاد عالم است در عهد مرتضای قم که بود، که بر وی طلب تقدم یارستی کردن؟ و معلوم است که علمای فریقین، هر آدینه به سلام مرتضی رفتندی و از وی عطا ستدندی، و سلطان در وقت انزوای او، به سرای او رفت و نظام‌الملک با عظمت، هر سال اند بار به سرای او رفتی»^۱

باز در وصف علمای شهر ری، از برتری آن‌ها بر علمای سایر مذاهب صحبت می‌کند: «و در عهد سید کامل‌الحسنی، که را زهره بودی که بر وی زیادتی طلب کند؟ و در عهد سید شمس‌الدین رئیس شیعت، مگر مصنف دیده باشد که در همه محافل و مجامع سال‌های دراز از اصحاب حنیفه و شافعی کسی بر بالای او ننشست و نتوانست نشستن»^۲

نویسنده **نقض** از علمای برتر هر شهر نیز یاد می‌کند مثلاً در نیشابور، از سید اجل ذخرالدین و پدرش و در سبزوار از سید اجل نام می‌برد و متذکر می‌شود که وی همیشه از والی شهر، شحنة، قاضی و سایر ائمه شهر برتر بوده است. در جرجان، علمایی چون سید شرف‌الدین ماضی، ناصرالدین، نورالدین و سیدمتمتهی و در عصر نویسنده سید اجل جمال الدین و سید مشیرالدین در آسمان علم آن شهر، موقعیت والایی داشته. وی سپس برترین علمای شیعه استرآباد را نام می‌برد که معروف‌ترین آنها سید نظام‌الدین از ماضیان و از باقیان سید صدرالدین سمرقندی، کمال‌الدین استرآبادی و معین‌الدین هستند. او در مورد ساری می‌نویسد: «و سادات ساری سیدالحسن و اولاد او شرف‌الدین و تاج‌الدین و قطب‌الدین و بهاء‌الدین همه با علم و فضل و شرف و نسب عالی و مال و جاه که بوده‌اند و هستند همانا پوشیده نماند»^۳

هنر و معماری شیعیان

در دوره طاهریان، سامانیان و غزنویان، پایه تمدن جدیدی به وجود آمد که نسل‌های بعدی و خصوصاً سلجوقیان، به توسعه آن کمک کردند. سلجوقیان به طور چشم‌گیری شعر فارسی را رشد و غنا بخشیدند. در اثر مسافرت شاعران از درباری به دربار دیگر،

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، بعض مطالب التواصب فی نقض بعض فضایح الروافض، ص ۳۹۹.

۲. همان.

۳. همان.

فعالیت‌های ادبی در مناطق مختلف ایران از نوعی انسجام و یک‌پارچگی برخوردار شد. در زمان سلجوقیان، ما حضور یک سبک هنری ایرانی را شاهد هستیم. دو شهر سمرقند و نیشابور، در قرن نهم تحت تأثیر اجناس چینی، کار ساخت ظرف‌های سفالی سفیدی را آغاز کردند که با خط کوفی تزیین می‌شدند. طبقه متوسط به این ظروف که با اشکالی از حیوانات، پرندگان و گیاهان آراسته می‌شدند علاقه‌مند بودند. هم‌چنین در این دو شهر، با تقلید از الگوی ساسانیان، کار ساخت ظروف نقره‌ای و طلائی نیز آغاز گردید. در زمان سلجوقیان، در دو شهر کاشان و ری نیز دو نوع جدید سفال ساخته می‌شد: یکی سفالی بود با طرحی گل‌دار یا خوش‌نویسی شده به رنگ فیروزه‌ای که روی آن لعاب داده می‌شد؛ دیگری دارای نقاشی رنگارنگی بود که روی لعاب کشیده می‌شد. و مناظر درباری و یا افسانه‌های تاریخی را به نمایش می‌گذاشت. از آن‌جا که شیعیان فراوانی در این دو شهر زندگی می‌کردند، به توانایی و استعدادهای هنری شیعیان دوره سلجوقی می‌توان پی برد. وجود مدارس متعدد در این دو شهر که شیعیان مؤسس و اداره کننده آن‌ها بودند، ما را به این نتیجه می‌رساند که ممکن است در این مدارس به غیر از علوم دینی، به امور هنری و کارگاه‌های صنعتی نیز توجه ویژه می‌شده است:

۱. از آن‌جا که بزرگان اهل سنت و توان‌گران شیعی مذهب برای توسعه اهداف دینی خود به ساخت مساجد و مدارس در شهرهای مختلف می‌پرداختند، معماری ایران در این دوره ساخت طاقگان‌ها، مقرنس‌کاری و گچ‌کاری‌های تزیینی بود که طرح‌های هندسی و گیاهی داشتند.

۲. ظهور طرح و نقشه جدید برای مساجد، جالب‌ترین موضوع در معماری این دوره است. این طرح که از تحول و تکامل طرح‌های پیشین به وجود آمد، شامل یک حیاط بزرگ مرکزی بود که طاقگان‌هایی آن را احاطه کرده بودند. این مساجد از آجر ساخته می‌شدند. مسجد جامع کاشان، یکی از این مساجد است و حمایت دربار سلجوقی از ادبیات، شعر، معماری و هنر، نفوذ شدید مفاهیم سیاسی و مذهبی در آثار هنری را باعث شد. معماری و ادبیات درباری، در پی مدح پادشاه و نخبگان حاکم، موجه جلوه دادن حکومت آن‌ها و ترغیب به اطاعت از آن‌ها بودند. فرقه‌های اهل سنت و شیعیان، هر کدام با ساخت و تزیین مدارس، مساجد، مقبره‌ها، مناره‌ها و دیگر ساختمان‌های مذهبی، سعی داشتند مشروعیت خود را افزایش دهند. این عمل ایجاد پیوند و رابطه بین دین و هنر را باعث گردید.

وضعیت رفاهی شیعیان

به نظر می‌رسد که شیعیان ایران در عصر سلجوقی، وضعیت اقتصادی و مالی نسبتاً مناسبی داشته‌اند. در داستان ابوهاشم رئیس همدان و سلطان محمد، این مسأله روشن می‌شود؛ زیرا نویسنده کتاب *نقض*، ابتدا طعنه صاحب *فضایح* را نقل می‌کند مبنی بر این که: «رافضیان در شهرها مرفه و آسوده نشسته‌اند با ملک و مال». قبل از این که به جواب عبدالجلیل اشاره شود، از همین مطلب تا حدودی وضعیت مالی شیعیان دوره‌ی سلجوقی را می‌توان درک کرد. این مطلب نشان می‌دهد که آن‌ها در امر تجارت و فعالیت تولیدی و اقتصادی، فعال بوده و در رفاه به سر می‌برده‌اند. از سخن نویسنده *فضایح*، این مطلب نیز به دست می‌آید که منظور وی، شرکت نکردن شیعیان در جهاد با کافران روم و دیگر بلاد بوده و رفاه را به معنای در شهر ماندن و نرفتن به جنگ می‌داند. عبدالجلیل قزوینی در پاسخ چنین می‌گوید: «انصاف آن است که این خواجه که این تشنیع زده است بر این طایفه، پیوسته جهاد را میان بسته بودی و به روم و ولایت فرنگ و دیار ملاحده قتل و نهب می‌کردی و یک ساعت نیاسودی از رنج مجاهدت، و آن کدام طایفه بودند که به جهادی رفتند که شیعت با ایشان موافقت نکردند. پس این طریقت ولات و امرا و شحنگان را باشد؛ خود می‌کنند و شر اعدای دین از مسلمانان کفایت می‌کنند - نصر هم الله - نه خجندی می‌کند نه حلاج نه شانه‌تراش نه دیگری؛ همه خوش می‌خورند و می‌خسبند مرفه و آسوده و سادات و شیعت اگر مال دارند یا ملکی چنان دارند که دیگران»^۱

«رضی‌الدین ابوسعید ورامینی» چنان ثروتی داشته که در شهرهای مقدس مکه و مدینه و مشاهد ائمه، کارهای خیر انجام می‌داده است. وزرای شیعی نیز در نقاط مختلف، کارهای خیر می‌کرده‌اند. لذا مشخص می‌شود که شیعیان دوران سلجوقی، قدرت فراوانی از نظر اجتماعی و اقتصادی داشته‌اند.

سفال‌سازی یکی از صنایع مهم این دوره بوده که در شهر کاشان بیش‌ترین رونق را داشته است. در حفاری‌هایی که در کاشان انجام شده، بعضی از مصالح این صنعت به دست آمده است.

بهترین نمونه کاشی کاری عهد سلجوقی را در مرقد مطهر امام رضا علیه السلام می‌توان یافت.

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، ص ۱۴۹.

این نمونه، حاشیه باریکی از کاشی شفافی است که کتیبه‌ای از عهد سلطان سنجر در آن دیده می‌شود. کاشانی‌ها تقریباً در همه هنرهای رایج آن عصر تبحر داشته‌اند. سینی یکی از آثار هنری مشهور دوره‌ی سلجوقی است که در موزه صنایع ظریفه «بوستون» در امریکا جای دارد و سازنده آن «حسن کاشانی» است که نام خود را روی آن کنده‌کاری کرده است. این سینی را زوجه آلب ارسلان، سه سال پس از جلوس او به سلطنت به عنوان هدیه برای زوج خویش تهیه کرده که اسم پادشاه و ملکه و نام سازنده سینی بر آن حک شده است.^۱

ساخت مأذنه، یکی از دیگر از هنرهای دوره سلجوقی به‌شمار می‌آید که بهترین نمونه صنعت آجرکاری است. مناره مسجد جامع کاشان ساخته شده در سال ۴۶۶ هجری، یکی از زیباترین آن‌ها به‌شمار می‌رود.

نتیجه

شیعیان امامیه با کمک گرفتن از مدارس و مساجد متعددی که در شهرهای شیعه نشین ساخته شدند، برنامه‌های فرهنگی، علمی و دینی خویش را آرام آرام پیش بردند و با تربیت و تهذیب جوانان فرهیخته و مستعد شیعه در این مراکز دینی و علمی، آن‌ها را برای وارد شدن به دنیای سیاست و توسعه اهداف شیعه در ایران آن روز آماده کردند. لذا مساجد، مدارس و کتابخانه‌های زیادی در شهرهای شیعه‌نشین آن روز مثل قم، کاشان، آوه، ساری، ری و سبزوار ساخته شدند. بنیان و سازندگان این مدارس، در رقابت با مدارس سایر فرقه‌ها، به ترویج عقیده‌های شیعه و علوم دینی ادامه دادند که نتیجه آن تربیت نسلی شایسته از شاعر، عالم، کاتب، دبیر و مهم‌تر از همه، وزیرانی بود که به دربار شاهان سلجوقی و خلفای عباسی وارد شدند و با حمایت از شیعیان، اهداف شیعه را توسعه و ترویج دادند. تربیت‌شدگان در این مدارس در سایر هنرها نیز مهارت خود را به نمایش گذاشتند؛ به طوری که در معماری مساجد و مأذنه‌ها و صنایع دستی باقی‌مانده از آن عصر رد پای شیعیان و خصوصاً کاشانی‌ها دیده می‌شود. آثار شاعران، عالمان و مفسران شیعی آن عصر نیز به دوران ما رسیده است. ثروتمندان شیعی، مقابر امامان را تعمیر کردند و حتی به توسعه راه‌ها و رسیدگی به امور حاجیان اهتمام خاص داشتند.

۱. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۱۸.

منابع

۱. ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: پدیده خاور، ۱۳۶۶.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، *الأمان من أخطار الأسفار والأزمان*، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل‌ابی طالب*، قم: مؤسسه انتشارات علامه، بی‌تا.
۴. ابن فندق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، *تاریخ بیهقی* (تصحیح احمد بهمنیار)، تهران: فروغی، بی‌تا.
۵. اخلاقی، محمدعلی، *شکل‌گیری سازمان روحانیت شیعه*، تهران: مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۶. المامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف بی‌تا، ۱۳۵۰ هـ.ق.
۷. بازورث و دیگران، *سلجوقیان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۸. بویل، جی.آ، *تاریخ ایران کیمبریج ج ۵*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۹. دادخواه، عباسعلی، *ایران و تشیع* (رساله دکتری)، ۱۳۴۱ هـ.ش.
۱۰. جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*، قم: انصاریان، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۱. ریاحی، محمد امین، *کسایه مروزی، زندگی، اندیشه و شعرا*، تهران: توس، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۱۲. سنایی غزنوی، ابومحمد مجدود بن آدم، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۱۳. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الأنساب*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۱۴. شوشتری، قاضی سیدنورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۴ هـ.ش.
۱۵. صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران: فردوسی، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن علی، *الثائب فی المناقب*، تحقیق: نبیل رضا علوان، قم: انصاریان، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۱۷. قزوینی، زکریابن محمد بن محمود، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه عبدالرحمان

- شرفکندی، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان، ۱۳۶۶ ه.ش.
۱۸. قزوینی رازی، عبدالجلیل، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض*، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ه.ش.
۱۹. قمی، حسن بن محمد بن حسن، *تاریخ قم*، تصحیح سیدجمال‌الدین تهرانی، تهران: توس، ۱۳۶۱ ه.ش.
۲۰. قمی، ملامحمد طاهر، *تحفه‌الاخیار*، تحقیق: داود الهامی، قم: هدف، ۱۳۶۹ ه.ش.
۲۱. قوامی رازی، دیوان، تصحیح جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۴ ه.ق.
۲۲. کاشفی، ملاحسین، *روضه‌الشهدا*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه، بی‌تا.
۲۳. کریمان، حسین، *طبرسی و مجمع‌البیان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ه.ش.
۲۴. منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله بن بابویه، *الفهرست*، تصحیح عبدالعزیز طباطبایی، تهران: مکتبیه المرتضویه، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲۵. موسوی چهارسوقی اصفهانی، میرزاحمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، قم: اسماعیلیان بی‌تا.